

Muhammad Wolfgang G. A. Schmidt



Die Geschichten der Leute vom Westsee

西湖

Chinesische Volkslegenden
aus dem Südosten

民間

故事

Zur psychologischen Motivdeutung
und Heranführung
an die soziokulturellen Grundlagen
Chinas

Mit einem Anhang zu Daoismus
und Psychotherapie
sowie zahlreichen Abbildungen

Titel der chinesischen Originalausgabe, der die hier vorgelegten Texte entnommen wurden: „Xihu Minijian Gushi“, Verlag für Kultur der Provinz Zehjiang, Hangzhou 1985

« 西湖民間故事 »

Zum Inhalt des Buches:

Das vorliegende Werk ist eine Textsammlung chinesischer Volkslegenden mit vielfältigen daoistischen und buddhistischen Motiven, die im Laufe der Zeit Eingang in die Volkskultur der „einfachen Leute“ im alten China, von denen diese Legenden hauptsächlich berichten, fanden und dort in die alltägliche Lebenspraxis eingebunden wurden. Dieser Zuschnitt daoistischer und buddhistischer Lehren auf die alltäglichen Lebensverhältnisse der Bevölkerungsmehrheit beinhaltet aber auch, dass den buddhistischen und daoistischen Lehren viel von ihren ursprünglichen elitären Elementen des spirituellen Strebens nach Selbstaufgabe und Begierdelosigkeit genommen wurde. Denn zunächst konnten sich nur die Angehörigen der sozial besser gestellten Schichten dies wegen der damals nur ihnen vorbehaltenen existentiell-materiellen Grundsicherung „leisten“. Die psychologische Deutung buddhistisch-daoistischer Motive im Umgang mit Phänomenen wie „Angst“, „Aggression“ usw., setzt aber ihre Einbindung in die Lebensverhältnisse einer Bevölkerungsmehrheit quasi voraus, wenn diese einen Sinn in Bezug auf die Anwendung in der alltäglichen Lebenspraxis haben soll. Die in diesem Band enthaltenen Texte eignen u. a. auch sich zum Vorlesen in psychotherapeutischen Gesprächskreisen mit anschließenden Deutungsversuchen in der Gesprächsgruppe. Dazu sind aber ergänzende soziokulturelle Hintergrundinformationen über speziell „chinesische Elemente“ in den vorgelegten Texten erforderlich, die sich vor allem in den beigefügten Anmerkungen finden und eventuelle „Missdeutungen“ durch „Kulturfremde“ vermeiden helfen sollen. Diese Vorgehensweise hat sich in einschlägigen Seminaren, die der Übersetzer und Kommentator mit einer einschlägigen Klientel schon durchgeführt hat, bewährt. Darüber hinaus eignet sich der Band natürlich auch als Einstieg in die chinesische Kultur und Landeskunde auf weniger „kopflastige“ und dafür umso anschaulichere und unterhaltendere Weise. Zahlreiche Abbildungen runden den Inhalt dieses Werkes ab.

Die Abbildung auf dem Titelblatt zeigt den Westsee in Hangzhou mit einem einsamen kleinen Boot und den den Westsee umgebenden Bergen (vgl. Geschichte 1) im Hintergrund.

Foto: Muhammad Schmidt

Inhaltsverzeichnis

Leserhinweise	6
Vorwort	7
Vorbemerkung zur zweiten Auflage	9
Einleitung	11
1 Die glänzende Perle	17
2 Der See des Goldenen Ochsen	22
3 Der Weihrauchkessel aus Stein	26
4 Bai Niangzi	32
<i>Lü Dongbing verkauft Reissklößchen</i>	32
<i>Auf dem Fest des Pfirsich der Unsterblichkeit</i>	34
<i>Der größte und zugleich kleinste Mann</i>	35
<i>Das Drachenbootfest</i>	38
<i>Der Diebstahl von Kräutern der Unsterblichkeit</i>	41
<i>Der Goldberg wird überschwemmt</i>	44
<i>Die goldene Phönixkappe</i>	49
<i>Die Leifung-Pagode stürzt ein</i>	52
5 Kaiser Kangxi und die Schrifttafel	55
6 Der Phönixberg	59
7 König Qian bezwingt die Flut	63
8 Die Bergkuppe, die fliegen konnte	69
9 Die Tiger, die zur Quelle liefen	74
10 Yuchi Gong erbaut einen Tempel	81
Anmerkungen	87
1 Die glänzende Perle	87
2 Der Goldene Ochse	88
3 Der Weihrauchkessel aus Stein	89
4 Bai Niangzi	91
<i>Auf dem Pfirsichfest der Unsterblichkeit</i>	91
<i>Der größte und zugleich kleinste Mann</i>	91
<i>Das Drachenbootfest</i>	92
<i>Der Diebstahl von Kräutern der Unsterblichkeit</i>	93
<i>Der Goldberg wird überschwemmt</i>	95
<i>Die goldene Phönixkappe</i>	97
<i>Die Leifung-Pagode stürzt ein</i>	98
5 Kaiser Kangxi und die Schrifttafel	99
6 Der Phönixberg	102
7 König Qian bezwingt die Flut	103
8 Die Bergkuppe, die fliegen konnte	105
9 Die Tiger, die zur Quelle liefen	106
10 Yuchi Gong erbaut einen Tempel	108
Quellenverzeichnis	111
Bei der Übersetzung benutzte Hilfsmittel	112
Historische Notiz zur Stadt Hangzhou und dem Westsee	114
Nachwort zu den Geschichten in diesem Band	116
Publikationsliste	118
Teil 2 Überlegungen zu Daoismus und Psychotherapie	123
„Seelenhaltungen“ im chinesischen Kulturkreis	125
Westliches und Fernöstliches in der Psychotherapie	147
Benutzte Literatur zu Teil II	173

1

Die glänzende Perle

Die nachfolgende Geschichte geht auf Überlieferungen der mündlichen Volksliteratur in der Gegend um den Westsee zurück. Der Westsee ist eine der landschaftlich schönsten Gegenden Chinas, und oft kamen die Kaiser aus Peking im tristen Norden auf eine der zahlreichen kleinen Inseln im Westsee, um sich hier zu erholen und sich an der lieblichen Landschaft zu erfreuen. Die Geschichte zeigt eine eindeutige daoistische Vorstellungswelt und deren Motive. Der Daoismus ist in seiner volkstümlichen Ausprägung eine Religion mit unzähligen himmlischen Wesen, die im Himmel beheimatet und unsterblich sind. Dieser Glaube, in dem der Gedanke der Unsterblichkeit eine wesentliche Rolle spielte, war im einfachen Volk seit Jahrhunderten tief verwurzelt. Dieser Volksglaube stellte darüber hinaus auch den religiösen Überbau für die zahlreichen Bauernaufstände im alten China dar, die regelmäßig zum Untergang einer Dynastie führten und sich gegen eine Herrschaft von oben richteten, die das Mandat des Himmels durch Verlassen des Pfads der Tugend verloren hatte und für die einfache Bevölkerung ihren konkreten Ausdruck in sozialer Unterdrückung und Ausbeutung fand.

In alter Zeit lebte einst ein schneeweißer, hell leuchtender Jadedrache* in einer Felsenhöhle an der östlichen Seite des Himmelsflusses. In einem Wald an der westlichen Seite des Himmelsflusses lebte eine buntscheckige farbenprächtige Goldphönix*.

Drache* und Phönix* waren Nachbarn. Jeden Morgen kam der Drache aus seiner Felsenhöhle hervorgekrochen, und die Phönix kam aus ihrem Wald herausgeflogen. Sie kamen, um einander zu treffen und erst später wieder auseinander zu gehen, wo dann jeder von beiden seinen eigenen Geschäften nachgehen würde. Eines Tages flog der eine am Himmel, während der andere den Himmelsfluss entlang schwamm. Und keiner von ihnen bemerkte, dass sie plötzlich auf einer himmlischen Insel angekommen waren. Auf dieser Himmelsinsel* entdeckten sie einen leuchtend weißen Stein, an dem die Phönix großen Gefallen fand, und so sagte sie zum Drachen:

„Sieh mal, Drache, wie schön dieser Stein ist!“

Auch dem Drachen gefiel dieser Stein sehr, und so sagte er zur Phönix:

„Phönix, lass uns diesen Stein doch kerben und abschaben und daraus eine Perle machen.“

Die Phönix war einverstanden, und so machten sich beide an die Arbeit. Der Drache benutzte Melonensamen zum Abschaben, während sich die Phönix ihres Schnabels bediente. Und so verging Tag um Tag und Jahr um Jahr, bis es den beiden gelang, diesen wunderschönen Stein zu einer kugel-

runden Perle umzuschaben und zu polieren. Voller Tatendrang flog die Phönix auf den Himmelsberg, um mit ihrem Schnabel viele Tauperlen herbeizuschaffen, die sie auf den Stein fallen ließ. Und voller Eifer schwamm der Drache im Himmelsfluss umher, um viel klares Wasser aufzusaugen und den Stein damit zu bespritzen. So ließen sie die Tauperlen fallen und bespritzten den Stein mit Wasser. . . Und so wurde aus dem Stein langsam eine hell leuchtende, glänzende Perle.

Seitdem waren Jadedrache und Phönix ständig beisammen, und beide hüteten die Perle wie ihren Augapfel. Der Jadedrache mochte aus diesem Grunde auch nicht in seine Wohnung in der Felsenhöhle an der östlichen Seite des Himmelssees zurückkehren, und auch die Phönix dachte nicht daran, in ihren Wald auf der westlichen Seite des Himmelssees zurückzufliegen. So ergab es sich denn, dass beide auf der Himmelsinsel* blieben und da wohnten und die Perle hüteten.



Westseeufer.

Hangzhou.

*Foto:
Muhammad Schmidt*

Ja, diese Perle war wirklich ein wahres Kleinod, ihr glitzernder Schein leuchtete hier und dort und überall! Und wo immer sie leuchtete, da wurden die Bäume grün und die Blumen blühten auf; die Berge schimmerten in ihrem

Glanz und das Wasser wurde leuchtend klar, während in den Tälern die Ernte prächtig gedieh. An einem solchen Tag trat die Kaiserinmutter* durch das Palasttor hinaus und erblickte mit einem Mal diese so prächtig leuchtende und schillernde Perle. Und unter allen Umständen wollte sie nun diese Perle in ihren Besitz bringen, um sie ganz allein für sich zu haben. Als es fast Nacht geworden war, befahl sie den Heerscharen des Himmels, die Zeit, zu der Jadedrache und Phönix schliefen, zu nutzen, und die Perle leise und heimlich zu stehlen. Als die Königinmutter nun so in den Besitz der Perle gelangt war, wollte sie diese ganz allein für sich behalten, und niemand sollte sie sehen. Hastig machte sie sich daran, die Perle im Inneren des Himmelspalastes* zu verbergen. Die Perle wurde hinter neun schweren, nacheinander angebrachten Türen, die durch neun Bolzen gesichert waren, verborgen.

Als Jadedrache und Phönix aus ihrem Schlaf erwachten, stellten sie mit Schrecken fest, dass die Perle verschwunden war. Entsetzt und voller Verzweiflung suchten sie alles ab: jede Felsenhöhle des Himmelsflusses durchstöberte der Drache, fand sie aber nicht. Die Phönix flog zum Himmelsberg hinauf und suchte ebenfalls alles ab, fand aber die Perle ebenfalls nicht. Natürlich waren beide sehr traurig; aber sie gaben die Hoffnung nicht auf, durch ständiges Suchen Tag und Nacht ihre so heißgeliebte Perle wiederzufinden.

Nun begab es sich, dass die Kaiserinmutter ihren Geburtstag beging, und aus allen Richtungen kamen die Himmlischen Wesen* zu ihr in den Himmelspalast, um ihr zu huldigen und zum Geburtstag zu gratulieren. Die Kaiserin richtete ein prunkvolles Bankett mit einer Pfirsichmahlzeit aus, deren Verzehr zu ewigem Leben und damit zur Unsterblichkeit führte und lud viele Gäste dazu ein. Die Himmlischen Wesen tranken nun gerade von dem lieblich mundenden Wein und aßen von den Pfirsichen, als mit schrill ertönder Stimme die Gratulationscour für die Kaiserinmutter angekündigt wurde:

„Glück sei Euch beschieden wie den Meeren des Ostens und ein langes Leben wie den Bergen des Südens.“

Die Kaiserinmutter nahm die Huldigung wohlwollend entgegen und fühlte sich davon sehr angetan. Und sie fühlte sich so geschmeichelt, dass sie zu den Himmlischen Wesen gewandt sprach:

„Alles, was unsterblich ist, währt ewig; ich bitte alle, eine wahrlich prächtige und kostbare Perle betrachten zu wollen, deren ihresgleichen auch im Himmel wahrlich nur schwer zu finden ist und auf der Erde überhaupt nicht gesucht werden kann.“

Während sie so sprach, zog sie unter ihrer Robe neun Schlüssel für die neun Türen hervor und ließ aus dem Palastinneren die Perle hervorholen, auf ein goldenes Tablett legen, das in die Mitte des Bankettsaals getragen wurde. Und in der Tat konnten auch die Himmlischen Wesen sehen, wie die Perle leuchtete und glänzte; alle drückten rückhaltlos ihr Staunen und Entzücken darüber aus und waren des Lobes voll. Zu dieser Zeit waren Jadedrache und Phönix immer noch auf der Suche nach ihrer Perle. Und plötzlich nahm die Phönix einen leuchtenden Schein wahr, der von der Perle ausging, und eilends rief sie den Drachen herbei:

„Jadedrache, Jadedrache, komm und sieh mal! Ist dies dort nicht ein Lichtschein unserer Perle?“

Der Jadedrache kam aus seiner Felsenhöhle am Himmelsfluss hervor, sah sich mehrere Male um und sagte dann:

„Sicher, das ist unsere Perle; schnell, schnell, lass uns hingehen und sie wieder zurückholen!“

Sogleich machten sich Jadedrache und Phönix auf den Weg, folgten dem Lichtschein der Perle und gelangten so zum Himmelspalast der Kaiserinmutter, wo die Himmlischen Wesen gerade ihre Köpfe ausstreckten, die Perle bewunderten und dabei waren, ob ihrer Pracht in Verzückung zu geraten. Jadedrache, der zuerst ankam, rief:

„Diese Perle gehört uns!“

Und auch die Phönix rief:

„Ja, diese Perle gehört uns!“

Die Kaiserinmutter geriet angesichts des Erscheinens von Jadedrache und Phönix in Rage, und zornentbrannt rief sie aus:

„Wie kann man nur so einen Unsinn reden und derartiges behaupten! Ich bin die Mutter des Erhabenen Kaisers, und folglich gehören alle Schätze des Himmels auch mir!“

Jadedrache und Phönix waren verärgert, als sie dies hörten, und zur Kaiserinmutter gewandt sagten sie:

*Traditionelle
Familiensiedlung
am Westsee.*

Hangzhou.

*Foto:
Muhammad Schmidt*



„Diese Perle ist weder im Himmels- noch im Erdreich entstanden, denn wir beide waren es, die in ständiger, unaufhörlich harter Arbeit Tag für Tag und Jahr für Jahr aus einem Stein diese Perle gemacht haben!“

Die Kaiserinmutter überkam ein Gefühl der Scham und des Ärgers, als sie dies hörte. Sie streckte ihre Hand nach dem Goldtablett aus, auf dem die Perle lag, um einem Zugriff durch Jadedrache und Phönix zuvorzukommen. Mit schriller Stimme rief sie die Heerscharen des Himmels herbei, um Jade-

drache und Phönix hinauswerfen zu lassen. Stumm blickte die Phönix die Kaiserinmutter an, und ohne sich weiter mit ihr herumzustreiten, warf sie sich auf die Perle, um sie zu ergreifen; auch der Jadedrache blickte nur stumm die Kaiserinmutter an, ohne weiter mit ihr streiten zu wollen und bemächtigte sich der Perle. Und so umklammerten alle drei Händepaare das Tablett, und keiner war bereit, es loszulassen. Jeder zog das Tablett nun zu sich heran, das Tablett geriet ins Schütteln, und die Perle rollte herunter, fiel die Stufen des Himmels hinab und gelangte so vom Himmel auf die Erde. Jadedrache und Phönix sahen die Perle hinunterfallen und fürchteten, dass sie dabei zerbrechen würde. So spurteten sie hinterher, um sie festzuhalten.

Während der Jadedrache flog, folgte die Phönix tänzelnd hinterher – einmal vorwärts, dann rückwärts, dann nach rechts und sich nach links bewegend – hielten sie die Perle fest, die immer weiter durch die Luft in Richtung Erde hinabfiel. Als die Perle auf die Erde gefallen war, verwandelte sie sich urplötzlich in den kristallklaren, bläulich-grün schimmernden Westsee*. Der Jadedrache wollte seine geliebte Perle nicht so einfach fahren lassen und verwandelte sich in einen prächtigen Drachenberg, um die Perle zu schützen.

Auch die Phönix wollte die Perle nicht aufgeben, und so verwandelte sie sich in den Phönixberg mit sattem Grün, um die Perle zu schützen.

Seitdem liegen Jadedrache und Phönix einträchtig beieinander seitlich des Westsees. Und bis heute kursiert in Hangzhou* noch dieser alte Liedreim:



*„Xihu mingzhu tian jiang
long fei feng wu dao qiantang.“**
(Die Perle Westsee vom Himmel fiel
der Jadedrache flog
und die Phönix tänzelte zum
Kupferteichfluss.*)

*Ein in Stein
gemeißelter Araht
in einer Felsgrotte
(Hintergrund) sowie
ein weiterer Araht
im Bildvordergrund
(unten rechts).*

*Berghang auf dem
Weg zum Lingyin-
tempel.*

Hangzhou.

*Foto:
Muhammad Schmidt*

Anmerkungen

1 DIE GLÄNZENDE PERLE

Drache: ein sagenhaftes, übernatürliches Tier mit langen, schuppenartigem Körper, Hörnern und Füßen. Es kann kriechen, fliegen, schwimmen und sogar Regen fallen lassen – zumindest in der chinesischen Volkslegende.

Hangzhou: alte Kaiserstadt mit reichem kulturellem Erbe, die in der heutigen Provinz Zhejiang gelegen und gleichzeitig Sitz der Provinzregierung mit rund 1,5 Millionen Einwohnern ist. Hangzhou war ein beliebter Sommerresidenzort der Kaiser im alten China.

Himmelsinsel, -palast, -wesen: Im Originaltext heißt es eigentlich immer „unsterblich“ an Stelle von „Himmel“. Jedoch ist mit dem Gedanken der Unsterblichkeit im Daoismus die Himmelsvorstellung untrennbar verbunden, so dass es sich eigentlich in diesem Zusammenhang quasi um Synonyme handelt. Da die Himmelsvorstellung dem westlichen Leser schon aus den Vorstellungen des Christentums mit den Engeln bekannt sein dürfte, wurde hier der Einfachheit halber mit „Himmel“ übersetzt: Im daoistischen Volksglauben handelt es sich um Orte und Personen mit dem Merkmal der Unsterblichkeit, die fernab von der Erde im Himmelsreich angesiedelt sind.

Kaiserinmutter: In dieser Volkslegende erscheint sie als habgieriges, hinterhältiges und egozentrisches Wesen – eine Vorstellung, wie sie das einfache Volk im alten China oft von unpopulären Herrschern hatte und sich schließlich auch im Volksmythos niedergeschlagen hat.

Kupferfluss: chines.: QIANTANGJIANG ----> QIANTANG.

Phönix: sagenhafter König aller Vögel. Hat lange, buschige und farbenprächtige Schwanzfedern. Schon in der klassischen Literatur wird mit dem Bild der Phönix die Vorstellung von einem tugendhaften Menschen verbunden.

Qiantang: Name eines Flusses in der Bucht von Hangzhou.

Westsee: nahe dem Stadtzentrum Hangzhous gelegen mit mehreren kleinen Inseln, auf denen die Sommerpavillons der einstigen chinesischen Kaiser umgeben von Lustgärten angelegt sind. Der Westsee wird an seinen Ufern von sich lang ziehenden Parkanlagen gesäumt und ist in der weiteren Umgebung von Bergen und Hügeln umgeben. Sicher ist die Gegend um den Westsee eine der landschaftlich schönsten Gegenden Chinas, obwohl sich gerade in den letzten Jahren auch hier die Probleme der Umweltverschmutzung immer wieder bemerkbar gemacht haben.

Publikationsliste

Prof. Dr. Muhammad Wolfgang G.A. Schmidt

- 1981.** „Zur Entwicklung einer fachspezifischen Terminologie in den Sprachen der Dritten Welt“. Dargestellt am Beispiel des Chinesischen und des Kiswahili. Magisterarbeit FU Berlin 1981.
- 1986.** „Kopulasätze des Deutschen und ihre Wiedergabe im Chinesischen“. Eine kontrastive Analyse aus valenztheoretischer Sicht. Dissertation FU Berlin, Frankfurt am Main 1986.
- 1990 a.** „Einführung in die koreanische Schrift“. Mit einem sprach- und landeskundlichen Abriss. Hamburg 1990 a.
- 1990 b.** „Einführung in die chinesische Schrift- und Zeichenkunde“. Hamburg 1990 b (2., verbesserte und erweiterte Auflage, Hamburg 1996).
- 1991.** „Daoismus und Traditionelle Chinesische Medizin“ in NATURHEILPRAXIS, 7/91, München 1991, S. 723 – 727.
- 1992.** „Die alte Heilkunst der Chinesen“. Ihre Kultur und Anwendung. Freiburg 1992.
- 1994.** „Auf dem PC Chinesisch schreiben und drucken“. Eine Einführung in die Eingabeverfahren der chinesischen Textverarbeitung. Mit einer Begleitdiskette. Stuttgart 1994.
- 1995.** „Handbuch der chinesischen Heilkunst“. Von Akupunktur bis Zungendiagnostik. Berlin 1995
- 1996 a.** „Kontrastive Grammatikanalyse und Valenztheorie“ – Teil I: Eine Einführung in Konzeption und Methode an Hand des Deutschen und des Koreanischen – Teil II: Probleme der deutschkoreanischen Verbsyntaz. Eine kontrastive Analyse aus valenztheoretischer Sicht. Deutsche Hochschulschriften (DHS) 2431, Egelsbach 1996 a.
- 1996 b.** „Kopulasätze des Deutschen und ihre Wiedergabe im Chinesischen“. Eine kontrastive Analyse aus valenztheoretischer Sicht. DHS 2377, Egelsbach 1996 b (= 2. Auflage von 1986)

- 1996 c.** „Grammatische Grundmuster der modernen chinesischen Umgangssprache und Kontrastanalyse Chinesisch – Deutsch“. Unter Einbezug valenztheoretischer Fragestellungen und mit kontrastiven und methodischen Handreichungen für den Unterricht von Chinesisch und Deutsch als Fremdsprache. DHS 2378, Egelsbach 1996 c.
- 1996 c.** (= Habilitationsschrift Bochum 1990)
- 1997 a.** „Grundzüge einer kontrastiven Valenzgrammatik für den Fremdsprachenunterricht“. Deskriptive, sprachtypologische und curriculare Aspekte am Beispiel des Deutschen, Koreanischen und Chinesischen, DHS 2378, Egelsbach 1997 a.
- 1997 b.** „Handbuch der wichtigsten Grundzeichen der chinesischen und sinokoreanischen Schrift“. 1476 Kurzzeichenform in Schreibung, Aussprache, Bedeutung und ihren Radikalen. Mit Langzeichen und sinokoreanischem Zeichenindex und vielen schriftetymologischen und sonstigen schriftkundlichen Hinweisen. DHS 2467, Egelsbach 1997 b.
- 1997 c.** „Texte der daoistischen und medizinischen Klassiker Chinas“: Der Tao TeKing, der Gesamttext des Klassikers des Gelben Kaisers zur Inneren Medizin (Huangdi Neijing Suwen) und Schriftrolle 6 und 7 des Handbuches zur Akupunktur und (Zhenjiu Dacheng) von 1601. Teil I – III. Aus dem Chinesischen übersetzt, eingeleitet und kommentiert. Studienausgabe. DHS 2431, Egelsbach 1997 c.
- 1998 a.** „Der Klassiker des Gelben Kaisers zur Inneren Medizin“. Das Grundbuch chinesischen Heilwissens. 3. Aufl., Freiburg 1998 a (1996, 1993 jeweils 2. und 1. Aufl.).
- 1998 b.** „Lingshu oder Wundersame Türangel im Klassiker des Gelben Kaisers zur Inneren Medizin“ („Huangdi Neijing Lingshu“). Der älteste Therapieklassiker zur Traditionellen Chinesischen Medizin. Vollständig aus dem Klassischen Urtext. Übertragen, mit Einleitung und Kommentar. Bd. I – II. Studienausgabe mit Schriftzeichenindex und Registerteil. DHS 2543, Egelsbach 1998 b.
- 1999 a.** „SEELE ist nur ein Wort“. Eine vergleichende Studie zum Seelenverständnis, Menschenbild und zur Soziokultur im westlichen, islamischen und chinesischen Kulturkreis. Frankfurt (Oder) 1999 a.

- 1999 b.** „Nanjing oder die Einundachtzig Fragen im Klassiker des Gelben Kaisers zur Inneren Medizin“. Nachträge zu den Suwen- und Lingshu-Teilen im Gelben-Kaiser-Klassiker-Kanon zur Inneren Medizin. Aus dem chinesischen Urtext übertragen mit Einleitung und Kommentar, Schriftzeichenindex und Registerteil. Frankfurt (Oder) 1999 b.
- 1999 c.** „Die Geschichte der Leute vom Westsee“. Zur psychologischen Motivdeutung und Heranführung an die soziokulturellen Grundlagen Chinas. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert. Mit zahlreichen Fotos. Frankfurt (Oder) 1999 c.
- 1999 d.** „Einführung in die Sinolinguistik“. Ein Lehr- und Arbeitsbuch zur grammatischen Kontrastanalyse Chinesisch – Deutsch. Mit einer Einführung in den Unterricht von Chinesisch als Fremdsprache. Mit Übungsteil und vielen Unterrichtsbeispielen. Frankfurt (Oder) 1999 d. (= 2., verbesserte und erweiterte Aufl. von 1996 c).
- 1999 e.** „Die 1476 wichtigsten Zeichen der chinesischen und sino-koreanischen Schrift“. Mit Angaben zur Aussprache, Bedeutung, ihren Radikalen und ihrer Schreibung. Frankfurt (Oder) 1999 e (= 2., überarbeitete und erweiterte Auflage von 1997b).
- 2001 a.** „Islam and Its Theology“ (Der Islam und seine Theologie). Einführende Vorlesungsreihe. Nations University. Postgraduierten- Programm für den Master of Religious Studies, Fachschwerpunkt Vergleichende Religionswissenschaft Kurs-Nr. MRS 717).
- 2001 b.** „Der Klassiker des Gelben Kaisers zur Inneren Medizin“. Die drei Teile Suwen, Lingshu und Nanjing in deutscher Übersetzung. Mit Einleitung, textkritischem Kommentar und vielen Indices (Registern). CD-ROM-Ausgabe. BA-COPA-Verlag Linz / Österreich 2001.
- 2002 a.** „Islam and Christianity“ (Islam und Christentum). Theologie, gesellschaftliche Wirklichkeit im Vergleich, Kommunikationsstrategien mit Muslimen im interreligiösen Dialog, textkritische Einführung in die schriftlichen Quellen des Islam. Vorlesungsreihe. Nations University. Postgraduierten-Programm für den Master of Religious Studies, Fachschwerpunkt Vergleichende Religionswissenschaft (Kurs-Nr. MRS 718).
- 2002 b.** „Christen im Gespräch mit dem Islam“. Eine Handreichung. Mit drei Fachartikeln: „Das Verständnis von Gott in der Bibel und im Koran“, „Jesus in der Bibel und im Koran“, „Christen und Muslime“. In: „Das Feste Fundament“. Zeitschrift für neutestamentliches Christentum. Sonderausgabe Nr. 9. / Februar 2002.

- 2002 c.** (Hrsg). „Islam Study Set“. Quellenforschungsmaterial zu den verschiedenen Fachbereichen der Islamwissenschaften. CD-ROM-Ausgabe und Floppy-Disk mit Vorlesungen zum Islam (vgl. 2001 a, 2002 a) sowie Benutzerhandbuch. Verlag MJB & Mehr, Köln 2002.
- 2002 d.** „Introduction to Biblical Hebrew“ (Einführung in das Biblische Hebräisch). Kurs. Nations University. Postgraduierten-Programm für den Master of Religious Studies, Fachschwerpunkt Biblical Foundations (Kurs-Nr. MRS 081).
- 2002 e.** „Intoduction to Biblical Greek“ (Einführung in das Biblische Griechisch). Kurs. Nations University. Postgraduierten-Programm für den Master of Religious Studies, Fachschwerpunkt Biblical Foundations (Kurs-Nr. MRS 091).
- 2003 a.** „The Art and Power of Preaching God’s Word“. Homiletics. Kurs. Nations University. Bachelor-Kurs. Fachschwerpunkt Praktische Theologie (Kurs-Nr. BRS 237).
- 2003 b.** „Der Klassiker des Gelben Kaisers zur Inneren Medizin“. Gesamt-Printausgabe der drei Teile Suwen, Lingshu und Nanjing. viademica.verlag berlin 2003.
- 2003 c.** „Die Heiligen Krieger des Islam – wer sind sie und was wollen sie?“ Auf Motivsuche aus der Weltsicht des Islam. BERLIN TIMES Nr. 01 / 2003. viademica.verlag berlin.
- 2004 a.** „Islam Studies Library“. Digital Books and Software for Educationand Research. CD-ROM. viademica.verlag berlin 2004
- 2004 b.** „Der Klassiker des Gelben Kaisers zur Inneren Medizin“. Multimediales Studien- und Recherchetool auf CD-ROM. viademica.verlag berlin 2004
- 2004 c.** „Die Medizin des Gelben Kaisers“. Tradition und Inhalte der chinesischen Heilkunde. BERLIN TIMES Nr. 02 / 2004. viademica.verlag berlin 2004.
- 2004 d.** „Teaching English as a Second Language“. Vorlesungsreihe, Reader und zusätzliche Materialien des International Faith Theological Seminary (Lehrmaterial für die Ausbildung zum Englischlehrer mit amerikanischem Diplom- und Magisterabschluss. CD-ROM. Burlington / USA 2004.
- 2004 e.** „Training for Ministry in the 21st Century“. CD-ROM mit kompletten Studienplänen und -materialien des International Faith Theological Seminary. Burlington 2004 & viademica.verlag 2004.

Teil II

Überlegungen zu Daoismus und Psychotherapie

„Seelenhaltungen“
im chinesischen Kulturkreis

Westliches und Fernöstliches in der
Psychotherapie

山 水
秀 明

Klare Wasser, schimmernde Berge

*Pinsel kalligrafie
des Autors nach einer traditionellen Vorlage*



Das Gongfu als Kampfsport hat sich aus den ursprünglichen Atemtechniken der alten Daoisten entwickelt. Die Abbildung deutet eine eher popularisierte und vulgär anmutende Variante des Gongfu an.

„Seelenhaltungen“ im chinesischen Kulturkreis

1. Vorüberlegungen

Der Begriff der „Seelenhaltung“ ist in der Tradierung chinesischen Denkens ein Seelenverständnis, wie wir es im abendländischen und islamischen Kulturkreis nicht vorfinden. Primär geht es hierbei darum, dass ein allgemeines Begriffskonzept von „Geist/Seele“ in Sprache und Vorstellungswelt einer Kulturgemeinschaft tatsächlich existiert, nicht darum, wie ein solches inhaltlich im einzelnen ausgestaltet sein mag. Wichtig für ein solches Begriffsverständnis ist dabei seine bereits hinreichend „vergeistigte“ Eigenschaft, wodurch es sich von der Beladenheit mit früheren okkulten Vorstellungen abhebt.

Die „Befreiung“ und „Freiheit“ eines solchen vergeistigten Seelenkonzepts stellt aber methodisch die notwendige Voraussetzung und Ausgangsbasis für einen von religiös-philosophischen Tradierungen befreiten Seelenbegriff dar, der primär von seiner naturwissenschaftlich fundierten Grundlegung (neurobiologische Abläufe im Gehirn) ausgeht, dabei seine Gebundenheit an organische Materie deutlich macht und so die enge, untrennbare Verflochtenheit von körperlicher Materie und geistig-seelischen Innenleben im Sinne eines ganzheitlichen Menschenbildes vergegenwärtigt.

Eigentlich müsste also ein hinreichend interdisziplinär vernetztes und medizinisch fundiertes Menschenbild mindestens drei gleichberechtigte Betrachtungsebenen in sich vereinigen:

- a) die naturwissenschaftliche (materiell-organische Aspekte des geistig-seelischen Innenlebens eines ganzheitlichen Menschen);
- b) die Abläufe des geistig-seelischen Innenlebens im einzelnen selbst in ihren psychischen Auswirkungen auf die Persönlichkeitsstruktur und das daraus resultierende Verhalten eines ganzheitlichen Menschen (Einzelfallbezogene psychotherapeutische Klinik mit Diagnose, Anamnese und Therapie);
- c) Mechanismen der Lebensumwelt (Gesellschaft, Kultur), die ein solch geistig-seelisches Innenleben in seinen Auswirkungen auf das Verhalten des ganzheitlichen Menschen mit prägen und beeinflussen können (komplementär zu gewissen genetischen Anlagen).

Ein solcherart mindestens dreifach fundiertes Menschenbild ist zum Beispiel für Psychologen und Psychotherapeuten nicht unbedingt neu, da solche grundsätzlichen Zusammenhänge ja schon lange vermutet wurden.¹ Auffällig bei einem solchen Menschenbild ist nun, dass hierbei die Aspekte des traditionell religiös-philosophischen Vorverständnisses von „Seele“ zumindest im Abendland hier a priori keine große Rolle mehr spielen. Wenn dem so ist, so reflektiert dies den Tatbestand der weitgehend säkularisierten Haltung in der westlichen Gesellschaft und das Bemühen um eine möglichst „ideologiefreie“, wissenschaftlich begründete Sichtweise im Verständnis des komplexen geistig-seelischen Innenlebens einer menschlichen Persönlichkeit.

An diesem Punkt gelangen wir nun zu einer terminologischen Abgrenzung: Ein wie auch immer inhaltlich religiös-philosophisch vorgeprägtes Verständnis von Seele wollen wir nunmehr einfach mit „Seelenverständnis“ umschreiben. Den Terminus „Psychebegriff“ verwenden wir für einen Verständnisansatz, der mindestens dreifach ist und die naturwissenschaftliche, psychologische (im engeren Sinne) und soziokulturelle Betrachtungsebene von Haltungen des geistig-seelischen Innenlebens einer ganzheitlich verstandenen menschlichen Persönlichkeit umschreibt.²

¹⁾ Davon unabhängig weist auch der gesunde Menschenverstand des Laien mit einiger Lebenserfahrung u. a. darauf hin.

²⁾ „Seelenverständnis“ würde damit den in der Einleitung benutzten „prämaterialistischen“ Begriff abdecken, „Psychebegriff“ den „materialistischen“ Ansatz, wie wir ihn dort hilfsweise erst einmal formuliert haben.

Um die traditionelle chinesische Sichtweise von den Seelenhaltungen einer ganzheitlichen menschlichen Persönlichkeit geht es denn auch in diesem Kapitel.

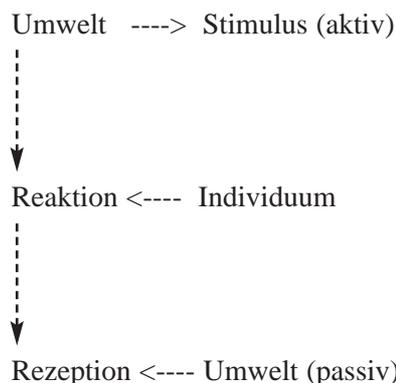
In der Betrachtung der hierzu vorzutragenden Einzelheiten wird man dabei immer wieder unweigerlich feststellen müssen, dass es hier mindestens zwei der für den Psychebegriff oben angeführten Betrachtungsebenen sind, die hier – eher implizit – eine Rolle spielen: nämlich die der Abläufe des geistig-seelischen Innenlebens der menschlichen Persönlichkeit selbst (vgl. b) und das eigentliche Lebensumfeld des Menschen, in dem ein derart gesteuertes Verhalten stattfindet und seinerseits ein solches Verhalten in seiner inhaltlichen Ausrichtung mit stimuliert.

Die naturwissenschaftliche Perspektive (vgl. a) entfällt, da erstens zu der Zeit, aus der die Traditionen einer solchen chinesischen Sichtweise stammen, noch nicht bekannt waren. Zweitens ist dieser chinesische Ansatz in sich aber auch philosophisch tradiert, jedoch mit folgenden wichtigen Unterschieden zur bereits dargestellten Tradierung in Abendland und Islam:

1. Es wird hier kein vergeistigtes Seelen- und Geistkonzept auf begrifflicher / terminologischer Ebene vorausgesetzt.
2. Beschrieben werden irdische Seelenhaltungen im Hier und Jetzt, das transzendente geistliche Verhältnis der menschlichen Persönlichkeit zu einem ihr übergeordneten Schöpfergott spielt hier keine Rolle (zumindest was die frühdaoistische Lehrtradition, wie sie vor allem im „Daodejing“, auf das wir uns hier vorzugsweise beziehen, angeht).
3. Da solche Seelenhaltungen im Hier und Jetzt beschrieben werden, spielt natürlich dabei das konkrete gesellschaftliche Lebensumfeld der jeweiligen menschlichen Persönlichkeit eine Rolle, in dem sich solche Seelenhaltungen einerseits konkret äußern und vollziehen, aber auch möglicherweise mit seinen Auswirkungen auf dieses Umfeld selbst. Denn ein solches Umfeld stimuliert auch solche Seelenhaltungen und beeinflusst sie damit.

Damit fällt einem solchen Lebensumfeld einmal eine passive, rezipierende sowie eine aktive, stimulierende Rolle zu. Beide Komponenten stehen offensichtlich in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander. So wird zum Beispiel der Angstzustand im Gefühlsleben eines Lebewesens einerseits durch bestimmte Umwelteinflüsse in einer konkreten Lebenssituation stimuliert, also hervorgerufen. Dieser aktive Stimulus käme dann folgerichtig in einem darauf abgestellten Verhalten des Individuums zum Ausdruck (Reaktion), wobei letzteres wieder auf die Lebensgemeinschaft der übrigen Individuen, mit dem das vom Angstzustand betroffene Individuum zusammenlebt, zurückwirkt, also von dort rezipiert wird.

Ohne hier einem behavioristischen Ansatz notwendigerweise das Wort reden zu wollen, läge – abstrakt formuliert – einem solchen Vorgang etwa folgendes Ablaufschema zugrunde:



Durch diese inhaltlichen Besonderheiten hebt sich das philosophisch tradierte chinesische Sichtfeld von der philosophischen Tradierung im abendländischen und islamischen Kulturkreis entsprechend ab. Diese chinesische Lehre von den Seelenhaltungen der menschlichen Persönlichkeit ist am umfassendsten und geistesgeschichtlich am frühesten in dem frühdaoistischen Klassiker des *Laozi Daodejing* formuliert worden, auf das wir deshalb unsere inhaltliche Skizze einer solchen Lehre auch vorzugsweise stützen wollen.³

In diesem für uns wichtigen Quelltext wird uns die chinesische „Seelenhaltungslehre“ inhaltlich präsentiert mit dem Blick auf das aktiv und passiv interagierende praktische Lebensumfeld der menschlichen Persönlichkeit. Die vor allem in ihrem geistigen Überbau von frühdaoistischen Ansätzen beeinflusste TCM hat wesentliche Inhalte dieser Seelenhaltungslehre auch auf das traditionelle Medizinverständnis übertragen und darauf aufbauend auch bestimmte Therapieansätze entwickelt.

Das spezifische soziokulturelle Umfeld einer Kultur wirkt bis zu einem gewissen Grade auch auf die Sozialisationsbedingungen eines Individuums im einzelnen aus, die es zu einer entwickelten sozialen Persönlichkeit heranreifen lassen. Das inhaltlich wie auch immer ausgestaltete Verhältnis des Individuums zu dem ihn umgebenden Sozial- und Gruppenverband spielt dabei eine wesentliche, wenn nicht gar die entscheidende Rolle. Für den chinesischen Kulturkreis liegen hier wesentliche Besonderheiten vor, die sich im Prinzip als entgegengesetzt zu den heutigen Normen der westlichen Industriegesellschaften verstehen lassen und tiefgreifende Auswirkungen auf zivilisatorische Sozialisationsparameter wie Lehre und Lernen, Rechtsver-

³⁾ In der mit Einleitungsteil und Kommentar versehenen deutschen Übersetzung des Verfassers dieser Arbeit, vgl. dazu: SCHMIDT, W.G.A.: „Laozi oder der Klassiker vom Wahren Grund. Deutsche Übersetzung des daoistischen Klassikers Tao Te King (Daodejing) mit einer Einleitung und Kommentar nach der He-Shang-Gong-Originalfassung“, veröffentlicht als Teil I in: ders.: „Texte der daoistischen und medizinischen Klassiker Chinas“, S. 1–228, Verlag Hänsel-Hohenhausen, Deutsche Hochschulschriften, Band 2421, Egelsbach-Frankfurt/a. M. | Washington 1997. Für Angaben zur Werkentstehung, textgeschichtlichen Überlieferung (Quellenkritik) und den im einzelnen zugrunde liegenden zeitgeschichtlichen Hintergründen vgl. ausführlicher a.a.O., S. 15–60 sowie Nachwort, S. 221–225. Dieses Werk ist verschiedentlich in westliche Sprachen übersetzt worden, wobei die Übersetzungen in der jeweiligen Zielsprache in sich sehr uneinheitlich sind. Die Frage nach der „richtigen“ Übersetzung solcher Quelltexte tangiert ja auch das Verständnis seiner Inhalte.

verständnis, Menschenrechtsdoktrin u.ä. gehabt haben. Eine systematisch und umfassend ausgearbeitete Würdigung solcher besonderen Sozialisationsparameter werden wir hier zwar nicht leisten können. Dies insbesondere dann, wenn wir die Ansätze der chinesischen Seelenhaltungslehre auf therapeutischer Ebene mit westlichen dazu in Verbindung bringen und zumindest teilweise kombinieren wollen. Denn die Frage einer in sich ganz oder auch nur teilweise erfolgenden Übertragbarkeit wird auch immer an den jeweils zugrunde liegenden soziokulturellen Rahmendaten im Zuge eines solchen Kulturtransfers zu messen sein, den eine solche im Einzelfall wie auch immer ausgestaltete Übertragung (in ihrer Übertragbarkeit) darstellen würde.

2. Seelenhaltungen aus chinesischer Sicht nach dem Klassiker des Laozi Daodejing ⁴

2.1 *Die Lehre*

Wir präsentieren dazu zunächst eine knappe Übersicht über die zentralen Themen und versuchen eine kurze Skizzierung der zugrunde liegenden wesentlichen Grundgedanken.

Das, was sich uns hier inhaltlich als ein dem Daoismus-Stifter Laozi zugeschriebenes originäres Gedankengut präsentiert wird, geht in seiner Formulierung und auch hier im einzelnen präsentierten inhaltlichen Ausprägung mit großer Wahrscheinlichkeit nicht auf den historischen Laozi zurück, wengleich der historische Laozi als ein Vorläufer für ein solches Gedankengut angesehen werden mag. Denn die tatsächlichen text- und rezeptionsgeschichtlichen Befunde weisen auf eine Entstehung des Textes in einer (heute nicht mehr bekannten Urfassung) eher auf die Periode der Streitenden Reiche zwischen 475 und 221 v. Chr., also auf eine Zeit nach dem wahrscheinlichen Ableben des historischen Laozi, hin. Demnach müßte die heute nicht mehr bekannte Urfassung von einem oder mehreren unbekanntem Autoren aus der Zeit zwischen 475 und 221 v. Chr. stammen. Die Kommentierung dieses Werkes in seiner Urfassung ist außerdem später erfolgt, und auch hier weichen die textgeschichtlichen Angaben erheblich voneinander ab, da man nicht einmal sicher ist, ob dieses Werk nun tatsächlich von dem historischen He Shang Gong kommentiert wurde oder ihm eine solche Kommentierung von späteren Daoistengenerationen nur zugeschrieben wurde, wie etwa der tangzeitliche Historiker Liu Zhiji vermutet. Drittens ist fraglich, welche Fassung des Haupttextes – die Urfassung oder eine ihr doch sehr nahekommende oder eine bereits redigierte, von der Urfassung abweichende – denn auch tatsächlich kommentiert wurde. Jedenfalls geht Wang Ka in seiner Einleitung zu der für die deutsche Übersetzung benutzten Ausgabe davon aus, dass die kommentierten Sprüche der He-Shang-Gong-Fassung auf einen Gelehrten der Huang-Lao-Strömung zu Zeit der Östlichen Han zurückgehen

⁴⁾ Diesen Abschnitt haben wir in etwas gekürzter und überarbeiteter Form übernommen aus SCHMIDT, W.G.A.: „Laozi oder der Klassiker vom Wahren Grund“, Einleitung, Kapitel 4, S.28–42, in: ders.: „Texte der daoistischen und medizinischen Klassiker Chinas“, Teil I, DHS 2421, Egelsbach 1997.

(a.a.O., S. 8). Die nachfolgend angeführten wichtigsten Punkte der inhaltlichen Lehre dieser hanzeitlichen Huang-Lao-Strömung bestimmen nach Auffassung Wangs auch den inhaltlichen Grundtenor des Laozi-Klassikers (a.a.O.). Wenn man nun bedenkt, dass dieser Text in der He-Shang-Gong-Kommentarfassung als maßgebend durch die späteren Daoistengenerationen betrachtet wurde, kann man sich den prägenden Einfluss auf das spätere daoistische Denken ungeachtet der verschiedenen Strömungen innerhalb des Daoismus sehr gut vorstellen und demzufolge unterstellen, dass es sich hier um so etwas wie eine zumindest für den frühen „Gesamtdaoismus“ repräsentative inhaltliche Grundlinie handelt.

Als wesentliche Themen und Grundgedanken können nach Wang Ka (a.a.O., S. 8)⁵ genannt werden:

- a) die Lehre vom Wuwei, dem Nichthandeln;
- b) Aussagen zur Regierung eines Landes durch die Herrscher nach dem Prinzip des Dao,
- c) das Prinzip der Reinheit und Stille.

Diese drei Grundaspekte der Lehre lassen sich auch in der Formel „Wertschätzung der Reinheit und Stille und der Selbstkontrolle des Volkes“ zusammenfassen. Es sind wohl wertmäßige Zielvorstellungen, die u. a. über das Prinzip des Nichthandelns erreicht werden sollen.

Was bedeutet aber nun Nichthandeln?

Das Himmlische Dao steht seiner Natur nach im Gegensatz zu den zu regulierenden menschlichen Angelegenheiten (*renshi*), die ein aktives Eingreifen des Menschen (vor allem der Herrscher in der Führung des Landes) voraussetzen. Verbindet man nun beide „Gegensätze“ miteinander unter Einschluss der Selbstkontrolle oder -beherrschung der eigenen Person, so setzt sich das natürlich auch in der konkreten Regierungspraxis durch die Herrscher fort. Beide, die Selbstbeherrschung und die entsprechende als wünschenswert angesehene Regierungspraxis durch die Herrscher, basieren auf der reinen Leere (*kongxu*) des Nichthandelns, was das eigentliche qualitative Element des Himmlischen Dao ausmacht.

Diese Vision muss man sich einmal auf dem Hintergrund der Kriegswirren und politisch-gesellschaftlichen Instabilität zur Zeit der Streitenden Reiche vorstellen, wo politisches Machtkalkül, Strategien und Taktiken, die Verfügbarkeit des Volkes für die jeweiligen Ränkespiele ihrer Herrscher das politische Handeln mit den entsprechenden verheerenden Auswirkungen für das Volk und die Gesamtgesellschaft eines Landes bestimmten. Wenn es nun darum ging, die Wurzeln dieses Übels zu beseitigen, muss dies zunächst mit der Einsicht in die Sinnlosigkeit eines derartigen Handelns mit den bekannten verheerenden Auswirkungen beginnen. Da ein solches bewusstes Handeln von Zielgerichtetheit, Absichten und Ambitionen ihrer jeweiligen Träger – also in erster Linie der herrschenden Schicht – getragen wird, muss

⁵⁾ Vgl. Wang Ka (Hrsg.): „Laozi Daodejing He Shang Gong Zhangju“, textkritische Ausgabe, Peking 1993.

man diesem Anspruch auf Ambition und Zielgerichtetheit eine alternative Begründung entgegensetzen, die von einer gegenteiligen Auffassung getragen ist und genau das Gegenteil bewirken könnte. Der oder die Verfasser des Laozi bzw. des Daodejing wollen also überzeugen und eine Änderung im Regierungskurs der Herrschenden anmahnen und setzen dem ambitionierten, eigensüchtigen und zielgerichteten Handeln der in politische Ränkespiele verstrickten Herrscher die Doktrin des Nicht-Handelns, des Wuwei entgegen. Diese Doktrin des Nicht-Handelns bedarf aber einer mehr universellen und globalen, ja grundlegend metaphysischen Begründung, die nicht nur die konkrete zeitgeschichtliche Situation einbezieht und etwa parteilich dem einen oder anderen Herrscher als beteiligter Konfliktpartei Recht gäbe, sondern dies auf die innere Natur des Menschen und seine inneren Triebe zurückführt. Da aber der Mensch (und nicht nur der oder die Herrscher) nach uralter Auffassung schon in „vordaoistischer“ Zeit ein integraler Bestandteil des Kosmos, ja des Universums, ist, kann dieses Prinzip des Nichthandelns natürlich auch nicht losgelöst von dieser breiteren Dimension betrachtet werden. Hier kommt die Metaphysik des Himmlischen Dao ins Spiel, zu der sich weitere Ausführungen in dem vorliegenden Werk finden. Verdeutlicht werden soll, was der „Himmel“ bzw. das Dao des Himmels, also dessen Natur, tatsächlich grundlegend will, was seine ihm inhärenten qualitativen Eigenschaften sind, die auch Ausgangspunkt des menschlichen Daseins innerhalb des Kosmos sind und denen sich auch die Herrschenden als Mittler zwischen Himmel und Erde und den Menschen fügen müssen. Dieses Prinzip des Dao wird also in den gesellschaftlich bereits sanktionierten Himmelskult der Zhou eingebettet und erhält damit seinen universellen Anspruch auf die Gültigkeit der hier formulierten Gedanken.

Wie sehen diese Gedanken nun im einzelnen aus?

Zunächst wird das, was „Dao“ genannt wird, genauer beschrieben. Das Himmlische Dao hat demnach die Tausend Dinge, also das, was alles Lebende und Nichtlebende (leblose Materie) im Kosmos ausmacht, geschaffen. Es ist nicht nur das zugrunde liegende geistige, sondern wohl auch das materielle Prinzip, beides ist hier nicht trennbar. Eine wesentliche qualitative, dem Dao inhärente Eigenschaft ist dabei die Natürlichkeit, also dessen, was aus sich selbst heraus mit aller Selbstverständlichkeit ohne weiteres Zutun, zum Beispiel durch das Handeln der Menschen, entsteht. So heißt es ja etwa im 42. Spruch des Daodejing:

*Das Dao schafft Eins (oder das Eine),
das Eine schafft Zwei,
Zwei schafft Drei,
Drei schafft die Tausend Dinge...*

Als erklärender Zusatz findet sich im Kommentar folgender Hinweis:

Eins erschafft <die Kräfte> Yin und Yang, Yin und Yang erschaffen die Harmonie <das Gleichgewicht>, das reine und trübe Qi und macht den Unterschied zwischen Himmel, Erde und Mensch aus.

Diese Gedanken haben nicht nur einen wesentlichen Einfluss auf die hanzeitliche Politikkonzeption, also die Auffassungen, wie die Regierung eines Landes durch die Herrscher auszusehen habe, sondern beeinflusst auch

die im Verhältnis dazu eher sekundären Lebensbereiche wie etwa zum Beispiel die Traditionelle Chinesische Medizin. Unter dem Han-Kaiser Wu um 140 n. Chr. zur Zeit der Östlichen Han wird der Gedanke der Unsterblichkeit (*xian*) immer populärer; es bildet sich sogar ein eigener Berufsstand von „Unsterblichkeitsgelehrten“ (*shenxian fangshi*) heraus, die wohl aber eher Magier und Alchimisten waren. Dieser Glaube an die Unsterblichkeit als ein wünschenswertes Ziel ist eine Alternative zu dem hektischen und ambitionierten Treiben der Herrscher der Kriegführenden Staaten, die sich dadurch der potentiellen physischen Vernichtung und auch dem Tod ausgesetzt sehen. Aber nur der, der dem Prinzip des Dao folgt, kann auch Unsterblichkeit oder zumindest ein langes Leben erreichen. Man könnte hier die Auffassung vertreten, dass sich der Gedanke des Nichthandelns, der aufgrund der zeitgeschichtlichen Umstände zur Zeit der Kriegführenden Staaten eine so prominente Rolle spielte, in der folgenden Han-Zeit immer mehr verbindet mit anderen Aspekten des Lebens, zum Beispiel der Frage nach Leben und Tod in Form des Strebens nach Unsterblichkeit – nun, da die chaotische und verheerend wirkende Zeit der Kriegführenden Staaten überwunden scheint.

Die wohl auf diesem angedeuteten Hintergrund entstandene Strömung des *Huanglao*, die die Existenz des legendären Gelben Kaisers mit der des wohl ebenso schon in dieser Zeit legendär gewordenen Existenz des Laozi verbinden wollte („Huanglao“ ist eine zusammengesetzte Bezeichnung aus den beiden Erstsilben von „Huangdi“ und „Laozi“), wird eigentlich bis zum Ende der Östlichen Han-Zeit von den jeweiligen zentralen und/oder lokalen Herrschern besonders gefördert (Wang Ka, a.a.O., S. 9).

Die bereits referierte Lehre vom Prinzip des Dao verbindet sich also in der Östlichen Han-Zeit mit den neueren Elementen des Strebens / Glaubens an die Unsterblichkeit sowie mit den schon bis in die Anfänge der Zhou-Zeit zurückreichenden Traditionen des Geister- und Dämonenglaubens; unter dem Einfluss der daoistischen Lehre der Huang-Lao-Strömung und in Verbindung mit dem Glauben an die Unsterblichkeit gewinnen aber diese Geistergestalten zunehmend an Vorstellungskraft von im daoistischen Sinne vergeistigten und verewigten Wesen in einem daoistischen Pantheon. Diese vorher schon zum Teil legendären Gestalten werden dann zu Bewahrern des Großen Himmlichen Dao (vgl. Spruch 10, 11, 35, 43, 44, 59, 60, 64, 74), die im Text des Dao-dejing denn auch meist „Heilige“ oder „Weise“ (*shengren*) genannt werden.

In der kommentierten Fassung des Daodejing nach He Shang Gong finden sich also zwei für die Huang-Lao-Strömung typische Denkinhalte, nämlich die von der Natürlichkeit des Himmlichen Dao und vom Nicht-handeln, die als Grundlagen für eine Herrschaft der Regierenden angesehen wird, die die Befriedung des Volkes sowie immerwährenden Frieden für das gesamte Land zur obersten Zielsetzung hat. Erreicht wird dies nur durch Selbstbeherrschung (Selbstkontrolle) der Begierden (inneren Triebe) über das eigene Bewusstsein, also als Werte innerer Einstellung zunächst durch die Regierenden. Diese innere Einstellung ist die eigentliche Voraussetzung zu einer entsprechenden Politik und Verwaltung des Landes durch die Herrschenden, denn es wird klar gesagt:

*Nichthandeln fördert den Geist,
das Nichtvorhandensein von Umtrieblichkeit befriedet das Volk.
(vgl. dazu Spruch 10)*

In puncto Selbstkontrolle und -beherrschung, die den Geist fördert, wirkt dies dann auch lebensfördernd. Durch Nahrung von Geist und Essenz erhält man ein langes Leben; dies ist der Ansatzpunkt, von dem aus sich auch ein wesentlicher Einfluss der Huang-Lao-Strömung auf die Traditionelle Chinesische Medizin feststellen läßt – genauer gesagt auf das wohl irgendwann in der Han-Zeit entstandene grundlegende und älteste Werk zur Traditionellen Chinesischen Medizin, das „Huangdi Neijing“ oder „Klassiker des Gelben Wang Kaisers zur Inneren Medizin“.

Vor allem wurde dadurch die Pharmakologie – oder eigentlich genauer gesagt: die Kräutermedizin – der Han-Zeit beeinflusst; man war auf der Suche nach Kräutern und Mineralien zur immerwährenden Influxhaltung der Lebensenergie Qi, was mindestens einem langen Leben, wenn nicht schon dem eigentlichen Ziel der Unsterblichkeit, dienlich ist. Die „Rezepte“ zur Lebensverlängerung in der kommentierten Laozi-Fassung des He Shang Gong konzentrieren sich jedoch auf die rein geistige Dimension in der inneren Grundhaltung des Menschen: Die Lebensverlängerung wird erreicht durch die Grundhaltung innerer Ruhe und Gelassenheit, zur Instandhaltung des Qi, das durch seinen ständigen Fluss im menschlichen Körper das eigentliche Leben in Gang hält, denn das Qi von Himmel und Erde manifestiert sich in gemeinsamer Verbindung in Form des materiell-geistigen Lebens (vgl. u. a. Spruch 3, 6, 10, 46, 59) des Menschen.

Das Leben des Menschen besteht also im wesentlichen aus Geist und Essenz, die ihrerseits wiederum auf der Leere (der inneren Ruhe und Gelassenheit) beruhen, denn förderlich ist ihnen Reinheit und Stille (vgl. Spruch 72). Eine nicht unwesentliche Rolle spielen dabei die vergeistigte Seele und die materielle Seite der menschlichen Körperlichkeit in Form von *Hun* und *Po*, auf die wir hier aber nicht näher eingehen können (vgl. dazu u. a. Spruch 10). Man muss den Begierden (irdischer Betriebsamkeit) entsagen, die Fünf lebenswichtigen Zang-Organen (Herz, Lunge, Leber, Nieren und Milz) in der Leere und den Geist (durch Reinheit und Stille) zu sich selbst kommen lassen (vgl. Spruch 11). So sind es denn die Vorstellung von der Bewegung des Qi, einer soliden (stabilen) Essenz und einem genährten Geist jene typischen Vorstellungselemente, die den Huang-Lao-Daoismus mit inspirieren und prägen und auch weiter bis in die Zeit der Wei- und Jin-Dynastien hineinreichen in Verbindung mit dem Glauben an die Unsterblichkeit des Geistes.

Zur Zeit der Östlichen Jin (284–364) verfasste nämlich Ge Hong ein Werk namens „Baopuzi“, wo er die Idee von der Nahrung des Lebens (*yang sheng*) weiterentwickelt und eine ganze Reihe von medizinischen Rezepturen, die dem Erreichen der Unsterblichkeit dienen sollen, vorstellt. Ge Hong (284–364) war nicht nur ein daoistischer Philosoph zur Zeit der Östlichen Jin, sondern auch ein Mediziner, der sich mit der (daoistischen) Alchimie befasste, weil er sich diesem Ziel des Erreichens der Unsterblichkeit verschrieben hatte.

2.2 „Begierden“ (yu)

Begierde oder das Begehren von etwas kann aus psychologischer Sicht als ein schon in der genetischen Veranlagung des Menschen verankerter Urtrieb betrachtet werden, der wie für jedes Wesen zunächst einmal für das Überleben eines Individuums sowie der Art überhaupt erforderlich ist, zum Beispiel:

HUNGER ----> „Begierde“ nach Nahrung ---->
Nahrungssuche / aufnahme

Beim Menschen kommt auf Grund seiner höheren biologischen und zivilisatorischen Entwicklung auch noch die Befriedigung von Bedürfnissen hinzu, die weit über das hinausgehen, was minimal notwendig wäre zu einem solchen Überleben (Bedürfnis nach Nahrung, Schlaf, usw.) und zur Erhaltung der Art (z. B. Sexualtrieb ----> Fortpflanzung ----> Erhaltung der Art).

Die wie auch immer gearteten Bedürfnisse haben die Begierde und damit das Streben nach Befriedigung der selben zur Folge; aus der Perspektive der biologischen Evolution stellt der Mensch jedoch die einzige Spezies dar, von der man mit Sicherheit weiß, dass er über die Befriedigung von rein „instinktiv“ angelegten Bedürfnissen zum Beispiel der körperlichen Regeneration und der Fortpflanzung hinaus noch ganz andere Bedürfnisebenen haben kann, die zum Beispiel mit der der Mehrung seines Eigentums, dem Streben nach Konsum und Luxus u. ä. zu tun haben. Solche sekundären Bedürfnisebenen sind von den bereits erwähnten unbedingt notwendigen hier strikt zu unterscheiden, und es sind diese sekundären Bedürfnisebenen, von denen im Klassiker des Daodejing die Rede ist.

Die Schriftzeichenbedeutung von *yu* („Begierden“) wird mit einem spürbaren Mangel an etwas erklärt, was denn auch das Motiv für das Anstreben zur Erlangung des selben darstellt, um einen solchen Mangel auszugleichen. In einer solchen Bedeutungserklärung sind natürlich alle möglichen Arten von Bedürfnisbefriedigung („Begierden“) enthalten, zum Beispiel auch solche, die unbedingt notwendig sind zur Aufrechterhaltung elementarer Lebensfunktionen sowie solche überzogener Anspruchshaltungen. Eine mit dem erhobenen moralischen Zeigefinger vorgenommene Bewertung liegt in dieser Assoziationskette zunächst nicht vor und ist auch gar nicht beabsichtigt.

Schauen wir nun einmal, welche Aussagen der Text des Daodejing zu diesem Begriff der Begierden macht.

- a) Schon in Spruch 1 über Wesen und Eigenschaften des Dao wird u. a. gesagt:

Ohne Begierden wird man das Geheimnisvolle schauen.

Mit Begierden wird man (aber) nur die Grenzen erblicken.

(Nach der Daodejing-Übersetzung des Verfassers, Egelsbach 1997:62)

Gemeint ist damit eine Seelenhaltung, bei der der Blick des Menschen auf eine augenblickliche Mangelbefriedigung in der Weise ausgerichtet ist, die ihm die Sicht für anderes außerhalb dieser Perspektive der angestrebten

Mangelbefriedigung versperrt. Verbunden sei damit eine allein auf das Äußere gerichtete Blickrichtung, zum Beispiel dass man den sozialen Wert eines Menschen danach bemisst, was er nach außen hin an Besitz hat, gesellschaftlich darstellt und inwieweit dessen gesellschaftlicher oder wirtschaftlicher Einfluss einem selbst förderlich sein kann. Seine innere Persönlichkeitsstruktur bleibt hingegen weitgehend außer Betracht. Der gesellschaftliche Niemand, ein Mensch ohne nennenswerten Besitz und gesellschaftlichen Einfluss, hat nach außen hin all diese vermeintlichen Vorzüge nicht aufzuweisen, ist eben ein Niemand und als solcher „uninteressant“, selbst wenn er bestimmte wahre innere Werte aufweisen würde.

Das Nutzen von Beziehungen zum Beispiel für die eigene Karriereleiter hat in China mit seiner konfuzianisch geprägten Kultur schon immer eine große Rolle gespielt, und der konfuzianische Pflichtenkodex liegt eine diesbezügliche Sozialetikette durchaus nahe. Solche Erscheinungen, die aus westlicher Sicht als Nepotismus und Korruption in der Regel negativ bewertet werden (obwohl auch sie hier gang und gäbe sind), hatten in China nicht a priori eine solche negative Sozialwertung.

- b) Die Begierden als übersteigerte Anspruchshaltung werden in Spruch 12 des Daodejing mit der Sinneswahrnehmung des Menschen in Verbindung gebracht, wo es zum Beispiel heißt:

*Die Fünf Farben machen die Augen des Menschen blind.
Die Fünf Töne machen die Ohren des Menschen taub.
Die Fünf Geschmäcker machen den Mund des Menschen tot.
Eile, Hast und Jagdspiele lassen das Menschenherz verrückt werden...*

(a.a.O., S. 76)

Gerade der Hinweis auf die Jagdspiele der gesellschaftlichen Führungsschicht macht die übersteigerte Anspruchshaltung, die hier nach Auffassung des Daodejing gerade diese Schichten auszeichnet, deutlich. Die Ausrichtung auf die materiellen Sinneswahrnehmungen wie Hören, Sehen, Geschmack usw. soll danach die Begierden für die Dinge wecken, die man für die übersteigerten Ansprüche eines luxuriösen Lebens braucht und über die elementare Bedürfnisbefriedigung weit hinausgehen.

Marketingstrategien und Konsumverhalten in den heutigen westlichen Überflussgesellschaften weisen ihrerseits ebenfalls einen Zusammenhang zwischen der durch sinnliche Wahrnehmung erfolgten Begierdenstimulierung⁶ und dem tatsächlichen Konsumverhalten der Individuen auf. Denn wenn man „gesellschaftlich mithalten“ und nicht zum vermeintlichen Außenseiter werden will, setzt man sich auch dem Druck der hier bewusst beabsichtigten und willkürlich normierten Begierdenstimulierung aus, die ja gerade den erwähnten zwanghaften „Mithalteeffekt“ impliziert. Dies versperrt einerseits den Blick auf die wahren Zusammenhänge, andererseits führt ein solcher Mithalteeffekt eben dazu, dass das „Menschenherz“ (Psyche) „ver-

⁶ Etwas wird zum Beispiel in der Schaufensteranlage eines Kaufhauses so platziert, dass es den vorbeikommenden Passanten sogleich ins Auge fällt; oder das Auto, das ich unbedingt haben muss, weil es auch der Nachbar hat.

rückt“ wird, in seinem Gleichgewicht aus den Fugen gerät und damit einer innerlich ausgeglichenen Psyche abträglich ist. Die Zeile mit der Formulierung *Eile, Hast und Jagdspiele* . . . vermittelt sehr anschaulich die dieser Situation zugrunde liegende Assoziation einer dynamisch übersteigerten Bewegungsintensität, die das „Menschenherz“ ruhelos, angespannt und schon fast „süchtig“ umherirren lässt in der Befriedigung solcher übersteigerten Ansprüche.

Die Folge davon kann nun die sein, dass das Wertvolle und Gute des eigenen Ichs darunter leidet (Spruch 13, a.a.O., S. 77). In einem derart angespannten Zustand kann ich denn auch gar nicht mehr zu mir selbst finden und das, was mein wahres Ich ausmacht, bleibt – aus psychischer Perspektive – „verschüttet“. Dies sei ein „Leiden“ und durch eine entsprechende Seelenhaltung des betreffenden Individuums selbst verursacht: „ . . . ist es deswegen (so), weil ich es selbst bin (ebd.)“.

- c) Mit einer solchen dem Zwang ausgesetzten Seelenhaltung wird man denn nach Auffassung des Daodejing auch in verantwortlicher Stellung die „negativen“ Auswirkungen der eigenen Persönlichkeit auch an abhängige Untergeordnete weitergeben:

Wer kann immerwährenden Frieden bringend ruhiges Wachstum bewirken?

Bewirken kann dies nur der mit dem Geist des Dao Erfüllte.

Ist der Weise nicht mit Begierden erfüllt . . .

(Spruch 15, a.a.O., S. 79)

M.a.W. liegt hier ein Erkenntnisgrundsatz zugrunde, der lapidar formuliert etwa so lauten könnte: „Wenn ich mit mir selbst in diesem Punkt nicht im Reinen bin, wie kann ich da für andere in einem bestimmten Sinne Vorbild sein und etwas mit einem bestimmten Anspruch tun?“ Welche Eltern werden heutzutage ihre Kinder zu lebensstüchtigen Menschen mit einer solchen Seelenhaltung heranziehen können, oder welche katholische Geistliche wird das Gebot der christlichen Nächstenliebe praktisch und konkret umsetzen können, wenn er nicht gelernt hat, sich selbst zu lieben und dabei auch die Beschränkung der Selbstliebe im Verhältnis zu anderen Menschen seiner Umwelt ins richtige Verhältnis zu bringen? Und was ist mit der Befangenheit von Richtern und Politikern, wenn Partikularinteressen mit denen des Allgemeinwohls verquickt werden?

- d) Aus der Sicht des Daodejing gelten ungezügelter Begierden sogar als das Größte unter den menschlichen Übeln einer dem einzelnen und der Gemeinschaft als abträglich betrachteten bestimmten Seelenhaltung:

Unter den Sünden (Verstößen, Übertretungen) gibt es nichts Größeres als die Begierden.

Denn die Wurzel der Zufriedenheit ist die ständige Genügsamkeit.

(Spruch 46, a.a.O., S. 116)

Dieser Zusammenhang zwischen Begierden bzw. Bedürfnisbefriedigung und bestimmten gesellschaftlichen Fehlhaltungen (Vergehen gegen moralische oder geschriebenes Recht, Kriminalität, Ausbeutung, Krieg u. a.)

stellen elementare existentielle Grunderfahrungen in den menschlichen Gesellschaften dar, die darin bestehen, dass in gewissen Situationen unter bestimmten Umständen die eigene Bedürfnisbefriedigung nur auf Kosten und zu Ungunsten anderer Lebewesen erfolgt. In der Natur befriedigt ein Raubtier sein Nahrungsbedürfnis auf Kosten eines anderen Lebewesens, das gejagt wird und im schlimmsten Fall sein Leben lassen muss. Hierbei geht es aber um die Befriedigung elementarer und nicht übersteigter Bedürfnishaltungen, zum anderen hat ein Raubtier keine andere Wahl, das Beutemachen und das Töten der Beute zur Bedürfnisbefriedigung ist in ihm genetisch angelegt. Nur dem Menschen ist es mitgegeben worden, seine Bedürfnisse auch anders als lediglich auf Kosten anderer Lebewesen seiner eigenen Spezies⁷ zu befriedigen.

Auch in den Vier Heiligen Wahrheiten der buddhistischen Lehre gelten Begierden in Form des Strebens nach Bedürfnisbefriedigung als „Ursache allen Leidens“. Und: Das ganze Leben an sich ist Leiden. „Erlösung“ von allem Leiden könne nur durch das Abtöten aller Begierden, auch jene der elementaren Bedürfnisebene, erreicht werden. Dies ist jedoch ein spiritueller Ansatz in einer Absolutheit, der sich von dem ähnlich gelagerten frühdaoistischen Ansatz einer Bedürfnisbefriedigung prinzipiell unterscheidet. Letzterer hebt nämlich das „rechte Maß der Dinge“ hervor und ist damit längst nicht mehr so absolut. Gemeint sind eben die übersteigerten Anspruchshaltungen – dies wird zwar in den Texten des Daodejing nicht explizit gesagt, lässt sich aber bei einer genauen Analyse der Textstellen und ihrer jeweiligen Kontexte implizit daraus ableiten.

Der marxistische Gesellschaftsansatz macht das Streben nach wirtschaftlichem Profit der über die Produktionsmittel Verfügenden denn auch als Motiv für die als negativ bewerteten sozialen Verhältnisse und Machtstrukturen einer solchen Gesellschaft in seiner Kapitalismuskritik aus. Begierden im Sinne einer übersteigerten Anspruchshaltung machen denn nach Auffassung des Daodejing an dieser Stelle (Spruch 46) das psychische Moment der Bedürfnisbefriedigung als Motiv und Stimulus für der Gemeinschaft abträgliche Entwicklungen aus.

e) Über die Politik der Herrschenden heißt es denn in diesem Zusammenhang:

*Setzt man die eigenen Begierden vor die Belange des Volkes,
wird das eigene Selbst (die Befreiung des eigenen Ich durch
Befolgung der Normen des Dao) hintenangesetzt.
(Als Herrscher) an erster Stelle sitzend, aber das Volk nicht
verletzend (die Interessen des Volkes wachend) –
auf diese Weise verbreiten sich auf der Erde Glück und Freude,
aber ohne Satttheit (Erfüllung der Begierden).
(Spruch 66, a.a.O., S. 143)*

Am Beispiel der Herrschenden wird hier der grundsätzliche Gegensatz zwischen Allgemeinwohl und Partikularinteresse beschrieben. Das egozentrisch-egoistische Streben nach eigener Befriedigung übersteigter An-

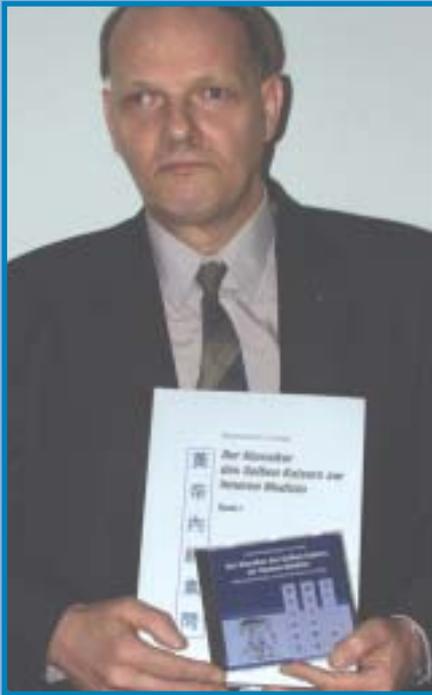
⁷⁾ Der Mensch isst ja auch das Fleisch getöteter Tiere.

spruchshaltungen mit den Mitteln des Herrscheramtes schadet danach nicht nur einem selbst, weil dadurch das eigene wahre Ich „verschüttet“ wird (s.o.). Denn auch die Folgen einer solchen eigenen Bedürfnisbefriedigung aus der Stellung des Amtes heraus für das gesellschaftliche Spannungsfeld von sozialem Oben und Unten werden hier angesprochen. Idealerweise wird die Vorrangigkeit des Allgemeinwohls als primäre Maxime für die Interessenabwägung und das konkrete Handeln der Herrschenden hervorgehoben. Nur der Interessen- und wohl auch der soziale Ausgleich könne eine Gesellschaft befrieden und damit auch das Reich der Herrschenden „stabilisieren“.

Zu jenen Zeiten, als das Daodejing vermutlich entstand, war der alte Zentralstaat der Zhou in der Auflösung und die feudale Gesellschaftsstruktur im Verfall begriffen. Denn etwa zwischen 475 und 221 v. u. Z. verselbständigten sich die einzelnen Territorialherrscher und Vasallen der zentralen Zhou-Königsmacht immer mehr, einzelne Territorialfürsten stritten mit anderen um die Vorherrschaft, überzogen Volk und Land mit Krieg, Hungersnöten, und viele andere Kriegswirren waren die Folge. Das Machtstreben solcher Territorialfürsten bestand (auch aus der Sicht des Daodejing) in der Gier nach mehr Macht und um politische Vorherrschaft, man wollte also nicht nur das, was man bereits in bewährter Form hatte, sondern noch mehr oder alles. Die Territorialfürsten instrumentalisierten auch das Volk für ihr eigensüchtiges Streben. Die alte überkommene Ordnung war damit in Frage gestellt, auch die zentrale Stellung des Zhou-Monarchen und damit auch der Bestand der damaligen Reichseinheit.

Nicht nur für das Volk, sondern auch im Bewusstsein der Beamteneliten müssen die damaligen Folgen solcher Verhältnisse derart „traumatisch“ gewesen sein, dass es auch von dieser Seite zu zum Teil unterschiedlichen Reaktionen in Form philosophischer Reflektionen über die herrschenden Zustände kam: Konfuzius (551–479 v. u. Z.) zum Beispiel sprach sich in seiner sozialen Sittenlehre für das Festhalten an der zerfallenden Feudalordnung zur Stabilisierung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse angesichts des politischen und sozialen Chaos dieser Verhältnisse aus; dabei unterstellte er, dass von Natur aus prinzipiell alle Menschen ungleich seien und durch einen gegenseitigen Pflichtenkodex von Höher- und Niederrangigen in einer solchen Feudalstruktur sollte der Interessenausgleich zwischen Herrschenden und Beherrschten erfolgen und damit die in sich gegenläufigen Dinge wieder ins rechte Maß gebracht werden.

Andere frühdaoistische Weisheit wie Laozi bevorzugten hingegen eine Sichtweise, nach der das Leben in und mit der Natur als ideal gelten sollte, wobei die Vorstellung von einer einfachen und genügsamen Lebensweise des Menschen (auch in bezug auf seine „Begierdenhaltung“) im Vordergrund stand. Für die Umsetzung müssen gesellschaftliche Grundstruktur und Rahmen stimmen – nicht nur das einfache Volk, sondern auch die Eliten der Herrschenden müssen sich an diesen Maximen ausrichten und beispielhaft vorangehen. Diese Aussage im Anschluss an jene über das psychische Moment der Begierdenhaltung stellt im Ansatz insofern eine „gesellschaftspolitische Anwendung“ der vorher vorgetragenen Aussagen dar. Auch für das Demokratieverständnis der westlichen Industriegesellschaften stellt sich diese Frage, wenn auch sicher unter etwas anderen äußeren Ausgangsbedingungen, immer wieder neu.



■ DER AUTOR

MUHAMMAD WOLFGANG G. A. SCHMIDT,

Jg. 1950. Studium der Sprachwissenschaften, Sinologie, Afrikanistik, Traditionellen Chinesischen Medizin, von Theologie und Religionswissenschaften an Universitäten in Deutschland, China und den USA. Langjährige Lehr- und Forschungserfahrung an Universitäten in Fernost, Europa, Afrika und den USA.

Autor zahlreicher Fach- und Sachbücher zu seinen Themengebieten. SCHMIDT ist vor allem für seine deutsche kommentierte Ausgabe „Der Klassiker des Gelben Kaisers zur Inneren Medizin“ in drei Bänden, dem mit über 2000 Jahren ältesten Werk zur Traditionellen Chinesischen Medizin, bekannt geworden. Zur Zeit ist SCHMIDT Präsident der in dem Bundesstaat Washington (USA) registrierten und akkreditierten Fern-Hochschule International Faith Theological Seminary, an der Studenten aus aller Welt ihr Studium absolvieren.

viademica.verlag berlin
Ihr Partner für wissenschaftliche Fachliteratur



ISBN 3-937494-09-X | Preis: 36,00 € | www.viademica.de | www.gelber-kaiser.de