

Einführung in das Thema

Daoismus und Buddhismus haben sich in China - trotz zeitweise heftiger Befehdung – zugleich auf vielfältige Weise gegenseitig bereichert und sowohl religiöse Inhalte als auch Formen spiritueller Praxis der anderen Religion in den jeweils eigenen Kanon übernommen. Während der Buddhismus aus Indien nach China kam, entstand der Daoismus, wörtlich die „*Lehre vom Höchsten und vom Weg*“, in China selbst. Das Wort *Dao* bedeutet im klassischen wie im modernen Chinesisch eigentlich Weg oder Methode. Im Ursprungswerk des Daoismus steht das Dao für den unbenennbaren Anfang aller Dinge, die nicht-manifestierte Wirklichkeit, den Grund allen Seins. Von den Buddhisten wird Dao später auch im Sinne des buddhistischen Lebenswegs gebraucht. Ein „Pfadgänger“ ist somit auch jemand, der den Weg des Buddha geht. Neben Buddhismus und Konfuzianismus hat auch der Daoismus auf die Entwicklung der chinesischen Kultur großen Einfluss ausgeübt und Politik und Wirtschaft ebenso geprägt wie Kunst und Literatur, Medizin und Ernährungskunde. Oft sind die Grenzen des Daoismus zur sonstigen Kultur Chinas fließend und das *typisch daoistische* gar nicht eindeutig bestimmbar.

Nachdem etwa zur Zeitenwende der Buddhismus ins Land kam, folgte eine Periode wechselseitiger Beeinflussung. Beide Religionen verband eine Reihe von Gemeinsamkeiten, wie ein starker Fokus auf Meditation, die Vorstellung der letzten Wirklichkeit als unerklärlich und unfassbar oder die zyklische Auffassung des Weltgeschehens. So kam es zu einem regen Austausch von spirituellen Praktiken und Methoden. Einen förderlichen Einfluss auf die buddhistische Versenkungskultur haben auch gewisse daoistische Meditationspraktiken ausgeübt, bei denen die Götter inner- und außerhalb des Körpers zum Gegenstand einer visualisierenden Betrachtung werden, eine Methode, die sich auch im indischen Tantrismus findet und von dort Eingang in die chinesische Mizong-Schule sowie den tibetischen Buddhismus fand.

Laozi ist neben Zhuangzi die große Gründungsfigur des Daoismus. Das *Dao* ist neben dem Weg zugleich ein Begriff, um die höchste Wirklichkeit zu bezeichnen, welche die *Zehntausend Dinge* und die Ordnung des Kosmos erzeugt. Es ist die uranfängliche Einheit und das höchste Mysterium, der unbenennbare Ursprung, gestaltlos und nicht in Worte zu fassen. Alle Probleme dieser Welt kommen nach daoistischer Ansicht aus der Abkehr vom Dao. Dementsprechend lehrt die daoistische Ethik bei allen Handlungen der natürlichen Ordnung zu folgen, das heißt, vor allem den Grundsätzen des gewähren lassens und der spontanen Selbstregulierung. Mitgefühl, Demut und Genügsamkeit gelten als die höchsten ethischen Werte. Wer diese Werte hegt, so die daoistischen Klassiker, der entfalte die Reinheit und Klarheit seines Geistes und lebe im Einklang mit dem Dao. Gleichmut und Gelassenheit führen zu einem Zustand innerer Zufriedenheit. Dazu gehören das ruhige Hinnehmen aller Wechselfälle des Lebens, verbunden mit der Abneigung, sich in die Dinge der Welt einzumischen. Wer so lebt, erreiche das Ziel ohne Mühe.¹

Die Daoisten sehen im Menschen das Universum *en miniature* verkörpert. Oft wird der Daoismus dreifach unterteilt: Die ursprünglichen Kernlehren von Laozi und Zhuangzi gelten als philosophischer Daoismus (*daojia*), im Unterschied zum religiösen Daoismus (*daojiao*) mit dem Jadekaiser an der Spitze um den sich andere Himmels herrscher scharen. Schließlich existiert

¹ Siehe zum Beispiel die Zusammenfassung daoistischer Lehren bei Blofeld 1974, S.195 u. 233f.

noch der Daoismus als Volksreligion mit bis heute weit verbreiteten Ritualen und Divinations-techniken. Hinsichtlich der Unterscheidung zwischen einem philosophischen und religiösen Daoismus handelt es sich allerdings um eine Außenperspektive, die insbesondere bei westlichen Forschern verbreitet ist und seit einigen Jahren auch von diesen zunehmend infrage gestellt wird. Die Daoisten selbst nehmen eine solche Periodisierung und Unterteilung ihrer Religion nicht vor.

Laozis *Daodejing* (*Das Buch vom Weg und der Tugend*)¹ gilt als das große Ursprungswerk des Daoismus. Diese kurze und tiefeschürfende Schrift enthält alle Kernlehren und die Philosophie dieser Lehre. Alle Probleme dieser Welt resultieren nach diesem Werk aus der Entfremdung des Menschen von der Natur. Erst die Verdorbenheit der menschlichen Gesellschaft habe die ursprüngliche Einheit der Menschen mit der großen Ordnung des Seins aus den Fugen geraten lassen. Daher gelte es, den alten, stets vorhandenen Pfad des Natürlichen und Ursprünglichen wiederzuentdecken und auf ihm zu wandeln. Den Lauf der Natur als Vorbild für den Weg des Lebens nehmen – so lautet Laozis Kernbotschaft. Die erfolgreiche Ordnung der Natur liefert auch die Muster für das menschliche Handeln, da ihre Prinzipien den Lauf aller Dinge regeln. Das *Daodejing* ist zugleich eine Anleitung für den Herrscher in der Kunst des rechten Regierens.² Dabei spielt das Prinzip des Nicht-Intervenierens die entscheidende Rolle. Ein weiser Herrscher folge diesem Prinzip, so können sich die Menschen und Dinge frei entfalten. Das zugrunde liegende Geschichtsbild unterstellt eine einst (in unbestimmter Vorzeit³) existierende ideale Ordnung der Gesellschaft, von der sich die Menschheit im Laufe ihrer Entwicklung immer mehr fort bewege. Die jetzige Weise des Zusammenlebens erscheint somit als Fall in die Dunkelheit und zunehmend weitere Entfernung von der einstigen Harmonie. Das Licht der Vollkommenheit leuchtet also aus ferner Vergangenheit, nicht aber als strahlendes Ideal einer utopischen Zukunft. Das frühdaoistische Gesellschaftsmodell ist die kleine, selbstgenügsame Gemeinschaft, geprägt durch einen schlichten Lebenswandel als Quelle des Glücks, bei Abwesenheit von Krieg und jedweder Streitlust. Alle Segnungen der Welt sind an einem jeden Ort vorhanden. Unnötig ist es daher, das Begehren zügellos umherstreifen zu lassen. Daher soll man nach daoistischer Ansicht auch möglichst nicht reisen.

Ob Laozi wirklich gelebt hat, ist umstritten. Einige Forscher behaupten, das *Daodejing* sei in Wirklichkeit das Produkt mehrerer Autoren.⁴ Tatsächlich bedeutet der Name *Laozi* lediglich „Alter Meister“. Da das Chinesische diese Bezeichnung in der Regel nicht nach Singular und Plural unterscheidet, könnte durchaus eine Gruppe gemeint sein. Allerdings wird es in China bis heute zumeist nicht auf diese Weise verstanden.

¹ Es gibt mehrere Dutzend deutsche Übersetzungen. Für das Schüler(innen)arbeitsblatt wurde die Übersetzung von Ernst Schwarz herangezogen.

² Opitz (1967, S.9ff) vertritt sogar die Auffassung, das *Daodejing* sei vor allem ein politisches Werk, das die traditionelle Ordnungsspekulation der Chinesen zur Grundlage der Staatspolitik machen wolle – und, so Opitz, damit gescheitert sei (S.186). Es unterstelle nämlich das Ideal eines „weisen Herrschers“, welcher sich im wirklichen Leben kaum fände.

³ Anders als bei den Konfuzianern wird die „ideale Ordnung“ niemals auf ein konkretes Reich der chinesischen Geschichte bezogen, ihre einstige Existenz bleibt vage und unbestimmt.

⁴ Siehe zum Beispiel Adler 2007, S.64.

Zhuangzi (der von 369-286 v. Chr. während der *Zeit der Streitenden Reiche* lebte) ist eine weitere Gründerfigur des Daoismus. Im nach ihm benannten Werk *Zhuangzi*¹ erläutert er das Wesen dieser Religion in Form von Parabeln und Anekdoten. Der weltabgewandte Weise ist das große Idealbild. Zhuangzis Philosophie, insbesondere seine Lehre von der Relativität aller Phänomene sowie seine bekannten Anekdoten und Gleichnisse, haben später auf die Herausbildung und Entwicklung des Chan-Buddhismus großen Einfluss ausgeübt. Sein Lebensgrundsatz ist das „unbekümmerte Wandern“, das sich Freimachen von Konventionen und sozialen Strukturen. Auch stellte er alle vorgefassten Kategorien von Wert, Brauchbarkeit und Schönheit in Frage. Eine Kernidee im *Zhuangzi* ist die der Transformation und Wandlung als der inneren Triebkraft der Dinge. Alles verändert sich aus sich selbst heraus, nicht jedoch, weil eine externe Triebkraft Veränderung erzwingt. Zhuangzi veranschaulicht diesen Gedanken unter anderem mit dem Bild eines Sturms, der über eine Landschaft braust, die Bäume entwurzelt, doch die jungen Gräser schont, und allen Ecken und Höhlungen, je nach ihrer Form und Gestalt, ein anderes Heulen und Pfeifen entlockt. Doch er selbst tritt nirgendwo sichtbar in Erscheinung. Überall ist Leben und Bewegung. Die Welt erschafft sich ohne Lenkung irgendeines Schöpfers. Die Dinge entstehen und vergehen, ohne je bleibende Identität besessen zu haben. Wer dies erkannt hat, brauche den Tod nicht länger zu fürchten, ein solcher „ruht in der Zeitlosigkeit und wohnt in der Fügung.“², und außerdem: „Der höchste Mensch hat kein Selbst.“³

Bevor wir auf die Unterschiede zu sprechen kommen, soll festgehalten werden, dass in vielen seiner Kernaussagen und Prinzipien der Daoismus beträchtliche Übereinstimmungen mit der buddhistischen Lehre aufweist. Wie der Buddhismus, so lehrt auch der Daoismus eine Ethik der Rücksichtnahme und des Nicht-Verletzens sowie die Kunst der Versenkung als religiöse Übung. Einfachheit und Bescheidenheit gelten als Richtschnur eines Lebens im Einklang mit dem Höchsten. Der zurückgezogen von den Geschäftigkeiten der Welt lebende Mensch ist das Ideal einer weisen Lebensführung, wobei es sich dabei um ein Leben in der Abgeschiedenheit der Berge ebenso wie um eine innere Haltung inmitten der Welt handeln kann. Typisch daoistische Lehren betreffen darüber hinaus das Wechselspiel der Energien von Yin und Yang sowie die Orakelkunst, die beide bereits vor dem Daoismus bestanden, durch ihn jedoch weiter verfeinert wurden. Grundlegende daoistische Übungen sind solche zur Körper- und Atemkontrolle sowie die Suche nach Unsterblichkeit durch Mischung von Wunderarzneien, bestehend aus Quecksilber, Gold und anderen Substanzen. Im Laufe der Jahrhunderte entfernte sich die daoistische Lehre allerdings immer mehr von der Schlichtheit ihrer Gründerväter. Dabei ging auch die Form- und Gestaltlosigkeit des Dao weitgehend verloren. Mit der Entwicklung zur Volksreligion entstand ein vielschichtiges und hierarchisches Pantheon, dessen Gottheiten Funktionen im Rahmen klar definierter Aufgabenteilung erfüllten (wie etwa Reichtums- und Kriegsgötter, Haus- und Herdgottheiten).

In China haben Religionen stets voneinander gelernt und überzeugende Lehren und erfolgreiche Praktiken gerne übernommen. Vor allem in zwei Bereichen fanden buddhistische Lehren Eingang in den religiösen Daoismus bzw. trugen dazu bei, einige vorhandene Gedanken in

¹ Vermutlich handelt es sich auch beim *Zhuangzi* um ein Werk mehrerer Autoren.

² Zit nach Adler 2007, S.78.

³ Zit. nach Bauer 2009, S.87.

neue Richtungen auszuschärfen und weiterzuentwickeln. Das betrifft zunächst die Vorstellungen von Raum und Zeit sowie vom Aufbau des Kosmos, konkret die drei Sphären der Existenz sowie die Anzahl und Beschaffenheit der Himmels- und Höllenwelten. Insbesondere die Idee einer zyklischen Zeit mit kosmischen Katastrophen und anschließender jeweils neuer Welterschöpfung hat die Daoisten sehr inspiriert, die sie dann mittels ihrer eigenen astrologischen Methoden vorauszuberechnen versuchten. Das zweite sind Fragen des ethischen Handelns und der höchsten Tugenden, die es im Rahmen religiöser Übung zu entfalten gilt, beispielsweise die göttlichen Verweilungszustände als Frucht tiefer und ausdauernder Versenkung. Damit im Zusammenhang stehen die Lehren vom Karma und der Frucht der eigenen Taten in Verbindung mit spezifischen (günstigen oder ungünstigen) Lebensumständen. Im Vergleich mit den Originallehren des Buddhismus wurde hier stark vereinfacht.¹ Aufgrund der Komplexität der kosmologischen Vorstellungen ist für die unterrichtliche Bearbeitung eine thematische Beschränkung auf wenige Aspekte vorgesehen.

Eine grundlegende und gemeinsame Vorstellung von Daoismus und Buddhismus ist die einer ursprünglichen Reinheit vor aller Geburt.² Erst durch das menschliche Begehren komme es zu Unreinheit und Befleckung. Wie die Buddhisten, so sehen auch die Daoisten im sinnlichen Verlangen und in der mangelnden Kontrolle der Sinnespforten die Quelle von Unglück und Leiden. Dementsprechend ist in daoistischen Texten ebenfalls zu lesen, die „sechs Begierden“ (*liu yu*), vermittelt über die Sinnesorgane Auge, Ohr, Nase, Zunge (Geschmack), Körper (Tastgefühl) sowie den Geist, seien die Quellen von Unreinheit und Befleckung. Wer diese jedoch unter seine Kontrolle bekomme und Klarheit in seinem Geist kultiviere, der brauche die Macht der „drei Leichname“ (gemeint sind die drei zerstörerischen Kräfte im Körper) nicht zu fürchten. Ein solcher verwirkliche das Dao, erkenne seine wahre Natur und kehre schließlich völlig befreit in die Große Leere bzw. das Nichts (*xukong*)³ zurück.⁴ Weiterhin teilen beide Lehren den Glauben an einen höheren Seinszustand, in den man durch religiöse Übung eintreten kann und dessen Erreichen unbedingt erstrebenswert ist.⁵ Gemeinsam ist ferner die Überzeugung, dass spirituelle Erfahrung sich der Versprachlichung entzieht und das höchste Heilsziel nicht angemessen in Worte gefasst werden kann. „... ‘jenseits der Gedanken‘ findest du ‚Beständigkeit‘ – jenseits der Gedanken findest du dich letztlich geborgen in dir selbst.“⁶

Wie das buddhistische Nirvana, so ist auch das Dao ungeboren und unzerstörbar. Vollkommen, form- und gestaltlos sei es, und letztlich gebe es daher gar nichts zu erlangen. Aber in den weiteren Erklärungen zu diesen grundlegend übereinstimmenden Vorstellungen sowie den sich daraus ergebenden Heilszielen und den konkreten Übungspraktiken zeigen sich dann doch ganz erhebliche Unterschiede. Ein Beispiel: Ist der menschliche Geist unsterblich, wie

¹ So entfielen die meisten Verbindungen zwischen den Stadien der Versenkung mit bestimmten Himmelswelten oder die über das menschliche Handeln hinausgehende und auf den gesamten Weltprozess bezogene Funktion der karmischen Kausalität. Siehe Zürcher (1980, S.119 u. 128f.), der Moral und karmische Vergeltung allerdings als getrennte Bereiche einordnet und somit auf drei solcher Komplexe kommt.

² Siehe zum Beispiel Tian 1999a, S.3.

³ 虛空. Der Begriff findet sich auch im Buddhismus als Übersetzung des Sanskritwortes *shūnyatā*.

⁴ Siehe Tian 1999a, S.78f.

⁵ Zu dieser Gemeinsamkeit siehe zum Beispiel Blofeld 1994, S.189.

⁶ *CantongQi – Das Dao der Unsterblichkeit* 1997, S.306.

die Daoisten glauben¹, oder ist er nur ein vergängliches Glied in einer Kette von Daseinsfaktoren, bedingt und nur in Abhängigkeit von anderen Phänomenen existierend, wie Buddha es lehrte?

Je nach Sichtweise und persönlicher Einschätzung können die Übereinstimmungen zwischen beiden Religionen als groß oder klein eingeschätzt werden. Für ein Gesamturteil sind die entsprechenden Definitionen entscheidend. Genauere begriffliche Festlegungen sind aber oft schwierig, da die zugrunde liegenden Konzepte unterschiedlichen Kulturen und geistigen Traditionen entstammen. Dennoch lassen sich gewisse Schnittmengen identifizieren. Die Rezeptionsgeschichte des Buddhismus in China war zunächst von einigen Missverständnissen geprägt. Als diese Religion von Indien über die Seidenstraße und auch auf dem Seeweg ins Land kam, hielt man sie anfangs für eine weitere der daoistischen Meditationsschulen. Für die Pali- und Sanskritbegriffe suchten die Übersetzer daher zunächst nach ähnlichen Ausdrücken im daoistischen Vokabular. Nachdem später die Unterschiede deutlich wurden, ging man oft dazu über, die indischen Begriffe beizubehalten, und so fanden dann Worte wie *Nirvana* oder *Dharma* Eingang in die chinesische Sprache.

Was die religiöse Praxis betrifft, so ist in beiden Religionen die Meditation ein zentrales Element der spirituellen Übung. Aber die konkreten Methoden weisen neben Übereinstimmungen auch große Unterschiede auf. Einer davon ist die Art und Weise der stillen Versenkung. Obwohl der frühe Daoismus Absichtslosigkeit propagiert, wird während des stillen Sitzens beim Auftauchen „störender“ Gedanken eine mentale Intervention gefordert. Dagegen lehrte Buddha im Sathipatthana-Sutta eine Technik des absichtslosen Schauens. Ganz ähnlich den buddhistischen, so zielen auch die daoistischen Meditationsübungen auf die Umwandlung von Emotionen, insbesondere von aufsteigenden Begierden. Während Buddhisten den Eintritt ins Nirvana erstreben, jenen vollkommenen Zustand jenseits des leidhaften Kreislaufs der Wiedergeburten, ist das Ziel der Daoisten die Verwirklichung des Dao. Der Übende soll sich im Rahmen einer erweiterten Identität als Teil der Kosmos wahrnehmen.² Die Meditationsmethoden stehen bei beiden Religionen im Dienst eines Heilsziels und ihre konkreten Formen leiten sich von diesem ab. Die Lingbao-Schule hat vom Buddhismus einige Erlösungsvorstellungen übernommen, wodurch als Folge das alte Unsterblichkeitsideal immer mehr in den Hintergrund trat. Eher zaghaft taucht hier und da auch die Idee einer irdischen Wiedergeburt auf.³ In Anlehnung an Mahayana-Texte ist jetzt bisweilen davon die Rede, dass man „die Menschen retten soll, bevor man sich selbst rettet.“ Es wird also ein Bodhisattva-Ideal verkündet, welches durchaus im Widerspruch zum Konfuzianismus und den anderen daoistischen Schulen steht, die lehren, dass man zuallererst seine eigenen Angelegenheiten regeln muss.

¹ „Der menschliche Geist ist unsterblich, das Dao ist ungeboren.“ So der heutige bekannte Daoist Tian Chengyang (Tian 1999a, S.4). (Übers. hgw).

² Siehe Kohn/Kirkland 2000, S.368.

³ Reiter (2000, S.84) ist der Ansicht, dass die historische Ausformung der Wiedergeburtsidee im religiösen Daoismus ohne buddhistische Einflüsse nicht möglich gewesen sei.

Gemeinsam ist Buddhismus und Daoismus, abgesehen von den konkreten Übungsformen, die wichtige Empfehlung, das in der Meditation Erlernte in den Alltag mitzunehmen und „inmitten aller Ereignisse entspannt und gelassen“ zu bleiben. „Ob Dinge eintreten oder nicht, dein Geist sollte stets leer sein.“¹

Meditation soll außer Alltagsertüchtigung auch Zugang zu höheren spirituellen Sphären verschaffen. Wie im Buddhismus, so existieren auch im Daoismus über 30 unterschiedliche Himmelswelten.² Es ist nicht klar, ob es sich um eine prä-existente Übereinstimmung handelt oder ob die entsprechende buddhistische Vorstellung, die gar nicht originär buddhistisch ist, sondern sich auf Überlieferungen der Hindu-Religionen gründet, lediglich übernommen wurde. Bezogen auf die Meditation gibt es im Daoismus, nicht unähnlich dem erwähnten tantrischen Buddhismus, auch die mystische Praxis der Visualisierung von Gottheiten, um durch die ekstatische Vereinigung mit höheren Mächten in den Besitz mächtiger Kräfte zu gelangen, die dem Universum und dem eigenen Selbst innewohnen.

Weiterhin ist die Vorstellung von den *Drei Kostbarkeiten*, von denen im Daoismus die Rede ist, vermutlich ebenfalls buddhistisch geprägt. In der aus Indien nach China gekommenen Lehre ist von Buddha, Dharma (der Lehre) und Sangha (der Gemeinschaft) als von *Drei Juwelen* die Rede, zu denen ein Buddhist seine Zuflucht nimmt und sich damit zur Lehre des Buddha Shakyamuni und einer seiner Lehrtraditionen bekennt.³ Allerdings ist der Ausgangspunkt bei den Daoisten endemisch, spricht doch bereits Laozi im Kapitel 67 des *Daodejing* von den drei Schätzen, welche ein gutes Leben verbürgen, nämlich Liebe und Güte (*ci*), Genügsamkeit und Selbstbeschränkung (*jian*) sowie Zurückhaltung, verbunden mit dem Vorsatz, nie der Beste sein wollen (*bu gan wei tian xia xian*). In den späteren Schriften ist von *Drei Schätzen* die Rede, die allerdings unterschiedlich definiert werden. So ist einmal vom Dao, den Schriften und den (Himmels)meistern die Rede (*dao, jing shi*), dann von den drei Schätzen der Kultivierung: Essenz, Qi und Geist (*jing, qi, shen*)⁴ und schließlich in Anlehnung an Laozi, jedoch in leicht abgewandelter Form, von den drei Schätzen daoistischer Lebenspraxis: Güte, Genügsamkeit und Nachgiebigkeit (*ci, jian, rang*). Eine wiederum andere Erklärung liefert das *Cantongqi*. In diesem Text werden die *Drei Juwelen* aus den drei Organen Auge, Ohr und Mund abgeleitet sowie auf drei, auf diese Organe bezogene Übungen, die zur Beherrschung der sinnlichen Wahrnehmung führen sollen.⁵ Es gibt auch Daoisten, die im Buddha selbst einen bewundernswerten und großen spirituellen Lehrer sahen. Ein prominentes Beispiel solch daoistischer Verehrung ist Qiu Chujis „Lob des Buddha“ (*Zan Fo*) aus dem frühen 13. Jahrhundert.

¹ Nach Eva Wongs Übersetzung des *Dongxuan Lingbao Dingguanjing*, siehe Wong 1998, S.132.

² Siehe zum Beispiel Kaltenmark, 1981, S. 243.

³ Zum chinesischen Verständnis der buddhistischen Lehre von den drei Kostbarkeiten (*san bao*) siehe zum Beispiel He Sanqian/ Wu Qiao 2006, S. 52-54.

⁴ Siehe zum Beispiel Blofeld 1994, S.30, 208 u. 236f.; siehe Zürcher 1980, S.115.

⁵ „Die Ohren vernehmen süße Klänge, die Augen erblicken betörende Formen und der Mund schmeckt erregende Geschmäcker [...] unser Glück ruinieren die betörenden Formen. Unheil folgt den süßen Klängen, Krankheit dringt durch den Mund ein. [...] Wir sollten uns darin üben, sie (die drei Juwelen) zu verschließen [...] sie hochzuhalten, statt sie für unsere frivolen Spielchen zu benutzen. (*CantongQi – Das Dao der Unsterblichkeit* 1997, S305f.)

Richten wir nach dieser Darstellung von Gemeinsamkeiten den Blick nun stärker auf die Differenzen. Zwischen Daoisten und Buddhisten gab es auch Streit und Missgunst. Bereits während der Östlichen Han-Zeit kam es zu einer ersten daoistisch-buddhistischen Kontroverse. Mourongs buddhistische Schrift *Lihulun*¹ (Über Torheiten) bringt zwar Ehrfurcht vor Laozi und Konfuzius zum Ausdruck, lehnt jedoch die daoistischen Praktiken der Unsterblichkeit sowie die magischen Künste radikal ab. Auf der anderen Seite äußert sich das daoistische *Tai-pingjing* an einigen Stellen recht abschätzig über den Buddhismus. Diese Lehre führe zur Gottlosigkeit, verhindere die Erzeugung von Nachwuchs² (durch den zölibatären Orden) und missachte die körperliche Arbeit (da andere Menschen für die Mönche und Nonnen aufkommen müssen). Damit widerspreche sie den anerkannten sozialen und moralischen Werten der chinesischen Gesellschaft.³ Anders als die buddhistischen Mönche waren in dieser Zeit viele der daoistischen Meister nicht hauptberuflich religiös tätig, sondern gingen normalen Berufen nach, um ihren Lebensunterhalt zu sichern. Mit der späteren Klosterbildung veränderte sich dann allerdings auch der Status der nach buddhistischem Vorbild ordinierten daoistischen Mönche.

Um das Jahr 300 entstand ein daoistischer Text mit dem Titel „Schrift von der Bekehrung der Barbaren“ (*Huahujing*)⁴, eine sehr polemische Abhandlung, in der behauptet wird, dass Laozi, nachdem er China verlassen hat, in Richtung Indien aufgebrochen sei. In Indien wäre aus ihm dann Buddha Shakayamuni geworden, allein, um seine großartige Lehre auch in den Ländern der Barbaren zu verbreiten.⁵ So sei er es gewesen, der dort den Buddhismus etabliert habe, allerdings als eine den dortigen (barbarischen) Verhältnissen angemessene und somit minderwertige Form der daoistischen Lehre.⁶ Nach einer anderen Deutung soll Buddha ein Schüler Laozis gewesen sein. Die Geschichte ist jedoch so oder so voller Widersprüche, auf die W. Pachow aufmerksam macht⁷: Wenn nämlich Laozi den Buddhismus in Indien verbreitet haben soll, dann müsste er diese Lehre bereits vor seinen eigenen Lebzeiten in China gelehrt haben. Laozis Geburtsdaten sind jedoch ebenso umstritten wie überhaupt die historische Existenz dieser Person. Einige Quellen datieren seine Lebenszeit auf die Jahre 582-502 v. Chr. Für eine solch frühe Präsenz gibt es allerdings keinerlei Belege. Dies würde jedoch ungefähr auch der Wirkungszeit des Buddha Shakyamuni in Indien entsprechen, zumindest nach einigen der vorliegenden Quellen. Als Verfasser des *Huahujing* gilt ein Daoist namens Wang Fu⁸, der zur Zeit der Westlichen Jin-Dynastie lebte (265-316 n.u.Z.).

¹ Siehe Mouzi *Lihuolun* 2022 siehe 牟子理惑论 (2022)

² Das *Tai-pingjing* fordert, jeder müsse der Welt möglichst viele Nachkommen hinterlassen. Keuschheit wird als „Verbrechen“ gegenüber dem Himmel und der Erde betrachtet. Praktiken wie der *Coitus interruptus* werden daher ausdrücklich abgelehnt, sie störten zudem den gesunden Fluss der Qi-Energie im Körper (siehe zum Beispiel Hendrischke 2000, S.150).

³ Siehe Li 2020, S. 352.

⁴ Der Text ist nur noch in Fragmenten enthalten. Die letzte Version trägt den Titel: „Bilder und Erklärungen zu den 81 Inkarnationen Lao-juns“ (siehe *Laozi Bashiyi Huatushuo* 2023; siehe Reiter 1986, S.450f.; siehe Reiter 1990, S.161f.;, siehe Reiter 2002, S.152; siehe Tang 2003, S.229).

⁵ Siehe zum Beispiel Maspero 1981, S.46; siehe Zhu 1993, S.307.

⁶ Siehe Clart 2009, S.84; siehe Faure 1998, S.39.

⁷ Siehe Pachow 1980, S.55ff.

⁸ Der Name wird gelegentlich auch als Wang Fou wiedergegeben. Korrekt ist allerdings Wang Fu (王浮).

Auf das polemische *Huahujiing* der Daoisten und die Denunziation, der Dharma sei eine minderwertige Lehre aus einem Barbarenreich, antworteten die Buddhisten später mit dem *Qingjing Faxingjing* (Sutra über die Praxis des Reinen Dharma), das die Beziehungen beider Religionsstifter ins Positive gewendet illustriert: Laozi wird als Mahakashyapa, einer der engsten Jünger des Buddha, identifiziert. Zwischen beiden und dem historischen Buddha wird also ex-post eine Meister-Schüler-Beziehung etabliert.¹ Man hat diesen Text daher auch als eine (eher wohlwollende) „Revanche“ für das *Huahujiing* interpretiert.² Zugleich schimmert die Auffassung durch, die große und letzte Wahrheit beider Religionen müsse dieselbe sein, sie manifestiere sich lediglich in verschiedenen Formen. Während einige Daoisten meinten, die indische Form der Wahrheit sei für China nicht geeignet, argumentierten die buddhistischen Kritiker, dass diese weder die daoistische noch die konfuzianische Tradition ausschließe, sondern sie sinnvoll ergänze. An die Stelle von Exklusivität setzten sie also ein komplementäres Wahrheitsverständnis.³ Allerdings endete dieses zumeist, wenn es um die Person des Religionsstifters ging. So wurden aus den Gründungsmythen jeder der beiden Religion heraus Episoden erzählt, die zwar das Wohlgefallen der jeweiligen Anhänger fanden, bei den Angehörigen der anderen Fraktion aber eher ambivalente Reaktionen hervorriefen.⁴

Ab dem 4. Jahrhundert entstanden jedoch auch Schriften, welche versöhnlichere Töne anschlugen und das künftige *Modus vivendi* beider Religionen prägten. So nimmt bereits das *Xishengjing*⁵ (Die Schrift von der westlichen Himmelfahrt) viele buddhistische Elemente auf und präsentiert sie auf positive Weise. Kou Qianzhi (365-448) integrierte die buddhistischen Vorstellungen von Karma und Wiedergeburt in seine eigenen Lehren. So übernahm er unter anderem das Modell von den sechs Daseinsbereichen.⁶ Eine Besonderheit dabei ist allerdings die daoistische Verknüpfung von Karma mit ethnischer Zugehörigkeit. So sei eine Geburt als chinesischer Mensch Ausdruck einer guten karmischen Disposition, während schlechte Handlungen ein künftiges Leben in einem der Grenzgebiete zur Folge haben könne, wo Moral und Riten unbekannt seien.⁷ Ausgeprägte Unterschiede zum Buddhismus zeigen sich auch in der Auffassung von Karma und Schicksalsbestimmung hinsichtlich der Frage: Warum kann auch ein moralisch guter Mensch ein schlechtes Ende nehmen? Buddhisten verweisen diesbezüglich auf das Karma vorheriger Existenzen, welches erst in diesem Leben zur Reife gelange,

¹ Es wird von Gemälden aus jener Zeit berichtet, die Laozi als transformierten Buddha darstellen, auf einem Lotusthron sitzend und mit einem Heiligenschein, während Konfuzius ihm demutsvoll den Gruß entbietet (siehe Hodus 1923, S.30).

² Siehe Shih 1992, S.10.

³ Zum buddhistischen und daoistischen Wahrheitsverständnis siehe Liebenthal 1952, S.120. Ein weiterer Text, der das *Huahujiing* kritisiert, ist die im Auftrag des Kaisers Wu, dem Herrscher der Nördlichen Zhou-Dynastie (557-581), verfasste Schrift des Hofbeamten Zhen Luan mit dem Titel „Lachen über das Dao“ (*Xiaodaolun*), die um das Jahr 570 entstand (siehe zum Beispiel Kohn 1996; siehe Reiter 1986, S.457). Der Verfasser war kein Buddhist, sondern ein Konfuzianer, der aber mit dem daoistischen Werken gut vertraut war und in seiner Abhandlung sich über deren Inkonsistenzen und „Absurditäten“ lächerlich machte.

⁴ Siehe dazu beispielsweise Wagner 2020, S.178f.

⁵ Siehe *Xishengjing* 2023.

⁶ Siehe Li 2020, S.140f.

⁷ Siehe Kleeman 2002, S.31, unter Verweis auf das *Zhengyi Fawen Taishang Wailu Yi*; siehe auch Zürcher 1980, S.108.

das *Taipingjing* nennt als Grund hingegen die Schuld seiner Vorfahren, die Unrecht taten, welche dieser Mensch nun auf sich nehmen müsse. Die Schrift von der Westlichen Himmelfahrt spricht ausdrücklich von einem „ererbten Bösen“. ¹ Die Schuld eines Menschen (*chengfu*) könne auch aus der Störung der ursprünglichen Harmonie von Himmel und Erde resultieren. Allerdings werde sie nicht vererbt, vielmehr verbreite sie sich wie eine Epidemie. So heißt es, dass einst die frühen und ruhmreichen Vorfahren fast alle entsprechend dem Willen des Himmels handelten, die späteren dann aber vom Weg abkamen. Daher obliege es nun den Nachfahren, diese Schuld abzutragen. ² Mit dem Konzept des Tragens und der Weitergabe der eigenen Last gibt es - zumindest oberflächlich betrachtet - eine von der Karma-Kausalität nicht grundverschiedene Vorstellung, allerdings liegt der Unterschied darin, dass im daoistischen Denken diese Last nicht (allein) vom Verursacher selbst abgetragen werden muss, sondern von seinen Familienangehörigen und seinen Nachfahren; anders als im Buddhismus gibt es also keinen individuellen, sondern einen kollektiven Gerechtigkeitsausgleich. Damit weist das daoistische Modell eine stärkere soziale Komponente gegenseitiger Verpflichtung auf, während die buddhistische Vorstellung allein auf individueller Verursachung gründet. Als Daoist habe ich mich aller schlechten Handlungen nicht allein mit Rücksicht auf mein langfristiges eigenes Wohl zu enthalten, sondern auch, um damit Schaden von den jetzigen und künftigen Mitgliedern meiner Familie abzuhalten. Im Unterschied zur im alten China verbreiteten Vorstellung einer vom Himmel verordneten Schicksalsbestimmung sind die meisten Daoisten davon überzeugt, das Schicksal eines Menschen sei nicht von höheren Mächten verfügt, sondern liege in seinen eigenen Händen. ³ Gemeinsam ist Daoismus und Buddhismus grundsätzlich die der Karmalehre zugrunde liegende Idee von der Verantwortung des Menschen für den Lauf seines Lebens, wenngleich in den älteren Werken des religiösen Daoismus sich auch Hinweise auf Außenwirkungen und kosmische Vorbestimmung als Ursachen finden. Zumeist dominiert allerdings die Vorstellung menschlicher Macht und Kontrolle über die Kräfte der Prädestination. Dem hingebungs- und aufopferungsvoll Übenden werde es schließlich gelingen, als Unsterblicher sich von allen weltlichen Konditionen zu lösen. Im Buddhismus dagegen ist das karmisch rechte Handeln der Schlüssel, um aus dem Kreislauf der Wiedergeburten hinaus- und in die Vollkommenheit des Nirvana einzutreten.

Hinsichtlich der Karmalehre gibt es zwischen Daoisten und Buddhisten noch einen weiteren Unterschied: Das daoistische Weltmodell vom natürlichen Lauf der Dinge (*ziranlun*) steht im Widerspruch zur buddhistischen Vorstellung eines durch die Karma-Kausalität geprägten Weltenlaufs (*yinguolun*). Hier und da lassen sich Erklärungsversuche entdecken, diesen Widerspruch zu beseitigen, zumindest ihn ein wenig zu relativieren. ⁴ So etwa von der Art, dass

¹ Siehe die Erklärungen von Hendrichske 2000, S.152.

² Eine Vorstellung, die von der katholischen Erbsünde nicht grundverschieden ist. Zum Chengfu-Konzept im *Taipingjing* siehe Lai 2001, S.105f.

³ Siehe zum Beispiel Tian 1999a, S.37; siehe Zürcher 1980, S.136. Zürcher weist darauf hin, dass das Problem im frühen religiösen Daoismus in Form eines (fiktiven) Dialogs zwischen Laozi und einem *Himmlichen Ehrwürdigen* diskutiert wird, wobei die Aussagen nicht frei von Widersprüchen sind. Einerseits erklärt Laozi in diesem Dialog, das Karma persönlich und nicht übertragbar sei, andererseits bleibt das Problem ungelöst, wie wir unseren leidenden Vorfahren helfen können, wenn ihnen am Ende die Frucht unserer guten Werke selbst gar keine Vorteile verschaffen kann (siehe ebd., S.140 u. 142).

⁴ In Schriften wie dem *Taipingjing* werden die Reiche karmischer Vergeltungskausalität jenseits der Erde noch um die Himmels- und Wasserwelten erweitert. Allerdings wird die Kausalität auf einen, auch vom Buddhismus

der natürliche Verlauf die Grundlage sei und das eigentliche Wesen der Dinge ausmache und sich erst aufgrund dieser Gegebenheit dann die verschiedenen karmischen Handlungsoptionen entfalten, womit der freie Wille und die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen wieder stärker in den Vordergrund treten. Als karmisch relevant gelten die Taten, die Worte und die Gedanken eines Menschen. Was beide Religionen wiederum verbindet, ist weiterhin die Vorstellung achtsamen Handelns, beispielsweise hinsichtlich der eigenen Rede: „Sobald die Worte deinen Mund verlassen haben, kannst du ihre Wirkung in anderen Menschen nicht mehr aufhalten“, heißt es im daoistischen Werk *Huainanzi*.¹

In der Wahrnehmung des Ich und dem damit verbundenen Konzept von Erlösung liegt allerdings eine grundlegende Differenz. Der Buddhismus trennt nicht kategorisch zwischen Geist und Körper, der Daoismus zwar auch nicht, aber er glaubt an die (potentielle) Unsterblichkeit beider. Buddha lehnte die Vorstellung einer bleibenden, den Tod überdauernden Seele ab, jenem *Atman* der Hindu-Religionen, das sich am Ende seiner samsarischen Reiche mit *Brahman*, der Weltseele vereint. Mit seiner Anatta-Lehre stellte er die Auffassung einer bleibenden Identität in Frage, da sich eine solche weder im wahrnehmenden Subjekt, noch im wahrgenommenen Objekt und auch nicht im Wahrnehmungsakt selbst lokalisieren lasse.² Stattdessen lehrte er bei verschiedenen Gelegenheiten, dass anstelle der Seele die fünf *skandhas* (als „Anhäufungen“ oder „Aggregate“ in Deutsche übersetzt) nämlich Körper, Gefühle, Wahrnehmungen, Geist im Sinne von Willensregung oder -tätigkeit und Bewusstsein den Lebensprozess bestimmen.³ Das ganze Erlösungskonzept des Buddhismus beruht auf der Einsicht in die letztlich Unwirklichkeit eines isolierten Ichs als der eigentlichen Quelle des begierdegetriebenen Handelns und damit der Ursache des Leidens.

vertretbaren kleinsten Nenner gebracht: *Zhu e mo zuo, chong shan feng xing*), das bedeutet: „Keine schlechte Handlung begehen und sich ganz dem Guten widmen.“ (Übers. d. Verf. – siehe Zhu 1993, S.223).

¹ *Huainanzi* 1991, S. 140.

² Als der Buddhismus nach China kam, wurde gerade dieser zentrale Aspekt seiner Lehren anfangs missverstanden. Da es keine Idee einer ewigen Seele gab, waren diese ganzen Gedankengebilde neu. So vermischten sich zunächst die brahmanische Auffassung der Existenz eines ewigen Atman mit der buddhistischen Kritik daran in einer Weise, dass der Glaube an Seelenkontinuität als eine buddhistische Lehre erschien. Das ist teilweise bis heute so geblieben. Ein Beispiel ist die falsche Behauptung von Li Yangsheng: „Ebenso glauben Buddhisten an die Notwendigkeit der Unsterblichkeit der menschlichen Seele bis das Nirvana erreicht ist.“ (Li 2020, S. 141).

³ Im Einzelnen werden die fünf Skandhas wie folgt definiert:

1. Der Körper (*rūpa*) bildet den materiellen und körperlichen Aspekt der Dinge,
2. Die Gefühle (*vedanā*) stehen für die Empfindungen, die angenehm, unangenehm oder neutral sein können,
3. die Wahrnehmungen (*saññā*) entsprechen den fünf Sinnesorganen und den geistigen Tätigkeiten, die deren Eindrücke verarbeiten,
4. der Geist bzw. die Willensregungen (*saṅkhāra*) steht für alle aktiven Absichten, Tendenzen und Impulse, alles Streben, ob bewusst oder unterdrückt,
5. das Bewusstsein (*viññāṇa*) schließlich ist der wichtigste Faktor unter diesen fünf, weil alle anderen von ihm abhängen. Das Bewusstsein ist das Empfangsorgan für die Gefühle und Wahrnehmungen. Seine Funktion geht jedoch über die Verarbeitung solcher Reize und Signale weit hinaus, denn es sei auch fähig, in höhere geistige und feinstoffliche Formen und in gewissem Ausmaß auch in das Nirvana einzutauchen.

Was der Daoismus vom Buddhismus nicht übernommen hat, ist die Einschätzung des menschlichen Daseins als Leiden. Zumindest im späten Daoismus wird diese Auffassung ausdrücklich nicht vertreten. Nur bei Zhuangzi gibt es die Vorstellung eines überdrüssig werdens der Welt, die dann zur Entscheidung führt, ihr den Rücken zu kehren. „Wer nach tausend Jahren diese Welt satt hat, geht schließlich den Pfad des Heiligen.“¹ Aber in China sah man das Leben nicht als einen einzigen großen Leidensprozess. Daher thematisierte auch der Daoismus das Ich nicht weiter und produzierte keine großen Theorien über dessen Entstehung, Struktur und Erfahrungshorizonte. Würde man im Leben vor allem eine Leidensgeschichte sehen, hätte die beständige und hartnäckige Suche nach Unsterblichkeit zudem gar keinen Sinn ergeben. Offensichtlich hat man sich im Daoismus nur wenig Gedanken darüber gemacht, dass ein ewiges Leben möglicherweise reizlos und langweilig werden könnte, da es die Kostbarkeit jedes einzelnen Augenblicks nivelliert. Auch dort, wo das Heilsziel als „Rückkehr in das Dao“ formuliert wird, bleibt offen, ob bzw. in welcher Form das einzelne Ich im Dao fortexistiert, bzw. wie sich der Prozess eines möglichen Erlöschens vollzieht.² Was der Buddhismus außerdem nicht beeinflusst hat, ist die daoistische Lehre von der universellen Lebensenergie Qi, die alle Phänomene durchdringt (vergleichbar dem indischen *Prana*, eine dem Buddhismus in dieser Form allerdings unbekannte Auffassung) sowie das große Ziel der Erlangung körperlicher Unsterblichkeit. Dieses wird zwar im Laufe der Jahrhunderte im Sinne von Langlebigkeit modifiziert, aber es gibt keine Anhaltspunkte, dass dieser Wandel auf buddhistische Einflüsse zurückzuführen wäre.

Mit Blick auf die praktische Ethik und alltägliche Lebensweise sind die Schnittmengen zwischen beiden Religionen wiederum relativ groß: Beide lehren eine Ethik der Rücksichtnahme und des Nicht-Verletzens. Einfachheit und Bescheidenheit gelten als Richtschnur eines friedlichen und harmonischen Lebens im Einklang mit der Natur oder dem Lauf des Dao bzw. dem Weltgesetz des Dharma. Daoisten und Buddhisten schätzen die in Zurückgezogenheit lebenden Eremiten und zeigen Toleranz gegenüber anderen Religionen, deren Götter und Heilige sie oft und gerne, zumindest aber widerstandslos, in ihr eigenes Glaubenssystem integrieren.³ Der Daoismus glaubt in puncto ethisch-moralischer Regelsetzung an Laissez-faire. Nach Auffassung des *Daodejing* bringt doch erst die Existenz von Gesetzen und ethischen Codes den Zustand der Gesetzlosigkeit hervor. Gesetze und Institutionen gelten als Ursachen sozialer Probleme, nicht aber als Mittel zu deren Beseitigung. Weil die Natur als vollkommen angesehen wird, so wie sie ist, sei es nicht nötig, dass der Mensch mit den Mitteln der Zivilisation und Technologie eine künstliche Umwelt um sich errichtet und die Natur daraus verdrängt. Wer Winkelmaßen, Richtschnur, Zirkel und Lineal benutzt, um etwas gerade auszurichten, verletze die Natur. Wer mit Strick und Bändern, Leim und Lack etwas in feste Formen fügen will, vergewaltige die Dinge, heißt es im *Daodejing*. Der Anspruch des Menschen, im Kosmos eine besondere Stellung einzunehmen, führt nach daoistischer Ansicht in die wertfreie Natur eine Wertung ein und damit eine Zwecksetzung. Die daraus resultierende Rangordnung der Dinge setze den Menschen in Widerspruch zur prä-existenten kosmischen Harmonie, die auf der

¹ Zit. nach Tian 1999a, S.37 Übers. d. Verf.

² Richard Wilhelm sieht im Daoismus die „Spuren“ des Erlebten in der Erfahrungswelt der Sinne weiter am Wirken: „Im Taoismus [...] ist das Ziel, daß sozusagen die Idee der Person die ‚Spuren‘ der Erlebnisse, in Verklärung erhalten bleiben. Es ist das Licht, das mit dem Leben zu sich selbst zurückkehrt und in unserem Text durch die Goldblume symbolisiert wird.“ (Richard Wilhelm: Texte und Erläuterungen zu: Geheimnis der Goldenen Blüte 1990, S.79f.).

³ Siehe zum Beispiel Wagner 2020, S.59f.

prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Dinge beruhe. Harmonie werde nur in ihrer Konfrontation mit Disharmonie erfahren, beispielsweise durch ein Handeln, das im Widerspruch zur universalen Ordnung steht. Dieses Wechselspiel findet in der chinesischen Polarisierung des Weltprinzips in Yin und Yang seinen Ausdruck. Es handelt sich in der daoistischen Perspektive bei Yin und Yang jedoch um keine eschatologische Polarisierung von Gut und Böse, sondern um komplementäre Teile der Ordnung der Natur.

Als höchsten ethischen Handlungsgrundsatz formuliert das *Daodejing* das Prinzip des Nicht-Handelns (*wu wei*). Gemeint ist allerdings kein bloßes Nicht-Tun, sondern ein Handeln frei von eigenwilligen Bestrebungen im Einklang mit der universalen Welt- und Lebensordnung, wie das Dao sie verkörpert; nur ein solches "Nichtwirkenwollen" fördere die Gemeinschaft. Nach Laozis Ansicht stehen in der bestehenden Gesellschaft die ökonomischen und sozialen Institutionen mit der Naturordnung im Widerspruch.

Ab dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert entwickelt sich der Daoismus zu einer religiösen Gemeinschaft mit einem Schriftkanon, einer Priesterschaft sowie mit eigenen Meditationstechniken und Ritualen. Dies markiert den Übergang des erwähnten philosophischen zu einem religiösen Daoismus.¹ Damit einher geht eine starke Formalisierung der Lehren. Der Ausgangspunkt dieser Transformation - und die nunmehr einsetzende Verehrung von Laozi als Gottheit - sind Berichte über Offenbarungen heiliger Männer, in denen der alte Meister diese aufgefordert haben soll, eine entsprechende Glaubensgemeinschaft zu gründen. Später bilden sich dann magische und volkstümliche Formen der Religionsausübung heraus, zugleich halten alte animistische Vorstellungen Einzug, wobei magische Bestrebungen aus anderen Werken aufgenommen werden, zum Beispiel die Suche nach Bergen, Ländern und Arzneien der Unsterblichkeit, wie sie sich bereits im „Buch von den Bergen und Wassern“ (*Shanhaijing*) finden.² Begründer dieser magischen Richtung des Daoismus ist Ge Hong (283-343), der in seinem Werk *Baopuzi (Der Meister der Schlichtheit)* Alchimie und überlieferte Techniken der Fengshui-Tradition mit dem daoistischen Lehren zusammenführte. Die Alchimie genoss seine besondere Wertschätzung. Mit ihrer Hilfe hoffte er, das Elixier der Unsterblichkeit zu finden. Seine Lehren verbinden Übungen zur Schärfung der Konzentration und zur geistigen Reinigung mit der Einnahme hochkonzentrierter Mischungen aus Gold, Zinnober, Arsen, Realgar und Schwefel. An die Stelle der Akzeptanz der Naturordnung als unabdingbare Grundlage allen Seins und somit auch des Todes als unvermeidlichen Wandlungsprozess tritt die Suche nach einer praktischen Technologie zur Vereinigung mit dem höchsten Dao im Sinne der Erlangung von Eternalität. Unsterblichkeit, so heißt es nun, sei möglich durch die Beherrschung der Elemente, aus denen sich der physische Leib zusammensetzt; wer sie wahrhaft kenne und verstehe, könne auch ihren Verfall verhindern.

Unter anderem bediente man sich einer speziellen respiratorischen Technik, der sogenannten Embryonalatmung (*tai xi*), um die Atemtätigkeit ständig zu verringern. Dabei wurde die Luft möglichst lange angehalten oder so verhalten geatmet, dass der in den Körper gesaugte Luftstrom kaum noch wahrnehmbar war, gleich einem Fötus, der durch die Nabelschnur Sauerstoff aufnimmt. Auf diese Weise glaubte man, im Körper wieder jene ursprünglichen und reinen

¹ Einige Daoisten bezeichnen ihre Lehre auch als die „Lehre vom Heiligen“ (*Xian Xue*) oder den „Pfad des Heiligen“ (*Xian Dao*), siehe zum Beispiel Tian Chengyang 1999b, S.10f.

² Zu solchen animistischen und magischen Anleihen des Daoismus siehe Tang Dachao 2001, S.9ff.; siehe Zhu Yueli 1993, S.14.

Energien zu mobilisieren, die er zum Zeitpunkt der Geburt besessen hatte. Bestimmte sexuelle Praktiken, die in „Partnerübungen“ (*shuangxiu*) vollzogen wurden, sollen die vitalen Energien entfesseln. Dazu dienten unter anderem die Zurückhaltung der Ejakulation beim Mann und die Lenkung der freigesetzten Energien durch die unsichtbaren Kanäle den Rücken hinauf bis zur Spitze des Kopfes.¹

Später kam noch die *Shangqing*-Schule (Schule der höchsten Reinheit) hinzu, die sich spiritistischer Methoden bediente und Verbindungen mit Verstorbenen und anderen Geistwesen aufnehmen wollte. Durch sie wurde der Daoismus um unzählige Beschreibungen des Jenseits und der Himmelswelten bereichert. Sogenannte *Himmelsmeister* verkehren als Mittler zwischen der Götter- und der Menschenwelt. Neben Gebeten nähren sich die Adepten den Gottheiten auch durch Visionen und so kommt es zu mystischen Begegnungen. Da viele Gottheiten im Körper verortet werden, verwischen bald die Grenzen zwischen Mikro- und Makrokosmos. Nach daoistischer Ansicht existieren keine abstrakten Gottheiten, die sich nicht im menschlichen Körper finden. Die Körpergötter (*shenshen*) müssen unbedingt im physischen Leib gehalten werden. Ihr Fortgehen ist identisch mit dem Schwinden der Lebenskräfte und dem Eintritt des Todes.

Ein wichtiger daoistischer Text dieser Zeit ist „Das Buch vom Großen Frieden“ (*Taipingjing*), welches die Summe der daoistischen Anschauungen und Praktiken zusammenfasst.² In dieser und ähnlichen der seinerzeitigen Schriften wird anstelle des Dao vom *Taishang*, dem Allerhöchsten Herrscher gesprochen. Früher als alles Dao sei er der Beherrscher des ursprünglichen Atems (*yuanqi*). Mit diesem Wesen verbindet sich die Vorstellung eines uranfänglichen Ahnherrn des Daoismus, der sich in Gestalt des Laozi verkörpert und auch noch mit einer ganzen Reihe weiterer Namen bedacht wird, wie *Jadekaiser*, *Lord Dao* oder *Himmelsehrwürdiger*.³ Aus dem konkreten Menschen Laozi wird so eine überzeitliche Figur, die in regelmäßigen Abständen in der Welt erscheint, um Katastrophen abzuwenden und die Menschen auf den rechten Pfad zu führen. Mit dieser ausgefeilten Esoterik hatte man sich von den frühen Lehren weit entfernt. Diese waren zwar vielfältig und ließen sich nur schwer systematisieren, aber sie waren durchdrungen von Logik und Rationalität.⁴

Viele Daoisten halten die neuen Ideen und Praktiken jedoch für nichts anderes als eine konsequente Weiterentwicklung. In der Meditationspraxis nimmt jetzt die Visualisierung eine wichtige Rolle ein. In entsprechenden Meditationsanweisungen wird die Loslösung von der vergänglichen Zeit durch einen in tiefer Meditation versunkenen Heiligen ausgedrückt, in dessen Herzen sich ein kleines Kind bildet. Dieser „göttliche Embryo“ wird durch andauernde Versenkung genährt und schwebt schließlich aus der Schädelhöhle in die Höhe. Mitten im Leben reproduziert der Übende den Vorgang des Sterbens, den Übertritt in eine andere Daseinsdimension. Viele Aktivitäten konzentrieren sich auf die Lebensessenz (*jing*), die durch solche Übungen erhalten und weiter verfeinert werden soll. Dabei spielt die erwähnte Rückhaltung dieser Energie beim Geschlechtsverkehr eine zentrale Rolle, mittels derer die männlichen und

¹ Siehe zum Beispiel Schmidt 1988, S.212.

² Zu diesem Werk siehe Tang Dachao 2001, S.42f.

³ Siehe Bauer 2009, S.194; siehe Reiter 2002, S.96ff.

⁴ Siehe Chen 1973, S.24ff.; siehe Clark 1979, S.58ff.

weiblichen Energien in sexuellen Ritualen zusammengeführt werden, eine Praxis, nicht unähnlich dem „linkshändigen“, hinduistischen Tantra. Begleitet sind solche Übungen oft von Visualisierungen, die zum Entstehen einer Gottheit namens „Pfirsichkind“ führen oder in Falle von Einzelübungen den erwähnten geistigen Embryo erzeugen, der dann den physischen Körper hinter sich lassen kann. Das „Geheimnis der Goldenen Blüte“ enthält die Anweisung, im Moment der Auflösung des Seins die ursprüngliche Energie nicht nach außen fließen zu lassen, sondern durch die Kraft der Gedanken zurückzuleiten, so dass sie nach oben dringt, in den „Tiegel des Schöpferischen“. Die zugrundeliegende Philosophie dieser Übung gründet auf der Vorstellung eines Nichtseienden im Seienden, aus dem am Ende des Weges ein Seiendes im Nichtsein wird. Allerdings findet sich auch hier die Vorstellung eines „Lebenselixiers“, das so zu lenken ist, dass es „Herz und Leib“ erfrische.¹

Der Daoismus ist eine sehr vielfältige Religion. Die Beziehungen zum Buddhismus haben sich im Laufe der Jahrhunderte mehrfach gewandelt. Für diese Lerneinheit war daher eine Beschränkung auf einige ausgewählte paradigmatische Qualitäten erforderlich. Eine Gesamtbilanz zu ziehen ist nicht einfach, gab es doch viele Übereinstimmungen, aber nicht weniger Differenzen. Insgesamt lässt sich jedoch sagen, dass der Daoismus von der Etablierung und zunehmenden Verbreitung des Buddhismus in China letztlich sehr profitierte, seine Eigenständigkeit hat er dabei jedenfalls nicht eingebüßt. Beide Religionen waren auf die Unterstützung, zumindest jedoch das Wohlwollen des Kaiserhofes angewiesen. Die staatliche Politik war zu einigen Zeiten mehr dem Buddhismus, zu anderen mehr dem Daoismus zugeneigt.

Was die Größe der Anhängerschaft betrifft, so waren und sind in China die Daoisten den Buddhisten zahlenmäßig stets weit unterlegen. Selbst auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung während der Tang-Zeit und trotz umfänglicher kaiserlicher Protektion gab es in der damaligen Hauptstadt Chang'an im Jahr 722 nur 16 daoistische Tempel, denen 91 buddhistische gegenüberstanden.² Die verfügbaren statistischen Angaben sind sehr unterschiedlich, aber für die Gegenwart beträgt die Zahl der Daoisten in China nur ca. ein Viertel bis ein Sechstel der Buddhisten im Land. Selbst wenn man noch einen großen Teil derjenigen hinzurechnet, die sich zur Volksreligion bekennen, liegen die Zahlen doch deutlich unter der Anhängerschaft des Buddhismus. Obwohl beide Religionen keinen Missionsauftrag vergleichbar dem Christentum kennen, neigte der Buddhismus mit dem Ritual der Zufluchtnahme und einer stärkeren Gemeinschafts- und Ordensbildung doch mehr zum Proselytismus als sein daoistisches Gegenstück.³

¹ Siehe Wilhelm/Jung im „Geheimnis der Goldenen Blüte“ 1999, S. 66ff, 77 u. 93.

² Siehe Robinet 1995, S.264f.

³ Siehe Robinet 1995, S.266.

Literatur

Blofeld, John (1974): Das Geheime und Erhabene. Mystizismus und Magie des Taoismus. München: Barth.

Blofeld, John (1994): Der Taoismus oder die Suche nach Unsterblichkeit. München: Diederichs.

CantongQi – Das Dao der Unsterblichkeit (1997). Erstmals aus dem Chinesischen übersetzt und kommentiert von Richard Bertschinger. Im Vergleich mit dem Original aus dem Englischen von Ingrid Fischer-Schreiber. Frankfurt/Main: Wolfgang Krüger.

Cedzich, Ursula-Angelika (2001): Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China, in: Journal of Chinese Religions, Vol. 29, S.1-68.

Chen, Kenneth (1973): Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton: University Press.

Clart, Philip (2009): Die Religionen Chinas. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Faure, Bernard (1998): Buddhism. Bern, München und Wien.

Geheimnis der Goldenen Blüte (1990). Aus dem Chinesischen von Richard Wilhelm. München: Diederichs.

Girardot, N.J./ Miller, James/ Liu Xiaogan (Hg.) (2001): Daoism and Ecology. Ways within a Cosmic Landscape. Cambridge: Harvard University Press.

Hendrichske, Barbara (2000): Early Daoist Movements, in: Kohn (2000), a.a.O., S.132-164.

Hodus, Lewis (1923/2006): Buddhism and Buddhists in China. Hamburg: Book Jungle.

Huainanzi, in: Thomas Cleary (1991): Das Tao der Politik. Leitlinien für eine neue politische Kultur – das klassische Lehrbuch aus dem alten China. Bern, München und Wien: Barth.

Kaltenmark, Max (1981): Laotzu und der Taoismus (Aus dem Französischen von Manfred Parkert). Frankfurt: Insel.

Kleeman, Terry F. (2002): Ethnic Identity and Daoist Identity in Traditional China, in: Livia Kohn/ Harold D. Roth (Hg.) (2002): Daoist Identity. History, Lineage, and Ritual. Honolulu: University of Hawai'i Press, S.23-38

Kohn, Livia (Hg.) (2000): Daoism Handbook. Leiden, Boston and Köln.

Kohn, Livia/ Kirkland, Russell (2000): Daoism in the Tang, in: Kohn (2000), a.a.O., S.339-383.

Lai, Chi-tim (2001): The Daoist Concept of Central Harmony in the "Scripture of Great Peace": Human Responsibilities for the Maladies of Nature, in: Girardot/Miller/Liu (2001) a.a.O. S. 95-111.

Li Yangsheng (2020): Geschichte des Chinesischen Daoismus. (Ins Deutsche übersetzt von Peter Schulte). Wien: Lit-Verlag.

Liebethal, Walter (1952): Was ist chinesischer Buddhismus, in: Asiatische Studien – Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft, Bd. 6, Heft 1-4, S.116-129.

Maspero, Henri (1981): Taoism and Chinese Religion (translated by Frank A. Kierman Jr.). Amherst: The University of Massachusetts Press.

Mouzi „Lihuolun“ (2022): 牟子理惑论 (2022), in: <https://www.8bei8.com/book/mouzilihuolun.html> (letzter Zugriff: 3.10.2022).

Opitz, Peter-Joachim (1967): Lao-tzu. Die Ordnungsspekulation im Tao-tê-ching. München: List.

Pachow, W. (1980): Chinese Buddhism: Aspects of Interaction and Reinterpretation. Boston: University Press of America.

- Reiter, Florian C. (1986): Die „Einundachtzig Bildtexte zu den Inkarnationen und Wirkungen Lao-chün's“ - Dokumente einer tausendjährigen Polemik in China, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Vol. 136, Bd. 2, Festgabe der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft an die ausländischen Teilnehmer des XXXII International Congress of Asian and North African Studies, S.450-491.
- Reiter, Florian C. (1990): Der Perlenbeutel aus den Drei Höhen (San-tung chu-nang). Arbeitsmaterialien zum Taoismus der frühen T'ang-Zeit. Monographienreihe zur Geschichte, Kultur und Sprache der Völker Ost- und Zentralasiens. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Reiter, Florian C. (2000): Taoismus zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Reiter, Florian C. (2002): Religionen in China – Geschichte, Alltag, Kultur. München: C.H. Beck.
- Robinet, Isabelle (1995): Geschichte des Taoismus (Aus dem Französischen von Stephan Stein). München: Eugen Diederichs.
- Schmidt, Hans-Hermann (1988): Daoismus, in: Roger Goepfer (Hg.) (1988): Das alte China. Geschichte und Kultur des Reiches der Mitte. München: Bertelsmann, S.201-214.
- Shih, Heng-ching (1992): The Syncretism of Chan and Pure Land. New York.
- Tang Dachao (2003): 唐大潮 (2003): 中国道教简史; 北京: 宗教文化出版社.
- Tian Chengyang (1999a): 田城阳 (1999a): 修道入门; 北京: 宗教文化出版社.
- Tian Chengyang (1999b): 田城阳 (1999b): 仙学详述; 北京: 宗教文化出版社.
- Toshiaki Yamanda (2000): The Lingbao School, in: Kohn (2000), a.a.O., S.225-255.
- Wagner, Hans-Günter (2020): Buddhismus in China. Von den Anfängen bis in die Gegenwart. Berlin: Matthes&Seitz.
- Wong, Eva (Hg.) (1998): Die Lehren des Tao. Berlin: Ullstein.
- Xishengjing (2023): 西升经 (2023), in: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=466112&remap=gb> (letzter Zugriff: 17.4.2023).
- Zhu Yueli (1993): 朱樾利 (1993): 道教答问; 北京: 华夏出版社.
- Zhuangzi. Das Buch der daoistischen Weisheit. Aus dem Chinesischen von Viktor Kalinke (2019). Stuttgart: Reclam.
- Zürcher, Erik (1989): Buddhism in China, in: Joseph M Kitagawa/ Mark D.Cummings (Hg.) (1989): Buddhism and Asian History. Religion, History, and Culture. Readings from The Encyclopedia of Religion. New York und London: Macmillian, S.139-149.