

Literaturverzeichnis

- Böhme, Gernot. *Atmosphäre*. Frankfurt a. M. 1995.
 Schmitz, Hermann. *System der Philosophie*. Band III, Teil 1. *Der leibliche Raum*. Bonn, 1967. 3. Auflage, 1998.
 Schmitz, Hermann. *Der unerschöpfliche Gegenstand*. Bonn 1990.
 Schmitz, Hermann. *Der Spielraum der Gegenwart*. Bonn 1999.
 Schmitz, Hermann. *Was ist Neue Phänomenologie?* Rostock, 2003.
 Schmitz, Hermann. *Situationen und Konstellationen: wider die Ideologie totaler Ver-
 netzung*. Feiburg im Breisgau, 2005.

Heilige Berge und heilige Menschen im chinesischen Kontext

von
Angelika C. Messner

I Einleitung

Für eine positive Rückmeldung aus Rom erschien es den jesuitischen Gelehrten und Missionaren allem Anschein nach als opportun, die chinesischen Glaubenspraktiken nicht als gleichwertig mit der christlichen Lehre zu bewerten: Mit der Charakterisierung chinesischer Glaubens- und Denkinhalte als außerordentlich diesseitig vermochten sie, einen grundlegenden Unterschied zur westlichen Theologie herzustellen. Weil es sich beim chinesischen Konfuzianismus um keine Religion handele, stünden die in diesem Zusammenhang absolvierten Riten nicht in Konkurrenz zur christlichen Religion, so der Tenor der Jesuitenmissionare im 17. Jahrhundert.¹

Neben solch dezidiertem Betonung der „Diesseitigkeit“ hinsichtlich des religiösen und philosophischen Denkens in China waren Missionare und westliche Beobachter außerdem versucht, die religiösen Bezüge im historischen und jeweiligen zeitgenössischen Kontext mittels eines einzigen Begriffes zu charakterisieren. So bezeichnete etwa J. J. M. De Groot in seinem mehrbändigen „Religious System of China“ (zwischen 1892 und 1910 erschienen)² den „gemeinsamen

¹ Siehe hierzu Bauer 2001, S. 21f. Im Rahmen des Ritenstreites (ab 1610) ging es um Inhalt und Form christlicher Missionierung in China. Ein Großteil der jesuitischen Missionare plädierte für die so genannte Akkomodation, wobei den zum Christentum bekehrten Chinesen die Ausübung der überlieferten Riten und Zeremonien, insbesondere im Rahmen der Ahnenverehrung, erlaubt wurde. Andere, ebenfalls in China anwesende Ordensvertreter hingegen, wie z. B. die Dominikaner, Augustiner und Franziskaner traten für die kompromisslose Einhaltung der „Ursprünglichen Lehre“ ein, wobei den chinesischen Christen jedwede Ausübung „indigener“ Praktiken verboten wurde. Siehe hierzu Mungello 1994; Timmerman 1998. Zur Missionsgeschichte im Allgemeinen, in China siehe Standaert 2001; Standaert 2000; Gernet 1982; Cohen 1986, S. 543-590. Als eine der ausführlichsten frühen Geschichten der (katholischen und protestantischen) Missionierung Chinas ist Latourette 1929 zu nennen, zumal das darin enthaltene Zahlenmaterial in manchen später erschienenen Monographien wieder auftaucht. Zu beachten ist auch der Umstand, dass Latourette als Missionar in China gelebt hat. Zu neueren theoretischen Diskussionen zur Missionsgeschichte im allgemeinen siehe Priest 2001 u. Faschingeder 2002.

² De Groot hat somit die letzten beiden Jahrzehnte seines Lebens darauf verwendet, eine systematische Übersicht über die chinesischen Religionen zu schreiben. Die erschienenen sechs Bände stellen nur den ersten Teil des Gesamtprojektes dar, da der Autor sozusagen „auf halbem Wege“ ver-

Stamm [der drei Äste: Daoismus, Konfuzianismus, Buddhismus], der seit uralten Zeiten bestanden hat“, als „die Religion des Universums, des Weltalls, seiner Teile und seiner Erscheinungen.“³ Mit „Universismus“⁴ will er die chinesische Grundweltanschauung beschreiben, die wesentlich „diesseitig“ orientiert und eigentlich als synonym zum Daoismus anzusehen sei. Und so liest sich De Groot's Monographie denn auch als eine Spurensuche nach daoistischer „Weltanschauung“ in frühen chinesischen Texten.

In weiterer Folge suchte Joseph Needham (1900-1995) mit seiner Rede vom „organizistischen Denken“ die philosophischen und religiösen Bezüge im chinesischen Kontext zu erfassen. Das „organizistische“ Denken setzt er denn auch in einen strengen Gegensatz zum westlichen, analytisch-ontologisch ausgerichteten Denken. Der Organismus mit seinen integralen Bestandteilen, Ordnung/en und Mustern, welche in ihren Zuordnungen und Entsprechungen sämtlich die Teile eines einzigen kolossalen Musters bildeten, sei deshalb das Schlüsselwort zum Verständnis des chinesischen Denkens, weil in diesem Denken die Dinge sich nicht notwendig aufgrund vorhergehender Ereignisse oder wegen spezifischer Einflüsse erfassen ließen, sondern aufgrund ihrer Stellung bzw. ihrer Position in dem zyklisch sich immer in Bewegung befindlichen Universum so und nicht anders verhielten.⁵

Etwa drei Dekaden nach Needham's Beitrag möchte Donald Munro mit dem Begriff „Holismus“ die Vorstellung im chinesischen Kontext beschreiben, wonach jede Aktion wieder eine oder mehrere andere Aktionen auslöste, die jeweils wieder auf die anfänglichen Aktionen zurück wirken könne.⁶ Ähnlich reduktionistische Tendenzen lassen sich in Beiträgen chinesischer Provenienz ausmachen. Hier wurde durch „eine Art konfuzianischer Verdrängungsideologie [...] alles Mythologische und Metaphysische aus dem Gesichtsfeld verbannt“⁷ sowie religiöse Bezüge durchgängig als Aberglaube deklariert. Chinesische Philosophiehistoriker weisen bis heute darauf hin, dass China keine Religion im eigentlichen Sinne be-

storben ist. Siehe hierzu Freedman [1974] 1999, S. 19-41. Außerdem ist anzumerken, dass De Groot noch vor dem Ersten Weltkrieg gewirkt hat, d. h. er konnte weder auf anthropologische noch auf historische Untersuchungen zurückgreifen. Siehe hierzu Barrett, 1990, S. 139.

³ Siehe De Groot 1918, S. 2.

⁴ Siehe ibidem S. 2.

⁵ Siehe Needham 1956, S. 281.

⁶ Siehe Munro 1985. Eine neuere, differenzierende Sicht auf den „Ganzheitsbegriff“ liefert Linck, 2000, mit dem Konzept der „übergreifenden Situation“, die in sich binnendiffus und damit auch widersprüchlich ist.

⁷ Bauer 2001, S. 23, bezieht seine Aussage auf Feng Youlan, einem der meist gelesenen Autoren (Philosophiehistoriker) während des frühen bis mittleren 20. Jahrhunderts in der westlichen Hemisphäre.

sitze: Der Konfuzianismus galt – und gilt – als politische Philosophie mit stark agnostischen, ja materialistischen Ansätzen; der Daoismus als Naturphilosophie und Weisheitslehre, mit stark magischem Charakter. Und schließlich der Buddhismus, der in China seit dem ersten nachchristlichen Jahrhundert Verbreitung fand⁸, war nicht genuin chinesisch. Unterstrichen wird das Pragmatische und Diesseitsgerichtete des chinesischen Denkens, wobei Religion keine Rolle spiele.

Erst beginnend mit den späten 1980er Jahren änderten sich die Blickwinkel. Auf volksrepublikanischem Boden setzte zu dieser Zeit ein regelrechter Boom in Studien zu chinesischen Volkreligionen ein.⁹ Bis heute beschränken sich diese Forschungsarbeiten in der Hauptsache auf das Zusammentragen möglichst umfassenden Datenmaterials, wodurch das deutliche Defizit in der Erarbeitung und Begründung eindeutiger Kategorien für das Studium historisch-soziologischer Ereignisse und Strömungen allerdings nicht ausgeglichen wird.

Neuere Arbeiten westlicher Provenienz zum Phänomen Religiosität bzw. Religionen in China¹⁰ nehmen in kritischer Weise Abstand von der Sicht, dass China keine Religion kenne. Außerdem suchen neuere Arbeiten die hochgradige Komplexität nicht auf einen einzigen „Wesenszug“ zu reduzieren.¹¹

2 Das Heilige

Für den chinesischen historischen und gegenwärtigen Kontext lassen sich etwa ein Dutzend Religionsformen ausmachen, wenn man Glaubensformen wie die historischen Zeugnisse des Manichäismus und Nestorianismus, des Judentums und die christlichen Formen des Katholizismus und Protestantismus sowie den Islam mit einbezieht. Die chinesische Sprache kannte bis zum Ende des 19. Jahrhunderts keinen einzelnen, umfassenden Begriff für Religion: Das heute gebräuchliche Kompositum für Religion, *zongjiao* 宗教 (wörtlich: Lehre von den

⁸ Zu den Implikationen dieses Transfers in materiellen Zeugnissen siehe Kieschnik 2003.

⁹ Siehe hierzu Ownby 2001, S. 144ff.

¹⁰ Beispielhaft für die kritische Sicht sind Teiser 1996, 32f; Lagerwey 2002, S. 11; Overmyer 2003, S. 307-316. Doch finden sich solch kritische Anmerkungen bereits zuvor, etwa bei Parker, 1910. Siehe auch die inzwischen bereits im dritten Band publizierte Bibliographie zu westlichsprachigen Studien zu den Religionen auf chinesischem Boden, Thompson 1998.

¹¹ Siehe hierzu den kurzen Überblick von Nentwig 1989; das umfassende Sammelwerk Lopez (Hrsg.) 1996; in komparatistischer Perspektive Ching 1993; mit Fokus auf die Tang-Dynastie (618-907) und die Song-Dynastie (960-1279) siehe Ebrey Buckley und Gregory 1993.

Ahnen), wurde als japanisches Lehnwort 1898 im Zuge der Reformen¹² eingeführt.¹³

Die Überlieferungen von Entstehungs- bzw. Ursprungsmythen ebenso wie Erzählungen von Paradiesvorstellungen als Rückzugsorte innerhalb einer vom Verfall bedrohten Welt¹⁴, zeugen davon, dass die Phänomene von Transzendenz, des Heiligen sowie des Religiösen im chinesischen Kontext keineswegs absent sind. Im Gegenteil, neuere Arbeiten sprechen sogar von einer Allgegenwärtigkeit des „Göttlichen“ bzw. dem „Numinosen“ der chinesischen Kosmologie, indem sie unter anderem auf die frühe Bezeichnung Chinas als das „Land der Geister“ (*shenzhou* 神州) hinweisen.¹⁵ Sie betonen ein grundlegendes Verständnis „harmonischer Ordnung in Welt und Gesellschaft, die von einem spirituellen Untergrund getragen wird“¹⁶ gerade auch für den gegenwärtigen Kontext. Neuere Forschung zum Thema konzentriert sich jedoch – wie bereits angedeutet – weniger auf allumfassende und „einzige“ Wesenszüge, sondern fokussiert verstärkt die vielfältigen Denkrichtungen im Zeichen der Praktiken (im Sinne von Bourdieu).

Wenn die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Heiligen im chinesischen Kontext erst während der vergangenen eins bis zwei Dekaden eingesetzt hat, so ist dies u. a. mit der schon angesprochenen Sicht chinesischer Philosophiehistoriker zu erklären. Gewiss, die Interpretation des chinesischen Denkens als pragmatisch ist in sich selbst bereits Ausdruck einer ganz bestimmten philosophischen Haltung, die als „konfuzianische Verdrängungsideologie“ umschrieben worden ist.¹⁷ Dieser Haltung inhärent ist nämlich die grundsätzliche Trennung von Philosophie und Religion, wobei Religion gemeinhin mit Volksreligion bzw. Aberglaube assoziiert wurde und wird. Auf Philosophie bzw. auf eine philosophische Lehre hebt auch der ins 6. Jahrhundert zurückgehende Ausspruch ab: „Die drei Lehren [Daoismus, Konfuzianismus und Buddhismus] sind letztlich eine einzige Lehre“ (*Sanjiao he yi* 三教合一). Diese Sichtweise, in der westlichen Forschungsliteratur häufig als „Synkretismus“ bezeichnet, spiegelt den Rückgriff auf eine als ungeboren empfundene einheitliche religiöse Terminologie und sakrale Architektur wider.¹⁸ Damit steht die Tatsache in Einklang, dass es in der Regel schwer er-

¹² Die Reformbewegung 1898 war der Versuch aufgeklärter Beamter, einer bürgerlich-kapitalistischen Entwicklung mit Hilfe politischer und wirtschaftlicher Reformen zu einem Durchbruch zu verhelfen.

¹³ Vgl. Paper 1994; Liu 1995.

¹⁴ Zu chinesischen Paradiesvorstellungen in komparatistischer Perspektive siehe Chen 1992.

¹⁵ Vgl. Lagerwey 2002. Zu Belegen für diese Bezeichnung im *Huainanzi* 淮南子, siehe Major 1976, S. 161ff.

¹⁶ Vgl. Reiter 2002, S. 49.

¹⁷ Bauer 2001, S. 23.

¹⁸ Siehe dazu Feuchtwang 1992; Meyer 1992.

kennbar ist, welchem Kult chinesische Tempel gewidmet sind. Weitverbreitete Namen wie „Palast der Gnade und des Friedens“ oder „Kloster zur weißen Wolke“ benennen den Tempelpatron nicht. Auch die Zuordnung zu einer bestimmten Gottheit ist zumeist schwer zu eruieren, weil die zentrale Gottheit des Tempels häufig von einer Schar göttlicher Begleiter umgeben ist, denen eine unterstützende Funktion zukommt.¹⁹ Gleichmaßen gibt es kein Pochen auf *den* „rechten Glauben“. Chinesischen Tempelbesuchern oder Pilgern auf den Heiligen Bergen ist keine eindeutige Aussage darüber zu entlocken, welchem Glaubenssystem sie – ausschließlich und eigentlich – anhängen würden.

Neuere Forschungsergebnisse zeigen, dass die Grenze zwischen Volksreligionen und so genannten „offiziellen“ Religionen²⁰ genauso schwer zu ziehen ist, wie die zwischen den drei großen Systemen untereinander. So bleibt für den chinesischen Kontext als einzige gesicherte Aussage zu diesem Thema die Feststellung der Absenz eines personifizierten Schöpfergottes und dementsprechend finden wir auch keine monotheistisch verfasste Religion vor.²¹ Zu erwähnen ist aber der wohl wichtigste Ursprungsmythos, wonach sich die sichtbare Welt vom vorgeburtlichen Chaos (*hundun* 混沌) her ohne Intervention eines externen Schöpfers entwickelt habe. Diese Entwicklung geschieht allein aufgrund des der Welt inhärenten Welt-Prinzips (*dao* 道).²² Dementsprechend handelt es sich hier um die Sicht auf das (chinesische) Universum als ein gigantisches „Ganzes“, das nicht von externer Hand kreiert worden war, und in dem jedes einzelne Element unmittelbaren Einfluss auf jedes andere Element nehmen kann. Die Kategorien *yin* 陰 und *yang* 陽 und die *wuxing* 五行 (Fünf Wandlungsphasen) sowie deren archaische Vorläufer lassen sich als unmittelbare Versuche lesen, eine kognitive Ordnung in dieses „Gesamt“ zu bringen.²³

Wenn wir für den chinesischen Kontext feststellen können, dass das Heilige bzw. Heilige Orte und Räume seit zwei Jahrtausenden mit den „Heiligen Bergen“ assoziiert ist, so kann der vorliegende Beitrag naturgemäß nicht in erster Linie mit der Auflistung und der topographischen Beschreibung dieser Berge befasst sein. Ebenso wenig soll hier eine historiographische Perspektive mit Hilfe der Reiseliteratur zu diesen Bergen²⁴ aus den vergangenen Jahrhunderten eingenom-

¹⁹ Siehe hierzu Reiter 2002, S. 13ff.

²⁰ Siehe hierzu insbesondere Feuchtwang 1992, aus historischer Perspektive, sowie Bruun 2003, zu Befunden aus gegenwärtiger Perspektive.

²¹ Brinbaum 1986, S. 119; Hahn 1994, S. 170.

²² Siehe hierzu Major 1978, S. 9ff.; Girardot 1983.

²³ Major 1988, S. 13f.

²⁴ Reiseliteratur mit dem spezifischen Fokus auf persönliche Sichtweisen und Erfahrungsinhalte in bezug auf Pilgerschaft ist im chinesischen Kontext in verhältnismäßig geringem Ausmaß erst

men werden. Vielmehr sollen die folgenden Ausführungen wesentliche Konstituenten kontextueller und funktionaler Art im chinesischen historischen Raum nachzeichnen, die mit den „Heiligen Bergen“ assoziiert und als solche bezeichnet werden.

3 Heilige Orte

Heilige Orte in China sind Orte, die als *sheng* 聖 (heilig) oder *ling* 靈 (wirkkünftig) gelten. *Ling* bedeutet „wirkkünftig, magisch, heilkräftig“, „unmittelbar verbunden mit den Kräften der Erde und des *dao* 道“.²⁵ *Shengdi* 聖地 sind Orte, die wirkkünftig bzw. heilig sind. Die Assoziation von **Magie, Heilkraft bzw. Wirkkraft** mit dem oder den Bergen ist im chinesischen Kontext seit der Han-Zeit (200 v. Chr.) schriftlich fixiert. Bergregionen werden spätestens seit dieser Zeit als häufig aufgesuchte Refugien in Notsituationen thematisiert. Drohten Angriffe von Banditen, von plündernden Truppen oder Invasoren, so gab man die Wohnstatt auf und floh in den Schutz nahe gelegener Bergwälder. Außerdem waren Bergregionen für bestimmte Berufsgruppen essentiell, so z. B. für Tuchfärber, Ärzte und Kräutersammler.²⁶

Der chinesische Ausdruck für Pilgerschaft ist *chaoshan jinxiang* 朝山進香. Diese Phrase verweist weder auf Reise noch auf Rundgang, noch auf Gräber, sondern auf Berge: *chaoshan* heißt „dem Berg seinen Respekt erweisen“, so wie ein Untertan seinem Herrscher entgegenzutreten hat. *Jinxiang* heißt: „Räucherwerk vorbringen“, d. h. Mitbringen und Abbrennen von Räucherwerk, um einen Kontakt mit der Gottheit herzustellen. Im Gegensatz dazu bedeutet der Ausdruck *shaoxiang* 燒香 das alltägliche Abbrennen von Räucherstäbchen am Familienaltar oder im Gemeinde-Tempel.²⁷

Die Analogie „Heilig und Berg“ ist außerdem metaphorisch fixiert im Ausdruck *shanmen* 山門 (Tor zum Berg). Diese beiden Zeichen finden sich in fast allen Tempeln (d. h. auch in Niederungen), und sie bezeichnen „den Eingang zum Heiligen“. Ebenso verweist der Begriff „*xian* 仙“ bzw. „*xianren* 仙人“ (wörtlich der Heilige, der Unsterbliche) direkt auf *shan* 山, wörtlich Berg.

Shan 山 kann einen einzelnen Berg bezeichnen, eine Gruppe von Bergen oder eine ganze Bergkette. *Shan* kann überdies „Grotten in einem Berg“ oder sogar ei-

seit dem 16. Jahrhundert zu finden. Siehe hierzu Wu 1992, S. 66ff.; Liscomb 1993; Eggert 1994; Landt 1994; Strassberg 1994; Ward 1995; Riemenschneider 1997.

²⁵ Siehe hierzu Hahn 1994, S. 171.

²⁶ Siehe hierzu Ch'ü 1972, S. 209 sowie Tanigawa 1986, S. 104-110 und Schmidt 1996, S. 19.

²⁷ Siehe hierzu ausführlicher Naquin und Yü 1992, S. 11ff.

ne Insel bezeichnen. In China wurden die Berggipfel von frühester Zeit an als Eingangspunkte in den Himmel und als Wohnorte von Gottheiten angesehen. Nicht alle Pilgerorte in China waren Berge, aber die Berge sind der Prototyp für Pilgerschaft und Eremitentum – und es sind die Berge, die immer mit *ling* und *sheng*, d. h. mit heilig, wirkkünftig, heilkräftig und mit Unsterblichkeit assoziiert wurden und werden. Für die frühe Geschichte Chinas lässt sich mit einiger Sicherheit sagen, dass der Himmel (*tian* 天) zusammen mit den Ahnengeistern als Macht angesehen wurde, dem man Opfer darzubringen hatte. Berge und Wasserwege galten als symbolische Gitternetze, die das Reich definierten. Der kontextuelle Konstruktionscharakter der „heiligen Berge“ in verschiedenen historischen sozio-politischen Kontexten ist ebenso aufgewiesen wie das Ineinanderspiel und die gegenseitige Abhängigkeit von sakraler und profaner Welt. Dies macht den sakralen Raum im chinesischen Kontext zu einem relationalen. Er kann somit nicht als eigenständiger „heiliger Raum“, getrennt von menschlichem Handeln, beschrieben werden.

Damit ist die erste Kategorie von insgesamt drei Kategorien angesprochen, die sich im Rahmen einer kulturwissenschaftlichen Annäherung an das Heilige im chinesischen Kontext ausmachen lassen: 1. Ordnung, (Muster); 2. Raum und Handlung bzw. Ritus; und 3. die Körperpraktiken im Zeichen des Heiligen. Diese drei Kategorien überschneiden sich in verschiedenen Zusammenhängen.

4 Ritualhandlungen

Chinesische Historiker schenken der Beschreibung der sakral-geographischen Ordnung im Raum China seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert größte Aufmerksamkeit. Der Raum China ist Ergebnis einer Kulturtat, die auf den legendären Kulturheroen Yu (禹) zurückgehen soll. Die späteren Kaiser suchten ihre Legitimation dadurch zu erhalten, dass sie diesen ererbten „Raum“ formell in Besitz nahmen, d. h. sie mussten jene legendäre Kulturtat rituell nachvollziehen. Die formale wie religiöse Legitimation der Herrscher für die Inbesitznahme des Landes bestand in der Durchführung der *fengshan* 封禪 Opfer²⁸, das waren Opfer an die Berge und Flüsse, an den Himmel und die Erde.²⁹ Sima Qian 司馬遷 (145

²⁸ Siehe beispielsweise die Diskussion der *feng* und *shan* Opfer im *Hou Hanshu jijie*, zhi 7.6b-7a.

²⁹ Siehe hierzu ausführlich Kiang 1975, S. 64ff.; Lewis 1999; Reiter 2002, S. 72ff. Eine spezielle Studie zu den „Staatsopfern“ in der Ming-Zeit (1522-1566) liefert Herzer 1995. Das Konzept des Himmelsmandates (*tianming* 天命) bedeutete, dass der Himmel, eine als teils personale, teils natürlich, teils göttlich gedachte Kraft, seine Zustimmung zu einem bestimmten Herrscher in Form von reichen Ernten, reicher Nachkommenschaft und dergleichen zeigte. Hungersnöte, politische Unruhen, Krankheiten und Ähnliches zeugten davon, dass das Mandat in andere Hände weitergegeben

v. Chr. - ?), der Historiker aus der Han-Zeit beschreibt im *Shiji* 史記 (Historische Aufzeichnungen, ca. 90 v. Chr.)³⁰ das religiös-geographische Ordnungssystem mit den *Fünf Heiligen Bergen* bzw. Gipfeln (*wu yue* 五嶽) als Eckpfeiler dieser Ordnung: Den Opfern an den Obersten Gottkaiser (*shangdi* 上帝) hatten die Opfer an die vier Jahreszeiten, an die Kälte und die Hitze, an die Sonne, den Mond, die Sterne und die Dürre, an alle Berge und Flüsse sowie an die Geister (*shen* 神) zu folgen.

Der Kaiser hatte durch Orakel einen Monat sowie einen Tag zu eruieren, an dem er sich zur Audienz mit den Regenten der vier Richtungen und der verschiedenen Provinzen zu treffen hatte. Im 2. Monat des Jahres hatte er nach Osten zu reisen, wo er den Taishan 泰山 (wortwörtl. Berg des äußersten Friedens und des äußersten Heils), im heutigen Shandong gelegen,³¹ den heiligen Berg des Ostens bestieg. Dort brachte er ein Brandopfer an den Himmel dar. Er harmonisierte vor Ort die kalendarische Einteilung der Jahreszeiten und Monate, korrigierte die Einteilung der Wochentage, standardisierte die Länge der Flöten, die Maße für Länge, Raum und Gewichte. Im 5. Monat reiste er zum heiligen Berg des Südens, den Hengshan 衡山 (wortwörtl. der waagrechte, querliegende Berg), im heutigen Hunan gelegen. In weiterer Folge besuchte er den Gipfel des Westens, den Huashan 華山 (wortwörtl. der Blütenberg)³² im heutigen Shenxi gelegen; dann den Gipfel des Nordens, den Hengshan 恒山 (wortwörtl. Berg der Beständigkeit), im heutigen Shaanxi gelegen.³³ Alle fünf Jahre soll der Erste Legendäre Kaiser solche „Opfertouren“ unternommen haben.

Die Ausformungen des Staatsrituals wurden in der Zeit von etwa 200 vor Christi Geburt bis zum Ende des Kaiserreiches, d. h. durch zwei Jahrtausende hindurch vielfach verändert. Modifiziert wurden ebenso Anzahl und Benennung der Heiligen Berge: Offenbar waren es ursprünglich nur vier, aber als die Zahl fünf in der Han-Zeit zur Ordnungszahl³⁴ schlechthin erkoren worden war, etab-

werden musste. Diesem Konzept inhärent ist sowohl die Möglichkeit der Legitimation von Kontinuität von Herrschaft als auch der Rechtfertigung von Revolution.

³⁰ Im 28. Kapitel.

³¹ Der Taishan wurde 1987 von der UNESCO zum Weltkulturerbe erklärt. In diesem Zusammenhang wird in letzter Zeit vermehrt auf die Gefahren für Kultur, Fauna und Flora hingewiesen, die der florierende Tourismus in China mit sich bringt.

³² Der Mythologie zufolge wuchsen auf diesem Berg Tausend-blättrige Lotosblüten.

³³ Er war bis in das 19. Jahrhundert hinein immer wieder Gegenstand heftiger Dispute um die Bestimmung des „Rechtmäßigen Gipfels“ als Heiliger Berg des Nordens gewesen. Siehe hierzu Landt 1994, S. 113f.

³⁴ Gemeinhin wird Zou Yan 鄒衍 (ca. 305-240 v. Chr.), Mitglied der Jixia 稷下 Akademie, an der im 4. und 3. vorchristlichen Jahrhundert Gelehrte aus unterschiedlichsten Bereichen ihre Ideen diskutierten, mit der Konzipierung der *wuxing* 五行 (Fünf Wandlungsphasen)-Theorie in Verbindung gebracht. Forschungsergebnisse neuerer Ausgrabungen verweisen jedoch darauf, dass die Fünf-

lierte Kaiser Wu 武 (140-87 v. Chr.) den Songshan 嵩山 (wortwörtl. der hohe, erhabene Berg), im heutigen Henan gelegen,³⁵ als den Heiligen Berg der Mitte. Entsprechend des Fünf-Wandlungsphasen-Paradigmas (*wuxing* 五行) korreliert der Taishan mit der Himmelsrichtung Osten und der Wandlungsphase ‚Holz‘, die wiederum mit Frühling und Wachstum korreliert. Entsprechend dieser Kosmologie galt er als der Schnittpunkt zwischen Erde und Himmel bzw. zwischen Leben und Tod.³⁶ Da angenommen wurde, dass der Himmel (mit *yang* 陽 assoziiert) das Dunkle (*yin* 陰) liebe, hatte man das Prinzip der Dunkelheit (am Fuß eines hohen Berges) zu verehren bzw. Opfer darzubringen. Gleichmaßen galt, dass die Erde (*yin* 陰) das Prinzip des Lichtes (*yang* 陽) liebe, weshalb man die Opfer für die Erde auf einem runden Hügel im flachen Land darzubringen hatte.

Die Zuweisung der Fünf Heiligen Berge zum Daoismus, und der übrigen vier zum Buddhismus³⁷ ist frühestens für das 8. nachchristliche Jahrhundert belegt,³⁸ die vier buddhistischen Berge sollen sämtlich auf ursprüngliche Lokalgottheiten zurückgehen.

5 Wanderungen

Pilgerschaft in China war und ist mit Bergen schlechthin assoziiert. Tempel sind an den Heiligen Bergen besonders zahlreich. Die Tempelkomplexe wurden teilweise aus den Mitteln unzähliger Pilgerscharen erbaut. Teilweise wurden sie von offizieller Seite gegründet und unterstützt. Vor dem unteren Teilstück des Auf-

fer-Reihe bereits vorher bekannt gewesen sein muss (so taucht etwa der Begriff ‚Fünf [Himmels]-richtungen bereits auf Shangzeitlichen Orakelknochen-Inschriften auf, vgl. Major, 1978, S. 13.), so dass Zou Yan dementsprechend allein die Rolle der Systematisierung und einsetzenden Popularisierung zukommt. Zou Yan war möglicherweise selbst ein *fangshi* 方士 (‚Rezept-Meister‘ oder ‚Experte‘) gewesen. Das Wissensspektrum der *fangshi* umfasste vor allem Divination und Heilkunde, weshalb sie für die Herrscher von unmittelbarem Nutzen waren und als Ratgeber am Kaiserhof lebten. Siehe hierzu ausführlich DeWoskin 1983; Schmidt 1994, S. 25f. Zur Kosmographie des Zou Yan, wie sie im *Huainanzi* 淮南子 (ca. 140 v. Chr.) repräsentiert ist, siehe Major 1976 und ders. 1978; sowie Schwartz 1985.

³⁵ Dies war das Gebiet des geistigen und wirtschaftlichen Zentrums des Reiches während des langen Zeitraums von ca. 1200 Jahren. In der Nähe des Berges befindet sich Luoyang, lange Zeit die Hauptstadt des Reiches.

³⁶ Siehe hierzu Cedzich 2001, S. 9f.

³⁷ Hierzu werden heute gezählt: der Wutai shan 五臺山, der Jiuhua shan 九華山, der Emei shan 峨嵋山 sowie der Putuoshan 普陀山. Zur Signifikanz des letzteren für die sakrale Geographie im buddhistischen China siehe Yü, 1992. Zu

³⁸ Vgl. hierzu Landt 1994, 8ff.

stiegs entstanden Marktplätze, in denen den Pilgern neben Unterkunft auch geführte Besichtigungsreisen angeboten wurden.

Wir haben es also mit einer spatial implementierten spirituellen Infrastruktur auf den Heiligen Bergen zu tun, allen voran auf dem Taishan, die den Pilgern, und ganz besonders den Bedürfnissen des Pilgers *par excellence*, dem Kaiser, angepasst war. Die geographisch implementierte Ordnung der rituellen Interaktion mit dem Himmel, den man damit beeinflussen wollte, hielt sich in China über mindestens 2000 Jahre: In Analogie zu der Ordnung der Fünf Heiligen Berge umfasst die kosmologische Konfiguration von Peking nicht nur den Himmelstempel im Süden (der ein überdimensionales Abbild des am Fuße des Taishan gelegenen Himmelsaltars darstellt), sondern auch den Mondtempel im Osten, den Sonnentempel im Westen, und den Erdtempel im Norden. Die Innere, die Verbotene Stadt des Kaisers (in Analogie zum Heiligen Berg der Mitte) ist somit als Kernpunkt des Reiches rituell legitimiert und gesichert.³⁹ Im Jahre der kommunistischen Machtübernahme (1949) musste dementsprechend eine städteplanerische Umrüstung von Peking erfolgen: Der Platz des Himmlischen Friedens (*tian'anmen* 天安門) wurde nun als neue Kultstätte des chinesischen Sozialismus etabliert. Dieser entbehrte zuvor jegliche kosmologische Signifikanz.⁴⁰

Die kosmologische Anlage Pekings (sowie früher von Chang'an u. a. Kaiserstädte) war eine Widerspiegelung der Konfiguration der Fünf Heiligen Berge gewesen: Die Fünf Heiligen Berge stützten das Reich, indem sie gewissermaßen als Eckpfeiler der politischen Identität gleichzeitig Symbol für die Stabilität des Reiches waren. Die fünf Berge als Ritualzentren wurden irgendwann im 8. Jahrhundert dem Daoismus zugeordnet. Diese Ritualzentren funktionierten sowohl auf der Ebene des Staatskults als auch auf der Ebene religiöser Praxis vonseiten der Bevölkerung.

Für das heutige China sind in diesem Zusammenhang drei Bereiche zu nennen, die quer durch alle Bevölkerungsschichten von Bedeutung sind:

Erstens: die Praxis des *fengshui* 風水 (wortwörtl. Wind und Wasser), m. a. W. die Zentrierung einer Lokalität. Insbesondere beim Tempelbau wird die sakrale Grundstruktur (unter Einbeziehung sämtlicher Konstanten aus der Natur wie Himmelsrichtung, Jahreszeit, Beschaffenheit des Bodens etc., und u. U. mit Erlaubnis des Lokalgottes) des betreffenden Stückes Erde eruiert. Erst wenn der Einklang mit dem „kosmischen Fließen“ des *qi* 氣 in seinen *yin* 陰 und *yang* 陽 Ausformungen bekundet bzw. hergestellt ist, dürfen die zukünftigen Bewohner mit dem Gelingen der weiteren Unternehmungen aller Menschen, die sich in den

³⁹ Siehe hierzu eingehend Shatzman Steinhardt 1999.

⁴⁰ Hahn 1994, S. 174.

Räumlichkeiten künftig aufhalten werden, rechnen. *Fengshui* 風水 (Geomantik) kann auch als eine rituelle Inbesitznahme eines Stückes Erde angesehen werden.

Zweitens: Im urbanen Lebensraum finden wir auch heute noch die divinisierte Raumaufteilung in Quadrate einer Siedlung, mit rituellen Nord-Süd- und Ost-West-Achsen. Auch hier ist das Konzept der Analogie zum Himmels- und Erdaltar auf dem Taishan nicht zu verkennen.

Drittens sind schließlich im *imaginären Raum* die zahllos hergestellten miniaturisierten Landschaften zu erwähnen. Sie sind Repräsentationen von Paradiesvorstellungen, die den Eingang zu den Stätten des Glücks (Berge) markieren.

6 Glaube und Wissen

Neuere anthropologische Feldforschungsbefunde aus dem chinesischen Raum zeigen recht deutlich, dass eine wissenschaftliche Annäherung an das „Heilige“ im chinesischen Kontext nicht umhin kommt, verstärkt auf die religiösen Praktiken zu fokussieren und die Frage nach den „kognitiv“ verorteten „Glaubenssystemen“ in den Hintergrund zu stellen.⁴¹ Wenn sich die *Dichotomie* von ‚Wissen hier‘ und ‚Glaube dort‘ dementsprechend als unbrauchbar erweist, dann darf durchaus stärker nach Wissensinhalten im allgemeinen Sinne gefragt werden und nicht so sehr nach abgegrenzten Glaubensinhalten. Ausübende der so genannten „Volkstraditionen“ (bzw. Lokale Traditionen oder „little tradition“) berufen sich nämlich gleichermaßen auf kanonisierte Klassiker – die gemeinhin mit der Elitekultur („great tradition“) assoziiert sind –, als auch auf Ahnenopfer, Rituale und moralische Vorgaben.⁴² Die moralischen Vorgaben wiederum können, je nachdem, gleichzeitig sowohl allgemein verbindliche als auch ganz spezifische Werte sein, die nur für bestimmte Familientraditionen gelten. Die vielfältigen Versuche, aus der empirischen Multivalenz chinesischer Religiosität einen einzelnen, grundlegenden Charakter zu essentialisieren, resultieren in der Feststellung eines „systematischen Pluralismus“ von Wissenssystemen und nicht von Religionssystemen. Überdies ist das Wissen als jeweils feld-spezifisch sowie in einem jeweils spezifischen Kontext, als wesentlich interpretativ und als sozial konstruiert zu bewerten.⁴³ Dementsprechend muss die Frage lauten: Was „wissen und was tun bzw. was praktizieren diese Menschen“? Die Frage darf nicht lauten: Was „glauben sie“.⁴⁴ Mit anderen Worten, die binären Kategorien „wissenschaftliches Den-

⁴¹ Siehe insbesondere Bruun 2003.

⁴² Bruun 2003, S. 22f.

⁴³ Vg. Bruun 2003, S. 31.

⁴⁴ Siehe auch Barrett 1990, S. 163.

ken“ auf der einen Seite und „Glaube/Aberglaube“ auf der anderen Seite greifen allem Anschein nach im gegenwärtigen chinesischen kulturellen Raum nicht. Dasselbe gilt für die Kategorien „monotheistisch“ auf der einen Seite und „polytheistisch“ auf der anderen Seite; „religiös“ auf der einen Seite und „atheistisch“ auf der anderen Seite, „Volksreligion“ auf der einen Seite und „offizielle Religion“ auf der anderen Seite.

7 Der Kosmos im menschlichen Körper

Raum und Handlung dürfen nicht getrennt voneinander betrachtet werden. Und, es sind die **Praktiken**, die im Verlaufe von Generationen „einverleibten“ Praktiken, die Weltsicht und Wissensinhalte transportieren. Es ist dieser Fokus auf die Körper-Praktiken, die das Feld des Heiligen in den gegenwärtigen Kulturwissenschaften so zentral werden lässt.

Die Abkehr von bislang rein kognitivistisch begründeten Ansätzen wird gemeinhin von der Hinwendung zur leiblichen Verfasstheit des Menschen markiert. Es ist dieser **Perspektivenwechsel**, der sich als die Bedingung der Möglichkeit für eine adäquate Annäherung an signifikante Sichtweisen des Heiligen in China entpuppt.

Alle Aktionen des Körpers, die Bewegungen und Gesten im Raum, die Modulationen und Lautstärken von Stimmen im Raum können als Kommunikation und als Zeichen gleichermaßen aufgefasst werden. Der menschliche Körper produziert Zeichen und er ist Zeichen. Aber er ist auch ein semiotischer Körper, ein Medium, anwesende Leibhaftigkeit, Materialität, m. a. W. ein **Signifikant**, der niemals im Zeichen aufzugehen scheint.

Wenn wir nicht mehr danach fragen, ob und wie Menschen religiöse Ideen „auswählen“, sondern vielmehr in neu gewonnener Perspektive davon ausgehen, dass die körperlich einverleibten Praktiken den „religiösen“ Glaubensinhalten vorausgehen, dann können Glaubenspraktiken nicht mehr von metaphysischen Theorien hergeleitet werden, sondern, im Gegensatz dazu: die Praktiken sind bzw. der Leib ist selbst als Medium von Glaubensinhalten anzusehen.

Die **Entzifferung religiöser Wissensinhalte**, die in den Körpern einverleibt sind bzw. waren, verlangt deshalb die Einbeziehung vielfältiger Felder, wie z.B. Einstellungen und Haltungen zu „Ernährung“, „Autorität“, „sexuelle Beziehungen“, „Freude und Schmerz“, „Medizin und Heilung“, auf die im Rahmen dieses Artikels allerdings nicht näher eingegangen werden kann.

Den Fünf Heiligen Bergen waren außerdem so genannte „Helfer“ zugeteilt, kleinere unbedeutende Berge, die mit diesen unterirdisch, durch (imaginierte

oder tatsächliche) lange Verbindungswege oder Höhlen kommunizierten. Wer beispielsweise vom Taishan sprach, meinte gleichzeitig auch ein ausgedehntes Netzwerk anderer Kultzentren, die alle mit diesem in Verbindung standen.⁴⁵

Daoistische Höhlen (*dong* 洞) in China sind kaum vergleichbar mit der Konzeption von Höhlen in anderen Kulturräumen. Die Höhle ist im chinesischen Kontext nicht Zugang zum Schattenreich, zum Reich der Toten, sie ist neben ihrer Bedeutung als Durchgang (zu den Welten der Unsterblichen)⁴⁶ in erster Linie der Ausgangspunkt des *qi*. Damit ist der letzte Argumentationsstrang angesprochen: die **Körperpraktiken im Zeichen des Heiligen**. *Qi* 氣, Atemkraft der Erde und kosmische Lebenskraft, manifestiert sich in *yin* 陰 und *yang* 陽 Ausformungen. In seiner optimalen Ausformung ist es das Heilsame, das Heilbringende. *Qi* durchströmt den ganzen Menschen: Es wird von kundigen Adepten physiologisch angereichert, bis hin zu ihrer angestrebten Unsterblichkeit. Erst wenn ein Mensch ewig lebt, bewegt sich sein *qi* frei im Raum, indem es gänzlich auf seine – in diesem Fall: die menschliche – Form verzichtet. Höhlen sind Ventile, oder auch Stauräume des *qi*. Die Sehnsucht nach Langlebigkeit im chinesischen Kontext ist bereits auf Bronzeinschriften aus dem 8. vorchristlichen Jahrhundert bezeugt.⁴⁷ Etliche Passagen im ältesten Teil des *Zhuangzi* 莊子 (ca. 300 v. Chr.)⁴⁸ legen nahe, dass die ehemals im Sinne von nicht-menschlichen Wesen gedachten *xian* 仙 (der Unsterbliche) nunmehr als ein Zustand begriffen wurde, der auch von den sterblichen Menschen erreicht werden könne. Damit einher gingen spezifische Vorstellungen über das menschliche Selbst bzw. Leibvorstellungen, die wiederum nicht zu trennen sind von den Sichtweisen darob, wie der Zustand von Unsterblichkeit erreicht werden kann. Die Vorstellung von der Existenz einer Pille der Unsterblichkeit bzw. dem Lebenselixier beflügelte nicht zuletzt Experimente im alchemistischen Bereich. Erst um die erste Jahrtausendwende schien die Suche nach Unsterblichkeit ins Innere des Menschen selbst verlegt worden zu sein. *Yangsheng* 養生 (wortwörtl. Nähren des Lebens) umfasste Leibtechniken wie Meditation, rituelles Fasten, Massagen Gymnastik und Atemtechniken.⁴⁹ All diese Leibtechniken sind nicht zu trennen von der Vorstellung, dass das *qi* des menschlichen Leibes in beständigem harmonischem Fluss sein muss und einer regelmä-

⁴⁵ Hahn 1994, S. 175.

⁴⁶ Siehe hierzu Reiter 2002, S. 64f.

⁴⁷ Yu 1965, S. 87.

⁴⁸ Insbesondere im *Qiwulun* 齊物論 Kapitel. Siehe hierzu Mair 1983 und 1994; Kiellberg und Ivanhoe 1996; zuletzt überblicksartig Roth 2000, S. 31-50.

⁴⁹ Siehe hierzu Kohn 1990, S. 1-22; Engelhardt 2000, S. 74-108; Linck 2001, S. 22 f.; Cedzich 2001, S. 3ff.

ligen Erneuerung bedarf.⁵⁰ Die heiligen Berge gelten spätestens seit dem 3. nachchristlichen Jahrhundert als die Behausungen und Verteiler des *qi*.

„Man begibt sich in Bergwälder und Dickichte. [Dort] schöpft man von der linken Seite drei Atemzüge und verschließt sie in sich, dann lässt man das *qi* gegen das Berggestrüpp entweichen. In Gedanken muss man sich darauf konzentrieren, dass dieser Odem von roter Farbe sein soll, wie Wolkendunst, der im Umkreis von 10 *li* alles erfüllt.“⁵¹

Dieses Zitat stammt aus dem *Baopuzi* 抱朴子 (Meister, der das Einfache umarmt)⁵², *Neipian* 內篇 (Innere Kapitel) des Ge Hong 葛洪 (283-343). Das *Baopuzi* ist das früheste erhaltene Kompendium zu einem Wissen, das als Sonderwissen angesehen werden kann. Diese Schrift ist in weiten Segmenten als Handlung, als rituelle Praxis formuliert.⁵³ Im *Baopuzi* lesen wir:

„Alle, die sich darauf verstehen, Arzneien herzustellen, sowie jene, die dem politischen Chaos entfliehen wollen und hierzu abgeschiedene Wohnplätze wählen, sind ausnahmslos in die Berge gegangen. Sollte sich aber einer in die Bergwelt begeben, der die Art und Weise des [rituellen] Eintritts in die Bergwelt nicht kennt (*bu zhi ru shan fazhe* 不知入山法者), so wird er häufig auf Gefahren für Leib und Leben treffen. [...]. Jeder Berg – ob groß oder klein – ist erfüllt von heiligen Mächten (*shenling* 神靈). Ist der Berg groß, dann ist auch seine Macht groß, ist der Berg klein, dann ist auch seine Macht gering. Wer die Berge betritt, ohne über die Kunst zu verfügen [sich dort rechtens zu verhalten], der wird unweigerlich Schaden nehmen. Einige werden von schweren Krankheiten befallen und erleiden Verletzungen, sie werden von panischer Angst geschüttelt [...].“⁵⁴

Dieses Kompendium ist voll von Anweisungen zu Methoden bzw. Riten (*fa* 法), mit denen ‚himmlische‘ Mächte aufgerufen werden konnten oder aber gefährliche Mächte gebannt werden mussten. Die Anweisungen umfassen die Ordnung jeder einzelnen Abfolge von Bewegungen, eines jeden Gedankens im Verhältnis zu Zeit und Ort. Die so geartete rituelle Ordnung etabliert Abfolgen von Handlungen, die eine Gegenwelt markieren, gegen eine Natur, die als feindlich wahrgenommen wurde. Ge Hong stattet den Leser gewissermaßen mit einer ‚Rüstung‘⁵⁵ aus, die ihn schützen sollte gegen tödliche Gefahren, die den numinosen Mäch-

⁵⁰ Der Rahmen dieses Artikels erlaubt es nicht, im Detail auf die Konnotationen zur Traditionellen Chinesischen Medizin einzugehen. Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf Kubny 1994, S. 168ff.

⁵¹ Siehe *Baopuzi neipian*, *juan* 17, S. 305.

⁵² Siehe hierzu ausführlich Company 2002, S. 18-97.

⁵³ Siehe hierzu ausführlich Schmidt, 1994. In Anlehnung an Schütz und Luckmann spricht er auch von „Rezeptwissen“ oder „Gebrauchswissen“.

⁵⁴ Siehe *Baopuzi neipian*, *juan* 17, S. 299.

⁵⁵ Diese Interpretation übernehme ich von Schmidt 1996.

ten am Berg innewohnen. Diese Rüstung aber ist gleichzeitig der Schlüssel für die Kommunikation mit dem Heiligen. Sie ist gleichzeitig die Voraussetzung für den ersten Schritt in Richtung Langlebigkeit. Die Körperpraktiken im Zusammenhang mit dem Streben nach Unsterblichkeit und Langlebigkeit sind nämlich untrennbar verbunden mit dem Nähren des *qi*, welches in der Bergwelt am reinsten ist. Dazu gehören Techniken der Visualisierung des *qi* im eigenen Leib bzw. in den einzelnen Inneren Organen (den fünf *zang*-Organen (*wu zang* 五臟), wodurch die direkte Verbindung mit dem Kosmos „praktiziert“ wird:

„Die Leber ist blau-grünes *qi*, die Lungen weißes *qi*, die Milz gelbes *qi*, die Nieren schwarzes und das Herz rotes *qi*.“⁵⁶

Diese Farb-Visualisierungen gehörten gleichermaßen zum Erklärungs- und Therapie-Vokabular, wie wir es in der gehobenen medizinischen Literatur wie dem *Huangdi neijing Suwen* 皇帝內經素問 (ca. 100 v. Chr.) vorfinden. Die jeweiligen Farbzuordnungen waren unmittelbar eingebunden in den Zusammenhang dem Fünf-Wandlungsphasen-Paradigma (Leber-grün-blau- Frühling-Holz; Herz-rot-Feder-Sommer; Milz-gelb-Erde-Spätsommer; etc.) in ihren dynamischen Phasen des Hervorbringens bzw. Überwindens.⁵⁷ Neben der therapeutischen Strategie der Farb-Visualisierung von *qi* in den jeweiligen Organen lässt sich außerdem eine Affinität zu Meditationspraktiken feststellen. Zum Zwecke der Veranschaulichung sei an dieser Stelle das *Neijing tu* 內經圖 (Bild der inneren Kreisläufe) erwähnt. Dabei handelt es sich um eine Illustration im Palast der Weißen Wolke in Peking aus dem 19. Jahrhundert, die dann im Jahre 1967 kopiert worden war und in der Bevölkerung Verbreitung fand. Das Bild zeigt den Berg als ideale Widerspiegelung des menschlichen Leibes. Unten sind zwei Kinder auf Rädern (Nieren) dargestellt. Sie arbeiten pausenlos, so der Text, um das Wasser (*qi*) nach Osten fließen zu lassen (zur Leber) und um es schließlich in den Kopf zu befördern. Viele Kräfte, d. h. alle inneren (fünf) Organe, und viel glühendes Verlangen (d. i. der Faden der Weberin) und intensives Pflügen sind notwendig, um zur letzten Verwirklichung zu gelangen, und somit zum Heiligen zu werden. Das *Neijingtu* weist wie eine Pfeilspitze auf ein zentrales Konzept kultureller Praxis im chinesischen Kontext hin, nämlich auf das **Streben nach Unsterblichkeit**. Unsterblichkeit kann dann erreicht werden, wenn der Mensch wie der Berg, und in Verschmelzung mit dem Berg, die Urkräfte unermüdlich auffüllt und verfeinert, und dementsprechend heilig wird.

⁵⁶ Siehe *Baopuzi neipian*, *juan* 15, S. 275.

⁵⁷ Zu den politischen Ursprüngen dieses Paradigmas siehe Unschuld 1980, 50ff.

Der menschliche Leib erscheint eindeutig als Abbild des Berges⁵⁸: Hier kommt gleichzeitig die Vorstellung des *Verschmelzens des Einsiedlers* (*xian* 仙) mit dem Berg zum Tragen: Die Wirbelsäule als Bergrücken oder Bergkette und die Berggipfel als der Kopf. Die Berggipfel erscheinen hier gleichsam als ein Symbol für Unsterblichkeit, weil sie in den Himmel hineinragen. Der daoistische Meister (im Kloster der Weißen Wolke) soll „entdeckt“ haben, dass das Ein- und Ausatmen im menschlichen Körper den leeren und gefüllten Räumen in der Atmung der Welt (Himmel und Erde) entspricht. Die beiden Kinder auf den Pedalen lassen sich als die *shen* 神 (Wirkkräfte) der Nieren interpretieren. Sie befinden sich auf dem Gefährt, das in der Schwärze von *yin* und *yang* angetrieben wird, wobei das Zeichen für „schwarz“ (*xuan* 玄) auch auf Geheimnis oder Himmel hindeutet.

Im Unterleib ist ein Schmelzofen ersichtlich, der Ort des Zinnobers, d. h. der Tiegel, in dem das Unsterblichkeitselixier hergestellt wird. Des weiteren: Ein Bauer, der einen Büffel in ein Reisfeld führt: Vor der Zeichnung, die das Tier darstellt, findet sich ein Gedicht. Sinngemäß heißt es da: Der Faden wird zunächst von der Weberin gewoben: *shen*, die Wirkkraft des Herzens, die rohe Seide, kommt aus dem Wald der Maulbeerbäume (das ist das Grün der Leber, die Leber ist die Mutter des Herzens). Der Faden wird vom Ochsentreiber genommen, um die Goldstücke aufzureihen. Diese Goldstücke sind der Atem der Lunge. Der Ochsentreiber gibt diesen Atem (Goldstücke) wie einen Schatz in die überflutete Erde eines Reisfeldes hinein. Er verstreut sie nicht nach außen, was symbolisch für leeres Geschwätz stünde. Die so befruchtete Erde gibt ihre Frucht her: Sieben Goldstücke, die der Ochsentreiber in einen Knaben verwandelt, der auf Stein schreibt. Er schreibt den Stern der Bestimmung auf, d. h. das Sternbild, das die Zeit regiert. Der Atem (das *qi*) der Lungen befruchtet zunächst die Erde, um letztendlich Früchte zu bringen. Dieses Bild der „Inneren Kreisläufe“ kann als ein Modell zur Veranschaulichung verstanden werden, an dem sich der Adept orientieren kann, das ihm die Landschaft in seinem Inneren offenbaren soll, und, indem er sich unermüdlich den Visualisierungen der entsprechenden Handlungsmuster – wie etwa in der Analogie „unermüdliches Sehnen“ zu „unermüdlichem Weben“ etc. – widmet, und er so schlussendlich das Stadium höchster Reinheit erreicht, was die Voraussetzung für Unsterblichkeit ist.

⁵⁸ Zu unterschiedlichen Übersetzungen der Texte und Interpretationen der Bilder im *Neijingtu* siehe etwa Despeux 1994, S. 44-48; Saso 1997, S. 231-236; Linck 2001, S. 190ff.; Lagerway 2002, S. 131ff.; Liu 2004, S. 92-94.

8 Fazit

Im chinesischen historischen Kontext galten die Heiligen Berge als Markierungspunkte der sakral-politischen Geographie, als Schauplätze für die Aneignung und Legitimation politischer Macht.

Die Heiligen Berge dienten⁵⁹ und dienen als Behausungen der Ahnen, der Götter und Geister, die man freundlich stimmen musste und muss, um ein gelungenes Leben zu führen. Berge und Höhlen wurden und werden wahrgenommen als Verteiler vom feinsten *qi*; die Heiligen Berge waren Enklaven der „Wahren Menschen“ bzw. „Heiligen“ (*zhen ren* 真人) und Behausungen vieler spirituell Reisender. Der Berg diente als Abbild des menschlichen Körpers. Die Vorstellung des menschlichen Leibes als Berg markiert das höchste und letzte Ziel des Menschen – insbesondere im daoistischen Kontext, den Eingang in den Himmel und somit den Eingang in die Unsterblichkeit. Unsterblichkeit konnte der Mensch erreichen, wenn er wie der Berg die Urkräfte, die *qi*, unermüdlich auffüllt und verfeinert.

Diese Sehnsucht nach Unsterblichkeit im chinesischen Kontext kann – im Rahmen der Techniken zur Lebenspflege (*yangsheng* 養生) – als Versuch begriffen werden, die dem Menschen jeweils vom Himmel zugewiesene Lebensspanne bis zur Gänze auszufüllen. Dann würden diese Techniken auch im Sinne kultureller Praktiken zu verstehen sein, die mit dem Tod selbst nicht in Verbindung stehen. Voraussetzend für eine solche Sicht ist aber der Ansatz, dass „der Tod, oder, besser, das Wissen um unsere Sterblichkeit [...] [als] Kultur-Generator ersten Ranges“⁶⁰ zu begreifen ist.

⁵⁹ Außer als Rückzugsorte in Notzeiten. S. oben.

⁶⁰ Baumann 1994. Siehe auch Assmann 2000, S. 13: „Die Kultur entspringt dem Wissen um den Tod und die Sterblichkeit.“

Literaturverzeichnis

- Alles, Gregory D. „Rudolf Otto.“ In Michaels, Axel (Hrsg.). *Klassiker der Religionswissenschaft*. München, Beck, 1997. S. 198-210.
- Asad, Talal. „Remarks on the anthropology of the body.“ In Coakley, Sarah (Hrsg.) *Religion and the Body*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997. S. 42-52.
- Assmann, Jan. *Der Tod als Thema der Kulturtheorie: Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.
- Baker, Dwight Condo. *T'ai Shan: An Account of the Sacred Eastern Peak of China*. Shanghai, The Commercial Press, 1925.
- Barrett, T. H. „Religious Traditions in Chinese Civilization: Buddhism and Taoism.“ In Ropp, Paul S. (Hrsg.). *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1990. S. 138-163.
- Baopu zi neipian 抱朴子內篇, Ge Hong 葛洪. zitiert nach *Bao Buzi neipian jiashi* 抱朴子內篇校釋 von Wang Ming 王明. Beijing, Zhonghua shuju, 1985.
- Bauer, Wolfgang. *Geschichte der chinesischen Philosophie*. München, Beck, 2001.
- Baumann, Zygmunt. *Tod, Unsterblichkeit und andere Überlebensstrategien*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuchverlag, 1994.
- Birnbaum, Raoul. „The Manifestation of a Monastery: Shen-Ying's Experiences on Mount Wu-T'ai in T'ang Context.“ *Journal of the American Oriental Society* 106, 1 (1986): 119-137.
- Buckley Ebrey, Patricia and Gregory Peter N. (Hrsg.). *Religion and Society in T'ang and Sung China*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1993.
- Bumbacher, Stephan Peter. „Zu den Körpergottheiten im chinesischen Taoismus.“ In Michaels, Axel et al. (Hrsg.). *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* [Studia Religiosa Helvetica, Vol. 6/7] Bern, Peter Lang Verlag, 2001. S. 151-172.
- Brunn, Ole. *Fengshui in China. Geomantic Divination Between State Orthodoxy and Popular Religion*. Foreword by Stephan Feuchtwang. [Man and nature in Asia, no. 8] Copenhagen, NIAS Press, 2003.
- Chen, Robert Shanmu. *A comparative study of Chinese and western cyclic myths*. [Asian thought and culture; Vol. 8.] New York, Peter Lang, 1992.
- Ching, Julia. *Chinese Religions*. Hampshire u. London, The Macmillan Press, 1993.
- Cedzich, Ursula-Angelika. „Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China.“ *Journal of Chinese Religions* 29 (2001): 1-68.
- Ch'ü, T'ung-tsu. *Han Social Structure*. Taibei (reprint), 1981.
- Cohen, Paul A. „Christian Missions and Their Impact to 1900.“ In *Cambridge History of China*, Band 10, 1, 1986. S. 543-590.
- Colpe, Carsten (Hrsg.). *Die Diskussion um das „Heilige“*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- Company, Robert Ford. *To Live as Long as Heaven and Earth. A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2002.
- De Groot, J. J. M. *Universismus: Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*. Berlin, Verlag von Georg Reimer, 1918.
- De Groot, J. J. M. *The Religious System of China*. 6 Bde. [Leiden: E.J. Brill, 1892-1910], reprint, Taibei, Literature House, 1964.
- Denny, Frederick M. und Rodney L. Taylor (Hrsg.). *The Holy Book in Comparative Perspective*. Columbia, The University of South Carolina Press, 1985.
- DeWoskin, Kenneth J. (Übers.). *Doctors, Diviners and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih*. New York, Columbia University Press, 1983.
- Despeux, Catherine. *Taoïsme et corps humain: Le xiuzhen tu*. Paris, Guy Tredaniel Editeur, 1994.
- Eliade, Mircea. *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.
- Eliade, Mircea. *Mythen, Träume und Mysterien*. Salzburg, Müller Verlag 1961.
- Edkins, Joseph. *Religion in China; Containing A Brief account of the three Religions of the Chinese with Observations on the Prospects of Christian Conversion amongst that People*. London, Kegan Paul [1893] reprint, Routledge, 2000.
- Eggert, Marion. *Wege in die Welt: Deutungen des Unterwegsseins in chinesischen Reise-schriften vom 16. bis ins 19. Jahrhundert*. Dissertation an der Ludwig-Maximilian-Universität zu München, Selbstdruck 1994.
- Eichhorn, Werner. *Kulturgeschichte Chinas*. [Urban Bücher Bd. 76] Stuttgart, Kohlhammer Verlag 1964.
- Eichhorn, Werner. *Die Religionen Chinas*. [Die Religionen der Menschheit, Bd. 21] Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1973.
- Engelhardt, Ute. „Longevity Techniques and Chinese Medicine.“ In Kohn, Livia (Hrsg.). *Daoism Handbook*. [Handbuch der Orientalistik. Vierte Abteilung, China, 14. Bd.] Leiden, Brill, 2000. S. 74-108.
- Faschingeder, Gerald. „Missionsgeschichte als Beziehungsgeschichte. Die Genese des europäischen Missionseifers als Gegenstand der Historischen Anthropologie.“ *Historische Anthropologie* 10, 1 (2002): 1-30.
- Feuchtwang, Stephan. „Boundary Maintenance: Territorial Altars and Areas in Rural China.“ In Lyle, Emily (Hrsg.). *Sacred Architecture in the Traditions of India, China, Judaism and Islam*. Edinburgh, University Press, 1992. S. 93-109.
- Feuchtwang, Stephan. *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*. Surrey, Curzon Press, 2001.
- Freedman, Maurice. „On the Sociological Study of Chinese Religion.“ In Wolf, Arthur P. (Hrsg.). *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford, California, Stanford California Press, [1974], 1999. S. 19-41.
- Gantke, Wolfgang. *Der umstrittene Begriff des Heiligen: Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*. Marburg, diagonal-Verlag, 1998.
- Gernet, Jacques. *Christus kam bis nach China: Eine erste Begegnung und ihr Scheitern*. [1982] Zürich/München, Artemis Verlag, 1984.
- Girardot, N.J. *Myth and Meaning in early Taoism: The Theme of Chaos (hun-tun)*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1983.
- Hahn, Thomas H. „Heilige Stätten Chinas“. In Tworuschka, Udo (Hrsg.). *Heilige Stätten*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. S. 169-183.
- Hahn, Thomas H. „Daoist Sacred Sites“, in Kohn, Livia (Hrsg.). *Daoism Handbook*. [Handbuch der Orientalistik. Vierte Abteilung, China, 14. Bd.] Leiden, Brill, 2000. S. 683-708.

- Herzer, Rudolf. *Zum Staatskult der Ming-Dynastie : Die Reform der Staatsopfer in der Ära China-ching (1522-1566)*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1955.
- Hou Hanshu jijie 後漢書集解 (Gesammelte Kommentare zum Hou Hanshu). Hrsgg. von Wang Xianqian 王先謙. 1915. reprint. Beijing, Zhonghua shuju 1984.
- Kiang, Chao Yuan. *Le voyage dans la Chine ancienne, considéré principalement sous son aspect magique et religieux*. Übersetzt von Fan Jen. Vientiane, Editions Vithagna, 1975.
- Kieschnick, John. *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*. Princeton und Oxford, Princeton University Press, 2003.
- Kjellberg, Paul und Philip J. Ivanhoe (Hrsg.). *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*. Albany, State University of New York Press, 1996.
- Kohn, Livia. „Transcending Personality : From Ordinary to Immortal Life.“ *Taoist Resources* 2, 2 (1990): 1-22.
- Kohn, Livia (Hrsg.). *Daoism Handbook*. [Handbuch der Orientalistik. Vierte Abteilung, China, 14. Bd.] Leiden, Brill, 2000.
- Kubny, Manfred. *Qi Lebenskraftkonzepte in China. Definitionen, Theorien und Grundlagen*. Heidelberg, Karl F. Haug Verlag, 1994.
- Lagerwey, John. *China : Der Kontinent der Geister*. [urspr. 1991] Düsseldorf, Albatros Verlag, 2002.
- Landt, Frank A. *Die fünf Heiligen Berge Chinas : Ihre Bedeutung und Bewertung in der Ch'ing Dynastie*. Berlin: Verlag Dr. Köster, 1994.
- Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christian Missions in China*. New York, The Macmillan Company, 1929.
- Lewis, Mark Edward. „The feng and shan sacrifices of Emperor Wu of the Han.“ In McDermott, Joseph P. (Hrsg.). *State and court ritual in China*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Linck, Gudula. *Yin und Yang : auf der Suche nach der Ganzheit im Chinesischen Denken*. München, Beck 2000.
- Linck, Gudula. *Leib und Körper : Zum Selbstverständnis im vormodernen China*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, Peter Lang Verlag, 2001.
- Liscomb, Kathlyn Maureen. *Learning from Mount Hua : A Chinese Physician's Illustrated Travel Record and Painting Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Liu, Lydia H. *Translingual Practice : Literature, National Culture, and Translated Modernity -China 1900-1937*. Stanford, California, Stanford University Press, 1995.
- Liu, Xun. „Visualizing Perfection : Daoist Paintings of Our Lady, Court Patronage, and Elite Female Piety in the Late Qing.“ *Harvard Journal of Asiatic Studies* 64, 1 (June 2004): 57-115.
- Lopez, Donald S. (Hrsg.). *Religions of China in Practice*. Princeton, University Press, 1996.
- Lyle, Emily (Hrsg.). *Sacred Architecture in the Traditions of India, China, Judaism and Islam*. Edinburgh, University Press, 1992.
- Mair, Victor (Hrsg.). *Experimental Essays on the Chuang Tzu*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1983.
- Mair, Victor. *Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables from Chuang Tzu*. New York, Bantam Books, 1994.

- Major, John S. „The Five Phases, Magic Squares, and Schematic Cosmography.“ *Journal of the American Academy of Religion Studies*, L, 2 (1976): 133-166.
- Major, John S. „Myth, Cosmology, and the Origins of Chinese Science.“ *Journal of Chinese Philosophy* 5 (1978): 1-20.
- Meyer, Jeffrey F. „Chinese Buddhist Monastic Temples as Cosmograms.“ In Lyle, Emily (Hrsg.). *Sacred Architecture in the Traditions of India, China, Judaism and Islam*. Edinburgh, University Press, 1992, S. 71-92.
- Mungello, David E. *The Chinese Rites Controversy: its History and Meaning*. Nettetal, Sryler Verlag, 1994.
- Munro, Donald J. (Hrsg.). *Individualism and Holism : Studies in Confucian and Taoist Values*. Ann Arbor, Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1985.
- Naquin, Susan und Chün-fang Yü (Hrsg.). *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1992.
- Needham, Joseph. *Science and Civilization in China. History of Scientific Thought*. 2 Bände, Cambridge, Cambridge University Press, 1956.
- Nentwig, Ingo. „Religionen im heutigen China.“ In Müller, Claudius u. Mitarbeit von Wu Shun-chi (Hrsg.). *Wege der Götter und Menschen : Religionen im Traditionellen China*. Museum für Völkerkunde Berlin, 1989. S. 65-70.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 31.-35. Auflage, München 1963.
- Overmyer, Daniel L. *Religions of China. The World as a Living System*. Long Grove, Waveland Press, 1986.
- Overmyer, Daniel L. „Religion in China Today : Introduction.“ *The China Quarterly* 174, (June 2003): 307-316.
- Ownby, David. „Recent Chinese Scholarship on the History of Chinese Secret Societies.“ *Late Imperial China* 22, 1 (June 2001): 139-158.
- Paper, Jordan. „Religion.“ In Wu Dingbo und Patrick D. Murph (Hrsg.). *Handbook of Chinese Popular Culture*. Westport: Greenwood Press, 1994.
- Parker, E. H. *Studies in Chinese Religion*. London, Chapman and Hall, 1910.
- Priest, Robert J. „Missionary Positions : Christian, Modernist, Postmodernist.“ *Current Anthropology*, 42, 1 (Febr. 2001): 29-68.
- Reiter, Florian C. „Heilige Schriften des Taoismus.“ In Tworuschka, Udo (Hrsg.). *Heilige Schriften : Eine Einführung*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000. S. 211-233.
- Reiter, Florian C. *Religionen in China. Geschichte, Alltag, Kultur*. München, Beck, 2002.
- Riemenschneider, Andrea. *Zwischen Himmel und Erde : die Chinesische Reiseaufzeichnung (youji) als kosmographisches Genre. Beiträge zu einer Poetik der chinesischen Kultur, dargestellt anhand von ausgewählten Beispielen des 15. bis 19. Jahrhunderts*. Dissertation an der Georg-August-Universität zu Göttingen, 1997.
- Roth, Harald D. „Bimodal Mystical Experience in the „Qiwulun“ 齊物論 Chapter of *Zhuangzi*.“ *Journal of Chinese Religions* 28 (2000): 31-50.
- Rudolph, Kurt. „Eliade und die ‚Religionsgeschichte‘.“ In Dürr, Hans Peter (Hrsg.). *Die Mitte der Welt : Aufsätze zu Mircea Eliade*. Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1984. S. 49-78.

- Saso, Michael. „The daoist body and cosmic prayer.“ In Coakley, Sarah (Hrsg.). *Religion and the Body*. [Cambridge Studies in Religion Traditions, 8] Cambridge University Press, 1997. S. 231-247.
- Schmidt, Franz-Rudolph. *Die magische Rüstung: Naturbilder aus dem Bao-p'u tzu nei-p'ei des Ko Hung (283-343)*. [Europäische Hochschulschriften: Reihe 27, Asiatische und Afrikanische Studien: Bd. 54] Frankfurt am Main, Lang, 1996.
- Schmitz, Hermann. *System der Philosophie. Bd. 3. 4. Tl., Das Göttliche und der Raum*. 2. Aufl. Bonn, Bouvier, 1995.
- Schwartz, Benjamin I. *The World Thought in Ancient China*. Cambridge Mass., London, Harvard University Press, 1985.
- Shatzman Steinhardt, Nancy. *Chinese Imperial City Planning*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999.
- Sima Qian 司馬遷. *Shiji 史記*. Beijing, Zhonghua shuju, 1973.
- Standaert, Nicolas. „The Classification of Sciences and the Jesuit Mission in Late Ming China.“ In De Meyer, Jan A. M. and Peter M. Engelfriet (Hrsg.). *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*. Leiden, Brill 2000. S. 287-317.
- Standaert, Nicolas (Hrsg.). *Handbook of Christianity in China I* [Handbook of Oriental Studies – Handbuch der Orientalistik - Section four: China Vol. On 635-1800] Vol. 15/1. Leiden, Brill, 2001.
- Strassberg, Richard E. (Übersetzung u. Einleitung) *Inscribed Landscapes: Travel Writing from Imperial China*. Oxford, University Press, 1994.
- Tanigawa, Michio. *Medieval Chinese Society and Local Community*. Berkeley, 1985.
- Teiser, Stephen F. „Introduction: The Spirits of Chinese Religion.“ In Lopez, Donald S. (Hrsg.). *Religions of China in Practice*. Princeton, University Press, 1996. S. 3-37.
- Thompson, Laurence G. (comp.) und Gary Seaman (Hrsg.). *Chinese Religions: Publications in Western Languages*. Volume Three: 1991-1995. [Ann Arbor Association for Asian Studies] Michigan, University of Michigan, 1998.
- Timmerman, Claire. *Entre Chine et Europe: taoïsme et bouddhisme chinois dans publications jésuites de l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*. Microfiche Ausgabe, 1998.
- Tworuschka, Udo (Hrsg.). *Heilige Schriften: Eine Einführung*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.
- Unschuld, Paul U. *Medizin in China: Eine Ideengeschichte*. München, Verlag C.H. Beck, 1980.
- Ward, Julian. *Cave Paradises and Talismans: Voyages through China's Sacred Mountains*. [Leeds East Asia Paper 29] University of Leeds, 1995.
- Wolf, Arthur P. (Hrsg.). *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford, California, Stanford California Press, [1974], 1999.
- Wu, Pei-yi. „An Ambivalent Pilgrim to T'ai Shan in the Seventeenth Century.“ In Naquin, Susan und Chün-fang Yü (Hrsg.). *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1992. S. 65-88.
- Yü Chün-fang. „P'u-t'o Shan: Pilgrimage and the Creation of the Chinese Potalaka.“ In Naquin and Yü, 1992, S. 190-245.
- Yu Ying-shih. „Life and Immortality in the Mind of Han China.“ *Harvard Journal of Asiatic Studies* 25 (1965): 80-122.