

Zum Problem nichtreflektierter Begrifflichkeit in der Sinologie

Autor(en): **Bumbacher, Stephan Peter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **56 (2002)**

Heft 1

PDF erstellt am: **25.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147565>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ZUM PROBLEM NICHTREFLEKTIERTER BEGRIFFLICHKEIT IN DER SINOLOGIE

Stephan Peter Bumbacher, Universität Tübingen

1. Einleitung¹

Um sich in der unendlichen Vielfalt der ihn umgebenden Welt zurechtzufinden, pflegt der Mensch auf sämtlichen bekannten Kulturstufen, komplexe Gegebenheiten in einfachere Sachverhalte zu zerlegen, diese zu klassifizieren und zu ordnen, sie hinsichtlich gemeinsamer Strukturen zu befragen mit dem Ziel, vereinfachende und einheitliche Deutungssysteme zu finden, die – wie etwa im Falle der modernen Physik – so scheinbar ungleiche Phänomene wie das Fallen eines Apfels und die Rotationsbewegung von Galaxien im Rahmen einer einheitlichen Theorie, der Gravitationstheorie, zu erklären vermögen. Die Reduktion von Komplexität findet bereits auf der physiologischen Ebene statt² und findet auf der Ebene der Wahrnehmung wie auf der Ebene des Denkens ihre spezifische – bewusste oder unbewusste – Ausgestaltung.³ Insbesondere zielt die empirische und theoretische Reduktion auf das nähere Verständnis von einzelnen Sachverhalten, um sie aufgrund dieses reduktiv gewonnenen Vorverständnisses unter einem relevanten Gesichtspunkt wieder zusammenzufügen.

1 Dies ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages, der auf Einladung am 18. Dezember 2001 an der Universität Genf in französischer und am 31. Januar 2002 an der Universität Tübingen in deutscher Sprache gehalten wurde. Beiden zugrunde liegt ein Kurzreferat, das am 22. Juni 2001 im Rahmen der Jahrestagung der Schweizerischen Asiengesellschaft in Zäziwil/Bern vorgetragen wurde.

2 Optische Reize zum Beispiel werden auf der Retina von verschiedenen Arten von Sinneszellen registriert, je nachdem, ob es sich um Farben oder um Grautöne handelt. Senkrechte, schräge oder horizontale Linien werden von verschiedenen Teilen der für das Sehen zuständigen Gebiete des Gehirns vorverarbeitet, verglichen und abgespeichert. Entsprechend werden auf niedrigem physiologischem Niveau bereits "Klassifizierungen" vorgenommen. Cf. die Übersichtsartikel (mit Literatur) von HUBEL und WIESEL 1979, ZEKI 1992, REPPAS 1996.

3 Die Wahrnehmung wird u.a. beeinflusst durch früher gemachte individuelle Erfahrungen, durch die individuell und kulturell geprägte Erwartungshaltung und die momentane persönliche Motivation.

Keiner dieser Gesichtspunkte steht jedoch in einer Eins-zu-eins-Beziehung zur realen Welt. So sind z.B. die "mentalen Karten", die der Mensch von seiner Umgebung entwirft und im Bedarfsfall im Gedächtnis abrufen, in der Regel keine massstäblichen Abbilder des betreffenden geographischen Gebiets.⁴ Noch sind die erzählten Geschichten, an die er sich erinnert und die er bei geeigneter Gelegenheit reproduziert, identisch mit den Erzählungen, denen er einmal zugehört hat.⁵ Welche Gesichtspunkte überhaupt relevant werden, ist von den speziellen Bedingungen abhängig, die durch die Kultur, die Sprache, die Denkweise, die Erkenntnisintentionen u.a. vorgegeben sind.

Entsprechend haben es u.a. auch die Disziplinen Religionswissenschaft und Ethnologie – resp. *anthropology* im angelsächsischen Sprachgebrauch – unternommen, die Vielfalt von z.B. religiösen Phänomenen, die sich scheinbar in den verschiedensten Kulturen und auf unterschiedlichen Stufen der Entwicklung finden lässt, zu vergleichen und unter vereinheitlichenden Kategorien zu subsumieren. Dabei wurden bewusst umfassende Kategorien eingeführt – in der Regel indem man die Bezeichnung für eine religiöse Erscheinung aus ihrem lokalen Kontext herauslöste und zur Bezeichnung oder Kategorie aller scheinbar ähnlicher Phänomene machte. Analog erscheinende Handlungsweisen aus den verschiedensten Kulturen konnten so aufgrund ihrer scheinbaren Struktur unter dieselbe Kategorie subsumiert werden. Dabei wurde – ob bewusst oder unbewusst bleibe dahingestellt – die Frage nach den hinter den Handlungen oder Erscheinungen liegenden Vorstellungen, etwa kosmologischen Modellen, nicht gestellt. Um den Preis des Verzichtes auf diese Tiefenschärfe wurde gewonnen, dass man tatsächlich Vorstellungen der Indianer Feuerlands mit denen von Mitgliedern von Bantustämmen oder Römern der europäischen Antike parallelisieren und so vereinheitlichen konnte. Bereits de Brosses löste 1760 "die Kultobjekte der Wilden aus ihrer Einbindung in die traditionellen Repräsentationssysteme nur, um sie durch ihre Subsumierung unter den Oberbegriff des Fetischismus zur Grundlage eines neuen, fortschrittsorientierten Ordnungs- und Klassifikationsmodells zu machen."⁶

Es waren jedoch insbesondere die Naturwissenschaften mit ihren eindrucksvollen Erfolgen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, von denen sich eine Reihe von Geisteswissenschaftlern inspirieren liessen. Am augenfälligsten ist der Einfluss der damaligen Physik und Biologie, die das kulturelle Umfeld massgeblich mitbestimmten, das ihre Kategorien- und Theorienbildung

4 Cf. DOWNS und STEA 1977, sowie HALLPIKE 1979:280-339.

5 Cf. BARTLETT 1932:186-196.

6 Cf. KOHL 1987: 94.

beeinflusste. So stand der neueingeführte Feld-Begriff der Physik, der es erlaubte, so scheinbar unterschiedliche Phänomene wie die Elektrizität und den Magnetismus zu vereinheitlichen, der Einführung des Mana-Begriffs in der Religionswissenschaft Pate, den Friedrich Max Müller vom Missionar Robert Henry Codrington übernommen und zur Vorstellung einer als überall anwesend gedachten unpersönlichen Kraft ausgeweitet hat, von der dann der Ethnologe Richard Thurnwald später sagte: “Die im Mana zutage tretende Auffassung von einem besonderen ‘Fluidum’ des Mana-Trägers, der Persönlichkeit, braucht keineswegs als bloße philosophische Konstruktion gedeutet werden, sondern es ist möglich, dass diesem Fluidum eine Wirklichkeit entspricht in Gestalt von Strömungen animalischer Elektrizität. Vielleicht haben wir es mit Erfahrungen zu tun, die eine andere Zeit mit anderen Gedankenbildern ausdrückt.”⁷ Damit ging, wie es Gladigow ausgedrückt hat, eine Metapher über in eine Realanalyse. Mit Mana hat Codrington ursprünglich die übernatürliche Kraft oder den Einfluss bezeichnet, welche sich durchaus als physikalische Kraft manifestiere, die dem Menschen, aber auch Geistern, körperlosen Seelen oder anderen übernatürlichen Wesen innewohne, sich aber auch durch Medien wie etwa Wasser übertragen lasse. Die von physikalischen Modellen infizierten Religionswissenschaftler und Ethnologen des 19. Jh. hatten nämlich das Problem, sich Fernwirkung erklären zu müssen: Was für eine Vorstellung musste der Ansicht Primitiver zugrunde liegen, die annahmen, durch geeignete Rituale weit entfernte Personen beeinflussen zu können? Das konnte bei Geisteswissenschaftlern wie Friedrich Max Müller und Richard Thurnwald nur gedacht werden durch eine über ein physikalisches Kontinuum – hier bot sich der Äther der Physiker an⁸ – vermittelte Nahewirkung.

Trotz des Erfolges des Manaismus blieb die Kritik an diesem Konzept nicht aus. So bemerkte Evans-Pritchard:

Ich möchte Ihre Aufmerksamkeit nur nochmals kurz auf eine Begriffsverwirrung lenken, die viele Jahre anhielt und noch immer nicht völlig behoben ist, nämlich die über den polynesischen Begriff *mana*, die teilweise einigen ungesicherten Berichten aus Melanesien und Polynesien zu danken ist, mehr aber noch den Spekulationen von Marett und Durkheim, die *mana* als eine vage, unpersönliche Macht auffassten, als eine Art Äther oder Elektrizität, die auf Personen und Dinge verteilt ist. Neuere Forschungen haben offensichtlich ergeben, dass *mana* als die Wirkkraft (mit der Nebenbedeutung von Wahrheit) einer geistigen Macht verstanden werden muss, die von Göttern oder Geistern stammt und

7 Cf. THURNWALD 1929:110f., zitiert nach GLADIGOW 1991:181.

8 Cf. hierzu das Kapitel “Äther und Licht in der neuzeitlichen Physik”, in BÖHME und BÖHME 1996:158-163.

gewöhnlich durch Personen, besonders durch Häuptlinge übertragen wird – eine Gnade oder Kraft, die gewisse Personen befähigt, den Erfolg menschlicher Unternehmungen zu gewährleisten, und damit eine Vorstellung, die ähnlichen Ideen in vielen Teilen der Welt entspricht.⁹

Während Evans-Pritchard den Begriff des mana zwar noch beibehielt, nahm er jedoch eine erhebliche Bedeutungsmodifikation vor. Aber auch dieser Eingriff konnte den Manaismus nicht mehr retten: Aufgrund “konzeptioneller und kategorialer Probleme” ist er “im wissenschaftlichen Diskurs schon lange und weithin obsolet” geworden.¹⁰

Die Biologie andererseits hatte mit Charles Darwins Evolutionstheorie einen – ausserhalb kirchlicher Kreise – grossen Erfolg und einen in seiner nachhaltigen Wirkung nicht überschätzbaren Einfluss zu verzeichnen. Entsprechend gehörte der Begründer und erste Lehrstuhlinhaber der Anthropologie in Grossbritannien, Edward Burnett Tylor, einem Diskussionskreis von “Evolutionisten” an wie John Lubbock¹¹, Sir Henry Maine,¹² John McLennan,¹³ Augustus Lane-Fox Pitt-Rivers¹⁴ oder Herbert Spencer¹⁵, die unter dem Einfluss standen von Darwins 1859 erschienenem Werk *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the*

9 Cf. EVANS-PRITCHARD 1968:158. An anderer Stelle äussert er sich allerdings radikaler: “(...) *mana*, ein melanesisches Wort, das die Anthropologen in ihre Nomenklatur aufgenommen haben, m. E. mit verheerenden Folgen (...)”, *op. cit.*:68.

10 Cf. SEFRIN 1988.

11 John Lubbock, der mit seinem Bestseller *Prehistoric Time* (London 1865) den Begriff “prähistorisch” prägte, argumentierte in der *anthropology*-Abteilung der British Association for the Advancement of Science (der auch Tylor angehörte) gegen die damals vorherrschende Degenerationstheorie, die besagte, dass die damals lebenden “primitiven” Gesellschaften und Völker degenerierte Überbleibsel (*survivals*) einstiger “Hochkulturen” seien. Zu diesem Zwecke verglich er prähistorische Werkzeuge und Artefakte mit denen rezenter “primitiver” Kulturen. Zur Degenerationstheorie, cf. KIPPENBERG 1997:81.

12 MAINE untersuchte die verschiedenen Rechtssysteme und ihre historischen Entwicklungen.

13 MCLENNANS Untersuchungsgegenstände waren die verschiedenen Heiratssysteme, welche in andern Gesellschaften im Gebrauch waren, die Exogamie sowie der “Totemismus”.

14 General Pitt-Rivers studierte nicht nur, aus naheliegenden Gründen, die Entwicklung der Waffentechnologie, er revolutionierte auch die archäologische Ausgrabungstechnik. Cf. RENFREW 1996:passim.

15 In seinem Versuch, verschiedene Disziplinen der Naturwissenschaften zusammenzuführen, postulierte Spencer ein universelles Evolutionsgesetz, das nicht nur der Erdgeschichte (und somit der anorganischen Natur) zugrunde liege sondern sich auch in der biologischen Evolution und der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, Sprache, Literatur und Wissenschaft aufweisen lasse.

Struggle for Life. So wie es Darwin darum gegangen war, ein allgemeines Gesetz über die Entwicklung der Arten zu formulieren – ungeachtet der art-spezifischen oder gar individuellen Besonderheiten der Lebewesen –, so ging es nun Tylor darum aufzuzeigen, dass die Menschheit auch eine kulturelle Entwicklung durchlief, die von den wilden Stämmen am unteren Ende in aufsteigender Folge über “Australier, Tahitier, Azteken, Chinesen, Italiener bis hin zur gebildeten Welt Europas und Amerikas” führte.¹⁶

Damit wurde der Erfolg der Naturwissenschaften nun auch für die Geisteswissenschaften reklamierbar. Auch sie konnten jetzt dank der Einführung entsprechend gewählter Kategorien eine grosse Zahl unterschiedlichster kultureller Phänomene unter mächtige, einheitsstiftende Konzepte subsumieren.

Einmal eingeführt können Kategorien und Begriffe zwar durch Beibringung neuer Gesichtspunkte oder den Aufweis von Widersprüchen obsolet werden, sie verfügen aber auch, ungeachtet der Kritik, oft über ein erstaunliches Überlebensvermögen.¹⁷ So sind z.B. Manaismus, Animismus oder Totemismus zwar aus der aktuellen Diskussion verschwunden, doch erfreuen sich etwa Schamanismus, Magie oder Synkretismus immer noch grosser Beliebtheit, ja die ersteren beiden sind aus der Umgangssprache praktisch nicht mehr wegzudenken. Was auch immer der populäre Status einer Kategorie sein mag, es gehört mit zum Geschäft der Wissenschaft zu überprüfen, ob und inwieweit sie in der aktuellen Forschungsdiskussion noch Sinn macht.

2. “Magie”

Es ist Ziel des vorliegenden Aufsatzes, die Zweckmässigkeit der Verwendung des Begriffs Magie in der Sinologie zu überprüfen. Auch wenn verschiedene Autoren bereits vom Zerfall oder vom Verschwinden der Kategorie Magie in der Ethnologie sprechen,¹⁸ erfreut sie sich z.Zt. beispielsweise in der Alt-

16 TYLOR 1873, Bd. 1:29.

17 Bereits im Jahre 1904 kritisierte der Erforscher antiker Religionen Usener in seinem Aufsatz “Mythologie” im *Archiv für Religionswissenschaft*, dass “über Grundbegriffe (...) religionsgeschichtlicher Forschung eine so beschämende Unklarheit unter den Mitforschern herrscht”. USENER 1904:24. Dass man sich auch in den Naturwissenschaften häufig trotz kritischer Ergebnisse nicht davon abhalten lässt, erfolgreiche Theorien weiterhin beizubehalten, bis sich schliesslich die durch *ad hoc* Hypothesen “wegerklärten” Phänomene nicht weiter verdrängen lassen, hatte u.a. Feyerabend gezeigt, cf. FEYERABEND 1975.

18 So spricht Kippenberg vom “Zerfall dieser Kategorie”, cf. KIPPENBERG 1988:86, oder Harbsmeier hält fest: “Über Magie scheint man mit anderen Worten von heutigen Anthro-

philologie – trotz beinahe mantrisch wiederholter Bedenken gegenüber den gebräuchlichen Definitionen und hartnäckiger Weigerung neue vorzuschlagen – wachsender Beliebtheit.¹⁹ Die Verwendung des Begriffs Magie in der Sinologie, die sich gegenüber der Hinterfragung der von ihr verwendeten Begrifflichkeit bemerkenswert resistent erweist, hat beinahe schon epidemische Ausmasse erreicht. Der Begriff Magie findet sich in der westlichen sinologischen Literatur von Johannes J. M. de Groot über Joseph Needham, Derk Bodde, Laurence Thompson, Isabelle Robinet, Stephan Feuchtwang, Kenneth DeWoskin bis Donald Harper – und die Reihe liesse sich beliebig fortsetzen.²⁰ Ausser Needham, der kurz auf Frazer referiert,²¹ reflektiert keine/r der genannten Autorinnen oder Autoren, was für ein Magieverständnis ihren Aussagen denn zugrunde gelegt ist. Dieser Punkt ist keinesfalls trivial, kursieren in der Literatur doch verschiedene, sich z.T. sogar widersprechende Definitionen von Magie.²²

“Magie” wurde von Edward Burnett Tylor 1865 in seinen *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation* eingeführt, hauptsächlich aber in seinem *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* von 1871 diskutiert. Der Ausdruck “eingeführt” ist insofern berechtigt, als Tylor überhaupt keinen Bezug zur europäischen Vorgeschichte des Begriffs Magie herstellte, sondern ihn gleichsam *ab ovo* definierte. Ausgehend von einem Evolutionsmodell – Darwins biologische Theorie wurde von ihm auf die Kulturgeschichte des Menschen übertragen – siedelte er Magie als “a coherent, perfect, harmonic and intelligible way of thinking and acting”²³ auf der untersten Entwicklungsstufe der Kultur an. Dort blieb sie jedoch nicht stehen,

pologen in erster Linie lernen zu können, dass es sie eigentlich nicht gibt”, cf. HARBSMEIER 1992:5. Tatsächlich hatte Clyde Kluckhohn zu Beginn der fünfziger Jahre vorgeschlagen, den Begriff zwar privat weiterzuverwenden, doch für die wissenschaftliche Diskussion sei er einfach nicht präzise genug. Konsequenterweise forderte A. R. Radcliffe-Brown, den wissenschaftlichen Gebrauch des Terminus einfach zu verwerfen. Zur Diskussion der 60er und 70er Jahre, cf. KIPPENBERG und LUCHESI 1978.

19 Um nur einige wenige, aber repräsentative Titel zu erwähnen, cf. DE ROMILLY 1975, LLOYD 1979, LUCK 1990, FARAONE and OBBINK 1991, GRAF 1994, (deutsche Version 1996, englische Übersetzung 1999), SCHÄFER and KIPPENBERG 1997. Für den mittleren Osten, cf. ABUSCH and VAN DER TOORN 1998, für Aspekte der religionswissenschaftlichen “Diskussion”, NEUSNER, FRERICHS and FLESHER 1989.

20 Cf. DE GROOT 1918, NEEDHAM 1956, THOMPSON 1973, BODDE 1975, ROBINET 1979, DEWOSKIN 1983, FEUCHTWANG 1992, HARPER 1998.

21 Cf. NEEDHAM, *op. cit.*:280f.

22 Cf. *infra*, Fussnote 31.

23 TYLOR 1873, vol. 1:112f.

sondern sie lasse sich als sogenanntes *survival* auch in "höheren" Kulturstufen wiederfinden. Letztlich gehe es der Magie darum, Ereignisse herbeizuführen ("to cause events"), wozu sie sich des Systems der Ideenassoziation bediene, die mentale für reale Verbindungen zwischen Personen oder Objekten ansehe, und so über eine Gedankenassoziation auf die Wirklichkeit einwirke.

Erweitert und systematisiert wurde dieses Magieverständnis durch James George Frazer in der ersten Auflage seines 1890 erschienen Hauptwerkes *The Golden Bough*. Als Evolutionist ging auch Frazer von einer Reihe von Entwicklungsstufen, wo nicht der Kultur als ganzer, so doch des religiösen Bereichs aus. Die unterste und damit primitivste Stufe stellte dabei die Magie dar, die auf Erzwingung eines Ergebnisses abziele und die noch keine Gottheiten oder übernatürliche Mächte kenne. Habe er aber einmal eingesehen, dass diese tatsächlich nichts taue, suche der Mensch Zuflucht in der Religion, welche die zweite Stufe ausmache, und gehe die Götter durch Gebete und Rituale um Beistand an. Die dritte und höchste Stufe der Entwicklung stelle dann die (Natur-)wissenschaft dar, die nunmehr ohne Rückgriff auf aussermenschliche Instanzen auskomme. Ganz in der Linie Tylors sah Frazer das Ziel der Magie also darin, ein gewünschtes Ereignis hervorzurufen.²⁴ Dieser als "positive" bezeichneten Magie setzte er in Erweiterung des Tylor'schen Konzepts eine negative gegenüber, deren Zweck darin bestehe, Unerwünschtes zu vermeiden. In jedem Falle stelle die Magie – ganz im Sinne Tylors – eine irrige Auffassung von der Ideenassoziation dar. Dabei sei sie ein unechtes System von Naturgesetzen und zugleich eine trügerische Verhaltensmassregel, sie sei eine falsche Wissenschaft und zugleich eine unfruchtbare Kunst.²⁵ Immerhin komme dieses Denken dem wissenschaftlichen bereits sehr nahe, da es voraussetze, dass in der Natur ein Ereignis notwendig auf das andere folgt ohne die Einmischung irgendwelcher geistiger oder persönlicher Kräfte. So sei ihre Grundauffassung identisch mit derjenigen der modernen Wissenschaft, da ihr ein zwar blinder, aber doch echter und fester Glaube an die Ordnung und Gleichförmigkeit der Natur zugrunde liege und ihr Anhänger keine höhere Macht anflehten und nicht die Gunst irgendeines wankelmütigen und launischen Wesens zu gewinnen suchten.²⁶

Zwar blieb Frazers Konzept nicht unangefochten – kritisiert und modifiziert wurde es u.a. von Robert Ranulph Marett, Bronislaw Malinowski, Claude

24 Cf. FRAZER 1983:25.

25 *Op. cit.*:15: "In short, magic is a spurious system of natural law as well as a fallacious guide of conduct; it is a false science as well as an abortive art."

26 *Op. cit.*:64.

Lévi-Strauss, Edward Evans-Pritchard²⁷ – doch wurde diese Kritik ausserhalb der Ethnologie und Religionswissenschaft weitgehend nicht zur Kenntnis genommen.²⁸ Für die Sinologie jedenfalls blieb die Frazer'sche Magiekonzeption bestimmend.

3. “Wu Meng stoppt den Sturm”

Anhand eines Fallbeispiels aus der Sinologie soll im folgenden paradigmatisch untersucht werden, was die Kategorie “Magie” zu erklären vermag und welche Alternative sich anbietet. In einem Werk, das dem Beamten und Historiker Gan Bao 干寶 zugeschrieben wird, dem um etwa 340 n. Chr. entstandenen *Soushen ji* 搜神記 oder *Berichte über die Suche nach Geistern* – es ist nicht im Original auf uns gekommen sondern als ein *rifacimento* der Ming-Zeit, doch ist dies für unser Argument unerheblich²⁹ – findet sich folgende Episode:

吳猛，濮陽人。仕吳，爲西安令，因家分寧。性至孝。遇至人丁義，授以神方；又得祕法神符，道術大行。...嘗守潯陽，參軍周家有狂風暴起，猛即書符擲屋上，須臾風靜。

Wu Meng, eine Person aus Puyang, diente [einst] Wu als Magistrat von Xi'an. Dann siedelte er seine Familie über nach Fenning, wo er – er war von Natur aus äusserst pietätvoll (至孝) – dem Weisen (至人) Ding Yi begegnete und heilige Rezepte (神方) [von ihm] erhielt. Er empfing auch wichtige Methoden (祕法) und heilige “Talismane” (神符). Daoistische Techniken (術) konnte er [daraufhin] in hohem Masse praktizieren. [...] Einmal, [als] er im Hause des Zhou, des Adjutanten von Xuanyang, seine Aufwartung machte,

27 Cf. MARETT 1909, MALINOWSKI 1948, LÉVI-STRAUSS 1958, EVANS-PRITCHARD 1965.

28 Einen grundsätzlich anderen Ansatz verfolgten William Robertson Smith in seinen *Lectures on the Religion of the Semites*, London 1889, Marcel Mauss mit “Esquisse d'une théorie générale de la magie” und, in derselben Linie, neuerdings Zinsers “Was ist Magie? Magie ist die Religion der Anderen”. Hier wurde bewusst nicht versucht, Magie inhaltlich zu bestimmen (sowohl William Robertson Smith als auch Mauss und erst recht Zinser kannten nachweislich Frazers Ansatz), vielmehr wurde als magisch bezeichnet, was die jeweiligen Gesellschaften als heterodox ausklammerten. Damit wurde u.a. auch dem Umstand Rechnung getragen, dass bestimmte Handlungsweisen in einer Gesellschaft zu einem Zeitpunkt akzeptiert (“religiös”) zu einem anderen aber abgelehnt (“magisch”) werden können. Da dieser Ansatz, soweit ich sehe, in der Sinologie keine Beachtung gefunden hat, erübrigt sich seine weitere Diskussion in diesem Rahmen.

29 Zu Autor und Werk, cf. CAMPANY 1996: 55-62, DEWOSKIN 1974, BAILEY 1966. Benutzte Ausgabe: Zhonghua shuju, Beijing 1985. Vollständige englische Übersetzung: DEWOSKIN and CRUMP 1996, französische Teilübersetzung: GAN 1992.

erhob sich plötzlich ein heftiger Sturm. [Wu] Meng schrieb daraufhin einen “Talisman” (符) und warf ihn auf das Gebäude. Einen kurzen Moment später ebte der Sturm ab.³⁰

Wu Meng, die Hauptfigur dieser Perikope, war ursprünglich ein “Lokalheiliger” aus dem Gebiet des Boyang-Sees und der Nanchang-Region. Später wurde er einer der sog. “Vierundzwanzig, die sich durch Pietät auszeichneten” (二十四孝) und damit einer der “Gründerheiligen” des tang-zeitlichen “Weges der Pietät” (孝道) im Daoismus, welche zu einer der wichtigsten daoistischen Traditionen während der Song- und Yuan-Dynastien wurde.³¹

Wie ist nun die Handlungsweise des Wu Meng in unserer Geschichte zu interpretieren? Für die Deutung entscheidend sind drei Aussagen der Episode: 1. dass Wu äusserst pietätvoll gewesen sei, 2. dass er von einem Weisen oder Unsterblichen ausersehen war, in gewisse Techniken eingeweiht zu werden und 3. dass er “einen ‘Talisman’ (*fu* 符) schrieb und ihn auf das Gebäude warf”, worauf der Sturm abflaute. Wesentlich für das Verständnis der Episode ist das Verständnis des *fu*, also dessen, was in der angelsächsischen Literatur gewöhnlich mit *charm* übersetzt wird und hier vorerst und provisorisch mit “Talisman” wiedergegeben wurde. Was hat die Sinologie als Erklärung der *fu* anzubieten? Der holländische Sinologe de Groot sagte in seinem Werk *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*:

Der alten Lehre entsprechend, dass der Besitz des Tao Zauberkraft verleiht, war die Magie allezeit das Rückgrat der taoistischen Religion und bedingte immer die Berufstätigkeit ihres Priestertums. ... *Diese Magie wird hauptsächlich mittels Zauberzeichnungen oder 符 Fu ... getrieben, deren Kraft angenommenermassen keine Grenzen hat; ... Mittels solcher Zeichnungen ... werden die Götter gezwungen, den priesterlichen Wünschen nachzukommen.*³²

Nach de Groot wäre die Handlung Wu Mengs als Magie zu bezeichnen, denn mit dem *fu* zwang er offenbar den Sturm dazu abzuflauen. Mit seiner Aussage, dass mittels der magischen – wie er es nennt – “Zauberzeichen” *fu* die Götter gezwungen würden, sich dem Willen der sie Benutzenden zu unterwerfen, gibt sich de Groot als Parteigänger Tylors und seines Systematisierers Frazer und deren Magiekonzeption zu erkennen, auch wenn er sich nicht explizit auf sie beruft. Dadurch, dass man Wu Mengs Handlung als magisch bezeichnet, erklärt

30 Cf. *Soushen ji* 1.13, DEWOSKIN and CRUMP 1996: 13, GAN 1992: 43f. Zu Wu Meng, cf. SCHIPPER 1985.

31 Cf. SCHIPPER, *op. cit.*

32 Cf. DE GROOT 1918:136 f. (Hervorhebung von mir).

man sie jedoch nicht; man legt sie bloss in der mit “Magie” angeschriebenen Schublade ab. Allenfalls lässt sich aus Frazers Konzept noch ableiten, dass in jedem Falle, wo in China *fu* zur Anwendung gelangten, der gewünschte Effekt mit Notwendigkeit eintreten musste. Dass dies jedoch nicht der Fall war, werden wir weiter unten noch sehen. Im Folgenden soll nun bewusst die de Groot/Frazersche Interpretation verlassen und der Versuch unternommen werden, ein tieferes Verständnis des geschilderten Vorganges zu erhalten, indem wir Antwort auf die Frage suchen, welche traditionell chinesischen Vorstellungen denn hinter den *fu* liegen.

4. Vom Talisman zum Erkennungszeichen

In Texten ist das Vorkommen des Zeichens *fu* 符 seit dem ausgehenden 4. Jh. v.Chr. belegt, die ältesten archäologischen Funde sind für die Qin-Zeit (3. Jh. v.Chr. nachgewiesen. Diese *fu* standen jedoch nicht isoliert in der Landschaft, sondern gehörten zu einer ganzen Kategorie von Objekten mit vergleichbarer Funktion. So lesen wir bereits beim konfuzianischen Philosophen Menzius 孟子, dessen Tätigkeitszeit ins ausgehende 4. Jh. v.Chr. reicht, den Satz:³³

〔舜、文王〕得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。

Als [die alten Weisen Shun und der Zhou-König Wen] ihr Ziel erreicht hatten und im Reich der Mitte handeln konnten, war das wie wenn man die [zwei Hälften] eines *fu* oder eines *jie* zusammenfügen würde. Der frühere [Shun] und der spätere Weise [Zhou Wen wang] werden zusammen als eine Einheit angesehen (d.h. sie ergänzen sich optimal).

Menzius spricht also nicht nur von *fu* sondern auch noch von *jie* 節 – was immer die beiden Begriffe bedeuten mögen – und deutet an, dass beide aus je zwei Teilen bestehen, die zusammengefügt werden können, um eine Einheit zu bilden. Doch erfahren wir aus dieser Passage weder etwas über den Unterschied zwischen *fu* und *jie* noch etwas über deren Verwendungszweck. Das Bild wird sogar noch komplizierter, wenn wir uns dem Werk des Philosophen Xun Zi 荀子 zuwenden, der rund ein Jahrhundert nach Menzius wirkte. Hier sind es nun nicht mehr nur *fu* und *jie*, die eine Rolle spielen. Die relevante Passage lautet:³⁴

33 Cf. Mengzi 4B 1.

34 Cf. Xunzi 12.7.

合符節別契券者，所以爲信也。

Was nun diejenigen betrifft, die die *fu* 符 und *jie* 節 zusammenfügen und die *qi* 契 und die *quan* 券 in [je zwei Hälften] teilen, so ist es aus diesem Grund, dass sie für vertrauenswürdig gehalten werden.

Hier haben wir nun bereits vier verschiedene Objekte vor uns, die offenbar etwas je Ähnliches zu bedeuten scheinen, denn, ob man sie nun zusammenfügt oder halbiert, man begeht dadurch einen vertrauensbildende Handlung. Doch warum sind nun vier notwendig und wodurch unterscheiden sie sich? Wir kommen nicht darum herum, nun jeden Begriff einzeln zu untersuchen. Den Anfang machen wir mit *jie*.

4.1 *Jie* 節

Worum handelt es sich bei den *jie*? Eine Antwort auf diese Fragen kann die Archäologie im Verein mit der Paläographie geben. Im Jahre 1957 kamen während Ausgrabungen in Qiujiahuayuan 丘家花園 in Shouxian 壽縣 im früheren Staate Chu 楚 in Südchina fünf Bronzestücke zum Vorschein, die eine in Gold eingelegte Inschrift aufweisen. Diese fünf Stücke haben die Form eines Bambusstreifens mit dem für diese Pflanze typischen “Knoten” in der Mitte. Von diesen fünf gehören vier Stücke zu einem ursprünglichen Ensemble von fünf, die sich durch Aneinanderfügen zu einem vollständigen “Bambus”segment komplettieren liessen. Sie weisen eine Inschrift von 144 Zeichen auf. Das fünfte Stück ist einziges Überbleibsel aus einem anderen Ensemble von ursprünglich ebenfalls fünf Stück, die sich in gleicher Weise ergänzen liessen (Bild 1).

Die Inschrift hier ist etwas länger und beträgt 162 Schriftzeichen. Beide Texte enthalten ein Datum, welches als das Jahr 323 v.Chr. identifiziert werden kann, sie sind somit in der Zeit des Menzius hergestellt worden. Zudem findet sich darin der Ausdruck *jin jie* 金節 (*jie* aus Metall), was die zweifelsfreie Identifikation als *jie* ermöglicht. Der Inhalt ist ausserordentlich aufschlussreich und soll daher in seinen Wesenszügen übersetzt werden:³⁵

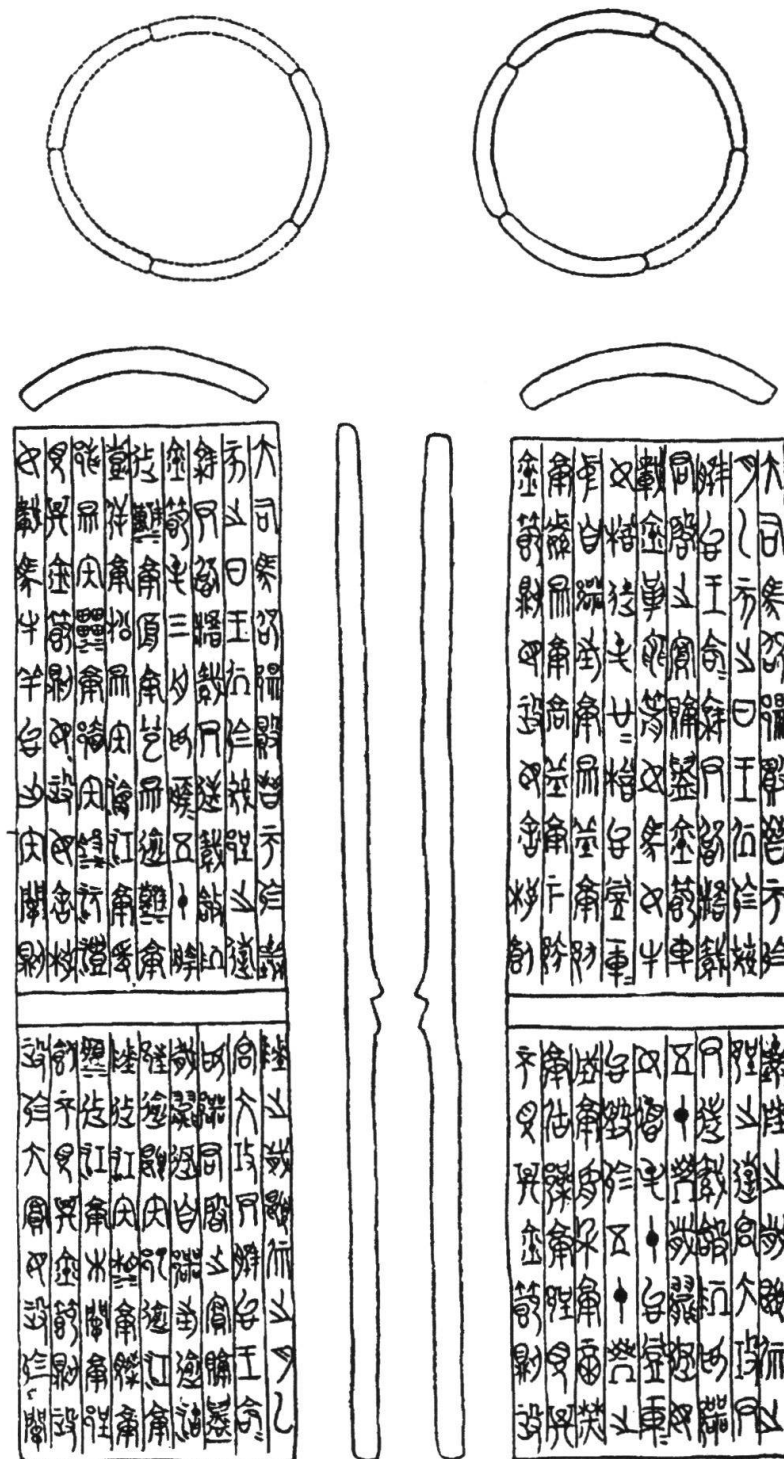


Bild 1: Ejun Qi's bronzenes *Jie* ("Jie aus Metall") mit Goldinschrift, aus YIN Difei 殷滌非 und LUO Changming 羅長銘, "Shouxian chutu de 'Ejun Qi jin jie'" 壽縣出土的 "鄂君啓節", in *Wenwu* 1958.4: 9. Höhe 31 cm, Breite 7.3 cm. Aus Qiujiahuayuan, Shouxian, Provinz Anhui. (Heute im Nationalen Museum für chinesische Geschichte in Peking.) Links: einziges erhaltenes Stück mit längerer Inschrift (162 Zeichen) für die Kaufleute zu Boot. Rechts: eines der drei erhaltenen Stücke mit kürzerem Text (144 Zeichen) für die Händler auf Wagen.

大司馬邵擧敗晉（帀）〔師〕於襄陵之（歲）〔歲〕，...大（攻）〔工〕尹睢（台）〔以〕命命集尹愨糴、...，爲鄂君啓之賡，賧鑄金節。屯三舟爲一舫，五十舫，（歲）〔歲〕（罷）〔能〕返。自鄂往，逾（沽）〔湖〕，（上）〔上〕（灘）〔漢〕，庚厲，庚芑易，逾（灘）〔漢〕，...見其金節則毋（政）〔征〕，毋舍（杼）〔遜〕飶。不見其金節則（政）〔征〕。（女）〔如〕載馬牛羊以出內關，則（政）〔征〕於大賡，毋（政）〔征〕於關。

Im Jahre, als der Kriegsminister Shao Yang die Jin bei Xiangling besiegte (also 323 v.Chr.), [...] erhielt Shui, der Grossadministrator für öffentliche Bauten, den Auftrag, den [Offizier] Shao X aus Jiyin anzuweisen, die *jie* aus Metall für die Kaufleute des Schatzamtes des [Feudalherren] E aus Qi zu giessen. Sie (die Kaufleute) [müssen für ihre Handelsfahrten] jeweils drei Boote zu einem Konvoi verbinden. Fünfzig Konvois jährlich können [auf die Reise gehen und] zurückkehren. Sie [müssen] in E aufbrechen, Hu durchqueren, flussaufwärts auf dem Han fahren, bei Yan haltmachen, bei Xunyang haltmachen, weiter den Han hinauffahren. [...] Wenn sie diese *jie* aus Metall vorweisen, werden sie keine Abgaben entrichten müssen, erhalten dafür auf der anderen Seite weder Kost noch Logis. Wenn sie diese *jie* aus Metall nicht vorweisen, werden sie Abgaben entrichten müssen. Wenn sie Pferde, Vieh oder Schafe durch die [Stadt]tore hinein- oder hinausbefördern, werden sie die [erforderlichen] Abgaben beim Grossschatzamt [von Chu] und nicht bei den [Stadt]toren entrichten müssen.

Während dieser Text den einzuschlagenden Wasserweg der Kaufleute beschreibt, betrifft die Inschrift der anderen Stücke den Landweg. So sensationell diese Texte, die von der Forschung bisher nicht beachtet worden sind, hinsichtlich der Wirtschaftsgeschichte oder der Geographie Chinas auch sein mögen, wir werden uns hier auf einen anderen Aspekt beschränken müssen. Für uns ist hier wichtig, dass diese *jie* offensichtlich die Funktion von Identifikationsausweisen hatten. Als solche dokumentierten sie, woher und auf welchen Wegen die Kaufleute ihre Etappen erreichten. Darüberhinaus dienten die *jie* als Dokumente eines Steuerprivilegs, da ihre Besitzer von lokalen Abgaben befreit waren. Selbstverständlich kamen sie nicht darum herum, ihre Waren zu verzollen, doch hatte dies nur einmal und zwar in der Hauptstadt zu geschehen. Zu diesem Zwecke besass das Grossschatzamt in der Hauptstadt einen Teil des *jie*, Qi, der Feudalherr von E, besass einen weiteren und seine Kaufleute die restlichen. Am Ende einer Handelsexpedition mussten die Kaufleute in der Hauptstadt von Chu mit ihrem Feudalherren und den Repräsentanten des Schatzamtes zusammenkommen. Sie fügten jeder seinen Teil des *jie* zusammen und, wenn sich die Stücke exakt zu einem vollständigen "Bambus"segment ergänzen liessen, waren als die rechtmässigen Partner der Transaktion identifiziert. Nun hatten die Kaufleute ihre Abgaben zu entrichten, wobei – so ist zu schliessen – der Feudalherr und das Schatzamt die ihnen zustehenden Anteile danach in einem zweiten Teil der Transaktion unter sich aufteilten.

Diese bronzenen *jie* dienten somit zum einen der Identifikation der Kaufleute auf ihrem Wege und entthob sie der lokalen Abgabepflicht, zum anderen wiesen sie die legitimen Partner bei der Entrichtung des geschuldeten Zolles in der Hauptstadt aus.

4.2 *Quan* 券

Worum handelte es sich nun bei den im Text des Xun Zi ebenfalls erwähnten *quan*? Es hat sich glücklicherweise ein Text aus dem 3. Jh. v.Chr. erhalten, der darüber Aufschluss gibt. Der Text ist allerdings nicht in originaler Form überliefert sondern in der Redaktion des berühmten Liu Xiang 劉向, der das *Zhanguo ce* 戰國策 oder *Die Intrigen der Streitenden Reiche* gegen Ende des 1. Jh. v.Chr. aus Material von ca. 450-221 v.Chr. kompilierte. Im *Zhanguo ce* ist eine Perikope enthalten, die es erlaubt, uns eine Vorstellung von der Funktion der *quan* zu machen. Darin wird ein gewisser Feng Xuan von seinem Herrn, der dringend Einkünfte brauchte, damit beauftragt, in dessen Lehensgebiet bei der Bevölkerung die Zinsen für ausstehende Schulden einzutreiben. Feng hält diese Ansinnen jedoch nicht für opportun und erlässt den Leuten ihre Schulden, was sich längerfristig für den Lehensherren als vorteilhaft herausstellen wird. Die besagte Passage lautet:³⁶

驅而之薛，使吏召諸民當償者悉來合券。券徧合，起矯命以責賜諸民，因燒其券。

[Feng Xuan] eilte nach Xue und sandte einen Beamten, der all diejenigen Leute zusammenrufen sollte, die ihre Schulden [beim Herrscher] zurückbezahlen mussten, um ihre *quan* (券) [mit den seinen] zusammenzufügen. Als alle *quan* ergänzt waren (also exakt passten), liess [Feng Xuan], indem er einen Befehl [des Feudalherren] fälschte, den Leuten die Schuld erlassen und ihre *quan* verbrennen.

Bei diesen *quan* handelte es sich somit um wahrscheinlich aus Holz oder Bambus hergestellte zivile Erkennungszeichen oder Legitimationsausweise für Finanztransaktionen. Von beiden Partnern, sowohl dem, der Geld verlieh, als auch dem Schuldner, erhielten beide zu Beginn des Geschäftes je eine Hälfte eines *quan*. Sowohl wenn der Gläubiger seine Zinsen einfordern als auch wenn einer der Partner das Geschäft beenden wollte, mussten sich beide mittels ihres *quan* zuerst als die rechtmässigen Partner ausweisen. Wahrscheinlich war zudem der Schuldbetrag auf dem *quan* verzeichnet.

36 Cf. *Zhanguo ce* 4.40b, CRUMP 1970:190.

4.3 Qi 契

Worum handelt es sich beim dritten von Xun Zi erwähnten *terminus technicus*, dem *qi*? In einer Kompilation philosophischer Texte, die eine Reihe von Essays aus dem vierten bis zweiten Jahrhundert v. Chr. umfasst, dem *Guanzi* 管子, findet sich ein mit “Da Kuang” 大匡 betitelter Text, dessen zweiter und für uns relevanter Teil von W. Allyn Rickett ins 3. Jh. v. Chr. datiert wird. Hier findet sich der folgende Passus:

三十里置遽委焉，有司職之。從諸侯欲通，吏從行者，令一人爲負以車，若宿者，令人養其馬，食其委。客與有司別契，至國入契。費義數而不當有罪。

Alle 30 Meilen liess [der Herzog Huan] Relais-/Poststationen mit Vorräten errichten, die er mit einem Offizier zur Aufsicht versah. Wann immer nun einer der Feudalherren [mit dem Staate Qi] in Verbindung treten wollte, begleitete ein Unteroffizier den Reisenden und beauftragte jemanden, mit einem Wagen das Gepäck zu transportieren. Wenn sie [in einer Poststation] übernachteten mussten, beauftragte er jemanden damit, die Pferde zu füttern und den [Gast] mit den Vorräten [der Station] zu versorgen. Dann teilten der Gast und der Offizier [der Station] ein *qi*. Bei der Ankunft in der Hauptstadt mussten beide ihre Hälfte des *qi* abgeben. Wenn der Betrag der Ausgaben und der für [diese Bewirtung vom Staat] vorgesehene nicht übereinstimmten, wurde das als ein Vergehen betrachtet [und war zu ahnden].³⁷

Ein Netz von Relaisstationen entlang den Hauptverkehrswegen, offensichtlich eine administrative Innovation des Herzogs Huan 桓 von Qi, diente zur Verpflegung und als temporäre Unterkunft für Reisende, die gegen ein Entgelt in unsicherer Zeit einen geschützten Rastplatz aufsuchten. Wie ersichtlich war der Vorstand jeder dieser Relaisstation den Beamten der Hauptstadt gegenüber zur Rechenschaft verpflichtet. Wenn es sich beim Gast jedoch nicht um einen Beamten, Kaufmann oder einen gewöhnlichen Reisenden sondern um den Herrn eines anderen Lehensgebietes handelte, entsprach es offenbar den diplomatischen Gepflogenheiten des Lehensstaates Qi, diesen auf Staatskosten zu verköstigen, wofür eine bestimmte Summe als Höchstbetrag festgelegt war. Der tatsächliche Betrag der Konsumation des Gastes scheint – wie aus obigem Beispiel geschlossen werden muss – auf den beiden Hälften des *qi* festgehalten worden zu sein. Somit scheint eine seiner Funktionen die einer Quittung gewesen zu sein. Eine andere Funktion bestand wiederum darin, die beiden legitimen “Partner”, nämlich den Gast und den Stationsvorstand, in der Hauptstadt als solche auszuweisen. In gewisser Weise war ein *qi* analog zu einem

37 Cf. *Guanzi* VII, 18, RICKETT 1985:308.

quan, während letzteres allerdings ganz allgemein für Schuldengeschäfte benutzt worden war, war das *qi* in seiner Funktion spezialisierter.

4.4 *Fu* 符

Es bleibt nun noch, den vierten und letzten Begriff aus Xunzis Aufzählung, das *fu*, zu erklären. Hierzu findet sich ein erster Hinweis im philosophischen Werk *Lü shi chunqiu* 呂氏春秋, den *Frühlings- und Herbst[annalen] des Herrn Lü [Buwei]*, aus der zweiten Hälfte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts.³⁸ Die relevante Stelle lautet:³⁹

陽城君令守於國，毀璜以爲符，約曰：『符合聽之』。

Als der Feudalherr von Yangcheng [dem Mohisten Meng Sheng] den Auftrag erteilte, sein Lehen zu beschützen, zerschlugen sie ein Jadestück in zwei Teile und betrachteten es als *fu*. Dabei hielten sie fest: “Wenn die *fu* [-Teile] sich [zu einem Ganzen] zusammenfügen lassen, wird man [dem Überbringer] Beachtung schenken.”

Das hier beschriebene Vorgehen ist das nun bereits hinlänglich bekannte: ein Objekt wurde entzweit und beide beteiligten Parteien, im vorliegenden Falle beide militärischen Partner, erhielten je eine Hälfte. Wenn nun einer der Partner die Dienste des anderen beanspruchen wollte, musste erst die Rechtmässigkeit der Partner, respektive der die Befehle übermittelnden Boten, durch Zusammenfügen der *fu*-Hälften festgestellt werden.

Die vorliegende Textpassage legt den Schluss nahe, dass ein *fu* als Identifikationszeichen in einem militärischen Kontext diente. Diese Interpretation findet ihre Bestätigung wiederum in archäologischem Material. Im Jahre 1953 ging ein zweiteiliges bronzenes Erkennungszeichen in Tigerform mit Goldinschrift aus einer Privatsammlung in den Besitz des Museums des Kreises Zhouzhi über. Beschrieben wird das Objekt folgendermassen (Bild 2):

Die bronzene Tigerfigur besteht aus zwei identischen Hälften, [...]. Die Hälften sind im Innern hohl. Die linke ist mit drei dreieckigen Bossen versehen, die genau in die dreieckigen Vertiefungen der rechten Hälfte passen.⁴⁰

38 Der Auftraggeber des Werkes, Lü Buwei 呂不韋, starb im Jahre 235 v.Chr. Zu Autor und Text cf. KNOBLOCK and RIEGEL 2000 und CARSON and LOEWE 1993.

39 Cf. *Lüshi chunqiu* 19.3

40 Cf. LEDDEROSE und SCHLOMBS 1990:310.

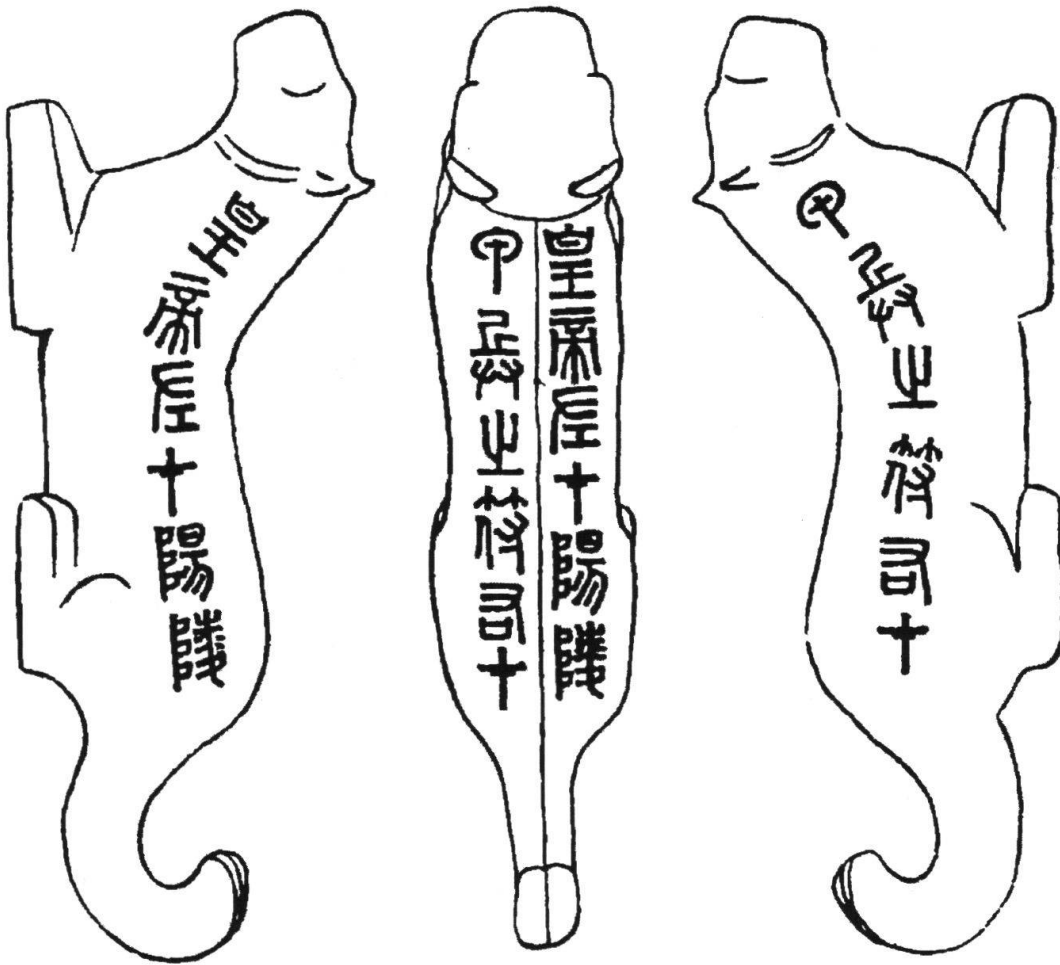


Bild 2: Bronzenes zweiteiliges Tiger-*fu* mit goldener Inschrift aus der Qin-Dynastie; Länge 9.5 cm, Höhe 4.3 cm; genauer Fundort unbekannt, wohl aus der Gegend von Xianyang. (Heute im Museum des Kreises Zhouzhi). Aus DES ROTOURS 1952: 19. (Farbfoto in LEDDEROSE und SCHLOMBS 1990: 310).

Obwohl die genauen Fundumstände nicht bekannt sind, lässt sich das Objekt in die Qin-Zeit, etwa in den Beginn der Kaiserzeit, datieren. Sein Fundort muss sich nahe Xianyang, der Metropole der Qin-Dynastie befunden haben. Der Text besteht aus zwei Phrasen, deren eine auf der einen Hälfte des Tigers eingraviert ist, während sich die zweite auf dem Gegenstück befindet. Die Inschrift lautet:

甲兵之符，右在皇帝，左在陽陵。

Militärisches *fu*. die rechte Hälfte befindet sich beim Kaiser, die linke Hälfte befindet sich in Yangling.⁴¹

41 Cf. DES ROTOURS 1952:19.

Dies bedeutet, dass wann immer der Kaiser dem in Yangling stationierten Kommandanten einen militärischen Befehl erteilen wollte, musste sein Kurier dem Kommandanten die kaiserliche *fu*-Hälfte vorlegen und wenn beide Hälften zusammenpassten, musste der Kommandant die mündlichen Ausführungen des Kuriers als authentisch ansehen. Analoges galt natürlich auch, wenn der Kommandant sich in Bedrängnis sah und vom Kaiser Hilfe anfordern wollte.

Dieser Typ von *fu*, nämlich bronzene *fu* in Tigerform mit goldener Inschrift, ist durch Ausgrabungen für den Lehensstaat Qin bis in die Zeit der Streitenden Reiche zurück nachgewiesen.⁴² Ausserdem ist er belegt bis in die Hanzeit, wobei allerdings die hanzeitlichen Tiger-*fu* nicht mehr goldene sondern silberne Inschriften aufweisen.⁴³

Ein eindrucksvolles literarisches Beispiel für die Funktionsweise solch militärischer *fu* findet sich im *Shi ji* 史記, den *Aufzeichnungen des Grosshistoriographen*, dem Werk Sima Qians 司馬遷 (?145-?86 v.Chr.). Die Kapitel 75-78 handeln von vier Feudalherren, die sich Qin widersetzen, das dabei war, durch kriegerische Aktivitäten sich die noch verbliebenen Feudalgebiete resp. Königreiche einzuverleiben, um schliesslich im 3. Jh. v.Chr. das Kaiserreich zu gründen. Kapitel 77 des *Shi ji* erzählt die Geschichte des Wuji. Wuji war Prinz von Wei, Sohn des Königs Zhao von Wei sowie jüngerer Halbbruder des Königs Anli von Wei. Die für unsere Belange interessanten Abschnitte lauten wie folgt:⁴⁴

Im Jahre 20 des Königs Anli von Wei (257 v.Chr.) liess der König Zhao von Qin, nachdem er das Heer [des Staates] Zhao bei Changping geschlagen hatte, seine Truppen weiter vorgehen und schloss Handan ein. Die ältere Schwester des Prinzen [Wuji] war die Gattin des Herrn von Pingyuan, des jüngeren Bruders des Königs Huiwen von Zhao. Sie schickte wiederholt Briefe an den König von Wei und den Prinzen [Wuji von Wei], in denen sie Hilfe von Wei erbat. Und der König von Wei befahl dem General Jin Bi, mit 100 000 Mann [dem Königreich] Zhao zu Hilfe zu kommen. Da aber schickte der König von Qin einen Gesandten und liess dem König von Wei sagen: "Ich habe Zhao angegriffen und es kann jeden Tag fallen. Wenn da ein Fürst wagen sollte, ihm zu helfen, so werde ich nach Vernichtung von Zhao das Heer umdirigieren und zuerst ihn angreifen." Da geriet der König von Wei in Angst. Er sandte einen Boten und liess [General] Jin Bi Halt machen. Der hielt das Heer zurück und verschanzte sich bei Ye, dem Scheine nach als Entsatz für Zhao. [...] Der Weise Hou liess [...] die anderen zur Seite treten und sprach unter vier Augen mit [dem Prinzen Wuji]: "Das *fu* für das Heer des [Generals] Jin Bi befindet sich, wie ich gehört habe, ständig im königlichen Schlafgemach. Aber [Frau] Ru Ji ist die Hauptfavoritin und geht im

42 Cf. HEI 1979:93f.

43 Cf. WANG 1981:91.

44 Cf. *Shi ji* Band 7: 77.2379-2381, HAENISCH 1962:29-32.

königlichen Schlafgemach ein und aus. Sie könnte es gewaltsam entwenden. [...] Ru Jis Wunsch ist, für Sie [Prinz] zu sterben, und es gibt nichts, was sie Ihnen ablehnen würde. [...] Wenn Sie wirklich nur ein Wort sprächen und Ru Ji bäten, würde sie Ihnen sicher zusagen. Dann bekämen Sie das Tiger-*fu* (*sic!*) und könnten damit Jin Bi sein Heer wegnehmen, um nordwärts zu Hilfe zu ziehen [...].”

Der Prinz befolgte den Rat, trug seine Bitte der Ru Ji vor, und diese raubte das *fu* für das Heer des Jin Bi und gab es dem Prinzen. [...]

Der Prinz machte sich danach auf den Weg. Als er in Ye eintraf, gab er einen Befehl des Königs von Wei vor, [den General] Jin Bi abzulösen. Jin Bi *passte die fu-Hälften aneinander*. Doch er fühlte Argwohn. Indem er [abwehrend] die Hand hob, blickte er den Prinzen an und sprach: “Ich lagere mit einem gewaltigen Gefolge von 10 Divisionen hier an der Grenze und habe damit das wichtigste Kommando im ganzen Staat. Und da kommen Sie mit einem einzelnen Wagen, es abzulösen! Was soll das?” Und er dachte nicht daran, sich zu fügen. Zhu Hai (der Begleiter des Prinzen) hatte in seinem Ärmel einen Eisenhammer von 40 Pfund [Gewicht]. Mit dem erschlug er Jin Bi. Der Prinz nahm danach das Heer von Jin Bi unter sein straffes Kommando. [...]

Aus dem bisher Gesagten sollte klar geworden sein, dass die *fu* (und die *quan*) nur einen ersten Teil einer Interaktion darstellten, nämlich die Identifizierung resp. Legitimierung der Partner. Im Falle der militärischen Verwendung (*fu*) folgte darauf z.B. die Bitte um Waffen, der Befehl nach Truppenverstärkung oder ein Marschbefehl. Im Falle der zivilen Verwendung (*quan*) konnte darauf z.B. die Schuldeintreibung, die Befreiung von lokalen Abgaben oder die Quittierung von Ausgaben usw. erfolgen. Dem Akt des Zusammenfügens der Erkennungszeichen folgte also jeweils eine mündliche Mitteilung, in der das eigentliche Anliegen vorgetragen wurde.

5. Erkennungszeichen (*fu*) in religiösem Kontext

Interessanterweise blieb dieser Akt der Identifikation respektive Legitimation mittels eines zweiteiligen Erkennungszeichens als erstem Teil einer kommunikativen Handlung nicht auf den (militärisch und zivilen) administrativen Bereich beschränkt, sondern wurde auch in die religiöse Sphäre übertragen: Sowohl der Herrscher, der auf seiner Inspektionstour durch sein Herrschaftsgebiet an einem Berg Halt machte, vereinigte – laut *Shi ji*⁴⁵ – mit den Göttern die *fu*-Hälften, als auch die Medien *wu* (巫), die mit den Geistern kommunizieren wollten, kombinierten laut *Fengsu tongyi* ihre *qi* (契) mit denen der Geister.

45 Cf. *Shi ji*, Band 1: 1.6: 北逐葷粥，合符釜山.

Beide, Herrscher wie Priester, legitimierten sich hiermit als die rechtmässigen Partner der jenseitigen Wesen.

Das *Fengsu tongyi* 風俗通義, die *Durchgehend erläuterten Gebräuche*, ist eine Kompilation von Textzeugnissen über die damaligen Vorstellungen und Gebräuche, welche Ying Shao 應劭 (ca. 140-vor 204 n. Chr.) gegen Ende der Han-Dynastie zusammengestellt hat, von der aber leider nur noch ein Drittel vorhanden ist.⁴⁶ In Kapitel 9, das von Wundern und Geistern handelt, findet sich ein Abschnitt, der beschreibt, wie Medien (oder Priester) einer Gegend den Bergen Menschenopfer darbrachten. In diesem Zusammenhang zitiert Ying Shao die Throneingabe eines gewissen Song Jun, eines Verwaltungsbeamten des betreffenden Gebietes, in welcher sich der folgende Passus findet:⁴⁷

均曰：「衆巫與神合契，知其旨欲，卒取小民，不相當。」

[Song] Jun sagte: “Alle Medien [der Gegend] fügen [ihre] *qi* (Erkennungszeichen) mit [denen der] Geister zusammen. Sie kennen deren Vorschriften und Wünsche, [aber] letztlich suchen sie [nur] kleine Leute [für die Opfer] aus, die den Geistern nicht ebenbürtig sind.”

Dieses Zitat belegt spätestens für die Han-Zeit die Übernahme des administrativen Aktes der Legitimation mittels *fu* oder *qi* in die Sphäre des Religiösen. Leider enthüllt der zitierte Text keine weiteren Details. Hingegen kamen in den vergangenen vierzig Jahren bei Ausgrabungen von Gräbern aus der Zeitspanne von der Han- bis zur Nanbeichao-Zeit mehrere Dutzend beschriftete Holztäfelchen zum Vorschein, die neben graphischen Elementen Texte aufweisen, deren Inhalt sie zweifelsfrei als *fu* bestimmen lassen.

Ein Beispiel stellt das Täfelchen dar, welches im Jahre 1960 in einem Hanzeitlichen Grab in Shaojiagou 邵家沟 im Bezirk Gaoyou 高邮 in Jiangsu gefunden wurde (Bild 3).

46 Zu Autor und Text cf. NYLAN 1993:105-112.

47 Cf. *Fengsu tongyi* 9.4.

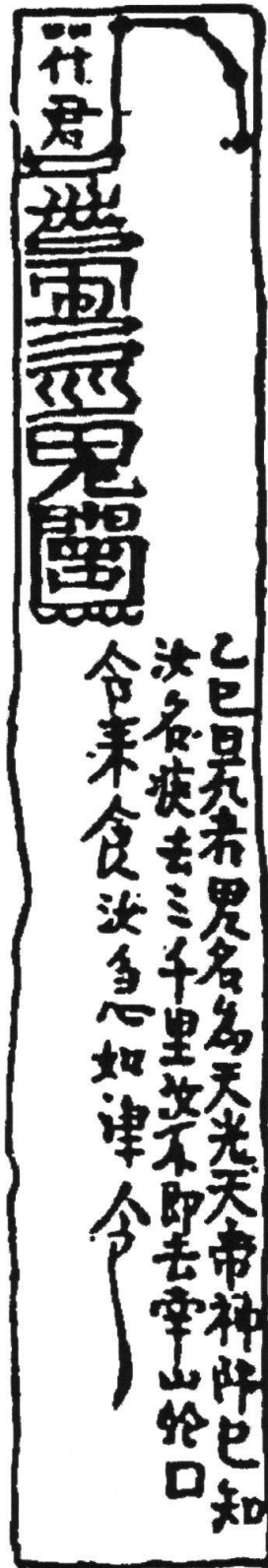


Bild 3: Hanzeitliches Holz-*fu* aus Grab T 29 H 2, Shaojiagou, Bezirk Gaoyou, Provinz Jiangsu. Länge 28 cm, Breite 3.8 cm. Oberer Teil: "eigentliches" *fu*, unterer Teil: Gebet. Aus ZHU 1960.10: 21.

Auf der linken Seite des 28 cm langen und 3.8 cm breiten Täfelchens findet sich ein komplexes grafisches Element, auf der rechten eine Inschrift. Die Grafik weist oben eine Variante des Schriftzeichens *fu* auf, das Zeichen ist allerdings nicht mit dem Radikal “Bambus”, sondern mit zweimal dem Radikal “Mund” geschrieben. Dieses Schriftzeichen liefert die Evidenz dafür, dass es sich bei diesem Dokument tatsächlich um ein *fu* handelt. Es folgt das Zeichen *jun* 君 für “Herr”, wie es z.B. in Götternamen vorkommt, an welches sich sieben durch Linien miteinander verbundene Punkte anschliessen. Bei dieser Figur handelt es sich um nichts anderes als die Darstellung des Sternbildes *Beidou* 北斗, des Grossen Bären, den wichtigsten Abschnitt des chinesischen Himmels, der Residenz des Himmelskaisers, der Gottheit, die über Leben und Tod gebot. Dieses *fu* war offensichtlich an diese Gottheit gerichtet.⁴⁸ Die Inschrift ist durch die Schlussformel eindeutig als ein Gebet identifiziert. Bei der Formel *ji ru lü ling* 急如律令 oder *jiji ru lü ling* 急急如律令 handelt es sich um das typische, von der Han-Zeit bis heute verwendete “Amen” der Daoisten. Text und Übersetzung der ganzen Inschrift lauten:⁴⁹

乙巳日（元）〔死？〕（考）〔者〕，（兇）〔鬼〕名爲天光。天帝神師已知汝名。疾出三千里。汝不即出，南山〔給？〕□令來食汝。急如律令。
 [Dein] geistlicher Name, der [Du] am Tage *yisi* gestorben bist, lautet Tianguang (Himmlicher Glanz). Der Himmelskaiser und der Meister der Geister kennen bereits Deinen Namen. Schnell, mache Dich über 3 000 Meilen weit auf und davon. Wenn Du nicht sofort verschwindest, wird der Berg des Südens dem (*lacuna*) den Auftrag erteilen, Dich zu verschlingen. Schnell wie das Gesetz es befiehlt.

Dieses Gebet ist gleichzeitig an zwei verschiedene Adressaten gerichtet. Zum einen informiert es den Verstorbenen im Grabe nicht nur darüber, dass er nun nicht mehr dem Reiche der Lebenden angehört und daher bereits einen geistlichen Namen erhalten hat, sondern er wird zudem aufgefordert, sich so rasch als möglich aus dem Bereich der Lebenden zu entfernen (denn die Lebenden fürchteten, die Verstorbenen könnten als Gespenster zurückkehren und ihnen schaden). Andererseits werden der Gott des Himmels, der Himmelskaiser, und seine ausführenden Organe *gebeten*, den Verstorbenen masszu-regeln, falls er sich nicht nach dem Wunsch der Lebenden richtet und sich entfernt. Aber genau diesen himmlischen Autoritäten gegenüber musste man

48 Dies wird durch die Inschrift selber bestätigt, in der es heisst: “(...) Der Himmelskaiser und der Meister der Geister (...)”, cf. *infra*.

49 Cf. ZHU 1960.

sich legitimieren, wenn man sich etwa mit einer Bitte an sie wenden wollte. Sie sind also die Hauptadressaten dieses *fu*.

Nun besteht, wie oben gezeigt, ein *fu* jeweils aus zwei komplementären Teilen, und so erhebt sich die Frage nach dem Verbleib der zweiten Hälfte solcher religiöser *fu*. In der Welt der säkularen Administration bleibt die eine Hälfte immer im Besitze des mächtigeren “Partners” (z.B. Gläubiger, Feudalherr, Kaiser) oder Institution (z.B. Schatzamt). Diese sind es ja, welche die bronzenen *jie* oder Tiger-*fu* giessen oder die *quan* und die *qi* aus Bambus oder Holz schneiden lassen, um sie mit denen zu teilen, die in einem Untergebenenverhältnis zu ihnen stehen. Mit den religiösen *fu* verhält es sich genau so. Die mächtigsten Wesen sind die himmlischen Götter. Sie sind es, welche die *fu* ursprünglich besitzen. Entsprechend heisst es im *Laozi zhongjing* 老子中經, der *Mittleren Schrift des Laozi*, einem der ältesten erhaltenen Texte des religiösen Daoismus – er entstand wahrscheinlich gegen Ende der Han-Zeit oder kurz danach⁵⁰ –: “ein *fu* ist ein Pfand des Vertrauens (*xin* 信) zwischen Himmel und Erde.”⁵¹ Und das *Baopuzi neipian* 抱朴子內篇, die *Inneren Kapitel des Meisters, der die Einfachheit umfasst*, welches von Ge Hong 葛洪 (283-343) um das Jahr 317 n. Chr. abgefasst wurde, sagt deutlich:⁵²

鄭君言符出於老君，皆天文也。老君能通於神明，符皆神明所授。

Herr Zheng (Zheng Yin)⁵³ hat gesagt, dass die von Herrn Lao⁵⁴ vorgelegten *fu* alles Schriften des Himmels (*tian wen* 天文) sind. Herr Lao konnte mit den Göttern kommunizieren und was diese *fu* angeht, so hat er sie von den Göttern erhalten.

Das heisst, dass in all jenen Fällen, in welchen die Götter oder Geister einen Menschen für würdig hielten, als ihr irdischer “Vertragspartner” zu gelten, sie ihm entweder die eine Hälfte eines *fu* zukommen oder ihn die Rituale und Technik lehren liessen, mit deren Hilfe er seine eigene *fu*-Hälfte selber herstellen konnte. Die andere, die himmlische Hälfte verblieb, für den Menschen verborgen, in den himmlischen Archiven. In jedem Falle erhielt dieser Mensch das *fu* oder seine Herstellungstechnik jedoch nicht direkt aus der Hand der Götter sondern durch die Vermittlung eines Unsterblichen, z.B. durch Herrn Laozi, oder in unserem eingangs erwähnten Beispiel des Wu Meng durch den “vollendeten Menschen” Ding Yi. Wann immer nun dieser Mensch, z.B. ein

50 Cf. SCHIPPER 1979, SCHIPPER 1995, BUMBACHER 2000/01.

51 符者，天地之信也。Cf. *Laozi zhongjing* 53 ap. *Yunji qiqian* 19.18a.

52 Cf. *Baopuzi neipian* 19.335, WARE 1966: 313.

53 Zheng Yin 鄭隱 war Ge Hong's Lehrer.

54 Herr Lao 老君 ist der vergöttlichte Laozi, cf. SEIDEL 1969.

Daoist, mit den Göttern Kontakt aufnehmen wollte – etwa um von ihnen Beistand zu erbitten –, musste er seine *fu*-Hälfte präsentieren und sich so als rechtmässigen Bittsteller ausweisen, bevor er sein Anliegen etwa in der Form eines Gebetes vorbringen konnte.

Hatten die *fu* erst einmal Eingang in die religiöse Sphäre gefunden, erfuhren sie dort rasch grosse Verbreitung. Im 4. Jh. n.Chr. gab es bereits eine ganze Reihe von Schriften, welche die Existenz von solchen *fu* bezeugen. Zur Illustration möge folgendes Beispiel dienen. Es entstammt Ge Hong's nur fragmentarisch überliefertem Text *Shenxian zhuan* 神仙傳, den *Biographien heiliger Unsterblicher*:⁵⁵

臨去，以一符并一傳，著以小箱中，與陳尉。告言，此不能令君度世，止能存君本壽，自出百歲。向上可以禳災治。病者命未終，及無罪者，君以符到其家。...若邪鬼血食，作崇禍者，便帶此符，以勅社吏，遣其鬼。...陳以此符治病有效，事之者數百家，壽一百一十歲而死。死後，子弟行其符，不復驗矣。

Kurz vor dem Weggehen nahm [der Unsterbliche Wang Yuan] ein *fu*, schrieb eine Erläuterung (傳) dazu und steckte beides in ein Kästchen. Dieses gab er dem Kommandeur Chen und sprach: "Damit kannst Du wohl nicht die Unsterblichkeit erlangen, aber es kann Dir die ursprünglich vorgesehene lange Lebenserwartung erhalten (能存君本壽), sodass Du über hundert Jahre alt werden kannst. Richtest Du Dich [damit] nach oben [zu den Göttern] (向上), kannst Du damit Unheil abwenden. Sind die vom Himmel vorgegebenen Lebensjahre (命未終 sic!) eines Kranken noch nicht abgelaufen und hat sich dieser keiner Vergehen schuldig gemacht, dann nimm das *fu* und begib Dich zu dessen Familie. [...] Hält sich irgendwo ein Dämon auf, der nach Blut lechzt und Unheil herbeiführen will, dann trage dieses *fu* [sichtbar am Gürtel 帶, SPB] bei Dir! Damit kannst Du den Erdgott herbeirufen, der wird dann den Dämon vertreiben. ..."

Kommandeur Chen wendete dieses *fu* an, um Kranke zu heilen, und hatte immer Erfolg damit. Mehrere hundert Familien wurden so seine Anhänger. Er erreichte ein Alter von hundertzehn Jahren, dann starb er. Nach seinem Tode übernahmen seine Söhne und Brüder sein *fu*. Doch sie kamen nicht in den Genuss seiner Wirkung.⁵⁶

Dieses Beispiel zeigt, wie ein Unsterblicher, nämlich Wang Yuan, einem Sterblichen, Herrn Chen, ein *fu*, das heisst die irdische Hälfte zu einem himmlischen Gegenstück, sowie notwendige Erläuterungen (vermutlich zu seinem richtigen Gebrauch) übergab. Im hier nicht zitierten, vorausgehenden Textabschnitt hatte Wang Yuan Herrn Chen einer Prüfung unterzogen und dabei festgestellt, dass

55 Cf. hierzu BUMBACHER 2000.

56 Cf. *Shenxian zhuan ap. Taiping guangji* 太平廣記, Peking³1986, Band 1:7.47f. und *Yunji qiqian* 雲笈七籤, TT 1032/HY 677-702:109.11a-16a, GÜNTSCH 1988:79f. (Hervorhebungen von mir).

Herr Chen zwar nicht das Zeug dazu hat, selber ein Unsterblicher zu werden, dass er aber durchaus zu Unterweisung fähig sei, die es ihm ermöglichen sollte, in der menschlichen Gesellschaft eine verantwortungsvolle Position einzunehmen. Herr Chen verfügte in der Tat über besondere Qualitäten, aufgrund deren Wang Yuan entschied, ihm das *fu* zu übergeben, damit er den Menschen helfen könne. Weiter zeigt dieses Beispiel, dass als gegenseitige “Vertragspartner” die Götter fungieren (hier ist der Erdgott explizit genannt). Diese können um Hilfe gebeten werden,⁵⁷ die Ursache des Leidens (nämlich einen krankmachenden Dämon) zu beseitigen. Wesentlich ist dabei, dass die *höhere* Instanz (z.B. der Erdgott) gebeten wird, die *niedrigere* Instanz (z.B. einen Dämon) in die Schranken zu weisen. Der um Beistand gebetene Gott kann, muss aber nicht dem Ansinnen des Bittstellers entsprechen. Er wird das auch nur dann tun, wenn letzterer sich bisher durch besondere Eigenschaften und einen einwandfreien Lebenswandel hervorgetan hat. Wichtig sind zudem die angegebenen Rahmenbedingungen: Nur wenn die vom Himmel (genauer: vom für die individuelle Lebensspanne verantwortlichen Gott Siming 司命) festgesetzte maximale Lebensdauer des betreffenden Menschen noch nicht abgelaufen ist und der Kranke sich keines Vergehens schuldig gemacht hat, das als Strafe eine Verkürzung seiner Lebenszeit durch den Siming nach sich zieht, hat ein Gott überhaupt die Macht helfend einzugreifen. Nun konnte es zwar, wie der Text zeigt, durchaus vorkommen, dass ein *fu* in die Hände von Leuten geriet, welche nicht über die moralisch-ethischen Voraussetzungen verfügten, um in den Augen der Götter als legitime Bittsteller aufzutreten. Dann erhörten die Götter die Bitten jedoch nicht – ähnlich unserem militärischen Beispiel aus dem *Shi ji*, wo General Jin Bi trotz vorgewiesenem echten Tiger-*fu* dem Befehl des Prinzen Wuji nicht gehorchen wollte. Der Besitz eines *fu* war somit zwar *conditio sine qua non* dafür, dass die Götter einem Bittsteller Beachtung schenkten, wenn sie aber befanden, dieser sei unwürdig, konnten sie ihre Unterstützung verweigern. Genau das war der Grund dafür, dass den Söhnen und Brüdern des Herrn Chen kein Erfolg beschieden war, wenn sie versuchten, mit Hilfe des *fu* selber Kranke zu heilen. Nur wer sich durch entsprechendes Verhalten (z.B. äusserst pietätvolles Betragen) ausgezeichnet hatte und von einem Weisen, einem Unsterblichen oder einem Meister nach entsprechender Prüfung initiiert worden war, war für die Götter legitimer “Vertragspartner”.

57 Die Gebete, die unumgänglicher Bestandteil des *fu*-Rituals waren, sind nur in ganz wenigen Fällen überliefert. Sie wurden in der Regel wohl schweigend “aufgesagt”. Lediglich auf Grab-*fu*, wie in unserem obigen Beispiel von Shaojiagou, wurden Gebete schriftlich festgehalten.

Es muss hier mit Nachdruck betont werden, dass in diesem Vorgang nirgendwo ein Zwang oder ein durch Zwang ertrotztes Resultat vorkommt. Die Götter haben, in gewissen Grenzen (siehe die Macht des Siming), immer die freie Wahl so zu handeln, wie ihnen beliebt. Dieser Aspekt ist sehr wichtig, denn er stellt ein starkes Argument gegen die Anwendbarkeit von Frazers Magiekonzept dar – welches ja (implizit) den Interpretationen eines de Groot oder einer Isabelle Robinet u.a. zugrunde liegt –, das besagt, dass durch magische Handlungen die Natur gezwungen werde, mit Notwendigkeit das zu tun, was in unserem Falle der Besitzer eines *fu* von ihr verlangt. Ebenso ist festzuhalten, dass hier tatsächlich Götter involviert sind, an die man sich mittels *fu* wendet, während Frazers Konzept der Magie als der untersten Stufe religiöser Vorstellungen explizit noch keine Gottheiten oder übernatürliche Mächte kennt.⁵⁸

Nun erst sind wir an dem Punkt angelangt, von dem aus wir unser anfängliches Beispiel interpretieren können: Aufgrund seines tadellosen Charakters und Lebenswandels wurde Wu Meng von einem Weisen als geeignet erachtet, in das Wissen um spezielle religiöse Riten und ihre Funktion initiiert zu werden. Als er einmal bei einem hohen Beamten zu Gast war und die Familie seines Gastgebers offenbar in Not geriet, da ein heftiger Sturm vermutlich drohte, ihr Haus zu zerstören, nahm Wu Meng seinen Teil des *fu*, des Erkennungs- oder Legitimationszeichens, warf ihn in die Höhe, wo die Überirdischen ihn mit ihrem Teil zusammenfügten und, da beide Hälften sich komplementär ergänzten, sahen, dass Wu Meng als legitimer Bittsteller auftrat. Dann brachte – in unserem Text nicht explizit erwähnt – Wu Meng seine Bitte um Rettung höchstwahrscheinlich in Form eines Gebetes vor. Die Götter hatten ein Einsehen, erhörten in diesem Falle seine Bitte und liessen den Sturm abklingen. Sie hätten dies nicht zu tun brauchen, doch hatte sie offenbar die Integrität des Wu Meng von der Berechtigung seines Anliegens überzeugt.

58 Aber auch Mauss' Magie Konzept vermag hier nicht zu tragen, welches ja davon ausgeht, dass magische Handlungen sich dadurch auszeichnen, dass sie ausserhalb der gesellschaftlich akzeptierten, orthodoxen Sphäre praktiziert werden, handelt es sich bei unseren Beispielen doch um solche Handlungen, die nicht nur von der Gesellschaft toleriert sondern sogar in ihren eigenen Handlungskatalog integriert waren.

6. Schluss

Was ist nun gewonnen? De Groot bliebe bei der Analyse unseres Beispiels an dem Punkte stehen, wo er sagen müsste, die Herstellung des *fu* durch Wu Meng und sein Wurf in die Höhe seien ein magischer Akt, der den Sturm zwingen nachzulassen. Das Konzept Magie vermag somit vergleichsweise wenig zum Verständnis des Vorganges beizutragen. Dadurch, dass wir die Magie als Erklärung beiseite liessen und uns stattdessen nach der eigentlichen Funktion der *fu* in der frühmittelalterlichen chinesischen Gesellschaft fragten, zeigte sich, dass es sich bei der Verwendung von *fu* um einen der Administration entlehnten Akt der Identifikation und Legitimation für das Vorbringen eines Anliegens bei vorgesetzter Stelle (und umgekehrt!) handelte – ein alltäglicher Vorgang im Umgang mit Amtspersonen und Herrschern wurde somit übertragen auf den Umgang mit den Göttern. Das hier gewählte Vorgehen hat zum einen zu einem tieferen Verständnis von Wu Mengs Handlungsweise beigetragen, zudem kann aus dem Ergebnis die Hypothese abgeleitet werden, dass – wenn die himmlische Ordnung tatsächlich in Analogie zur chinesischen zivilen wie militärischen Administration vorgestellt wurde – sich weitere Beispiele hierfür finden lassen müssen.⁵⁹

Ob aufgrund dieses nur einen chinesischen Fallbeispiels oder generell wegen der unvereinbaren Widersprüche der verschiedenen Magiekonzeptionen⁶⁰ die Kategorie Magie in der wissenschaftlichen Diskussion insgesamt aufgegeben werden sollte, kann hier nicht entschieden werden. Jedoch sollte dieses Beispiel zumindest gezeigt haben, dass der Versuch, religiöse Phänomene des frühmittelalterlichen China vor dem Hintergrund der chinesischen Tradition verstehen zu wollen, zu einem tieferen Verständnis derselben führen kann als ihre blosse Etikettierung mit der Bezeichnung “magisch”.

59 In der Tat sind wir im Falle der Petitionen von daoistischen Priestern an Gottheiten fündig geworden: war in der *tianshi dao* 天士道 (Himmelsmeister-)Denomination ein Gemeindeglied ernsthaft erkrankt, konnte der Meister eine Bittschrift (in mehrfacher Ausführung) an die Götter schreiben. Diese hatte, wie Tao Hongjing 陶弘景 (456-536) betonte, bis in die Wahl der verschiedenen Tuschefarben dieselbe Form wie eine Bittschrift an die zivile Behörde. Zu diesem Komplex, cf. CEDZICH 1987 und NICKERSON 1997.

60 Aus Gründen des beschränkten Platzes wurde nur das Frazer'sche, und in Anmerkungen kurz das Mauss'sche, Konzept diskutiert. Eine umfassendere Würdigung erfahren die diversen Magietheorien und ihre inhärenten Probleme und Widersprüche in meinem Buch *The End of Chinese Magic* (in Vorbereitung).

Bibliographie

- ABUSCH, Tzvi and VAN DER TOORN, Karel, (eds.)
1998 *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, Groningen.
- BAILEY, Roger Blackwell
1966 *A study of the 'Sou shen chi'*, unpubl. Dissertation, Indiana University, UMI Microfilms.
- Baopuzi neipian* 抱朴子内篇
1985 benutzte Ausgabe: Wang Ming 王明, *Baopuzi neipian jiaoshi* 抱朴子内篇校释, Peking. S. 335.
- BARTLETT, Frederic C.
1932 *Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge (repr. 1977).
- BODDE, Derk
1975 *Festivals in Classical China: New Year and Other Annual Observances during the Han dynasty, 206 BC-AD 220*. Princeton.
- BÖHME, Gernot und BÖHME, Hartmut
1996 *Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*. München.
- BOKENKAMP, Stephen R.
1997 *Early Daoist Scriptures*. Berkeley.
- BUMBACHER, Stephan Peter
2000/01 Zu den Körpergottheiten im chinesischen Taoismus. In: MICHAELS, PEZZOLI-OLGIATI und STOLZ: S. 151-172.
2000 On the *Shenxian zhuan*. In: *Asiatische Studien/Etudes asiatiques* 54: S. 729-814.
- CAMPANY, Robert Ford
1996 *Strange Writing. Anomaly Accounts in Early Medieval China*. Albany, N.Y.
- CANCIK, Hubert, GLADIGOW, Burkhard und KOHL, Karl-Heinz (Hrsg.)
1988ff *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart.
- CARSON, Michael and LOEWE, Michael
1993 Lü shih ch'un ch'iu, in LOEWE: S. 324-330.
- CEDZICH, Ursula-Angelika
1987 *Das Ritual der Himmelsmeister im Spiegel früher Quellen. Übersetzung des liturgischen Materials im dritten Kapitel des Teng-chen yin-chüeh*. Würzburg (Dissertation).

- CRUMP, James I., Jr.
1970 *Chan-kuo ts'e*, Oxford.
- DEWOSKIN, Kenneth Joel
1983 *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China: Biographies of "fang-shih"*. New York.
1974 *The Sou-shen-chi and the chih-kuai Tradition: A Bibliographic and Generic Study*. unpubl. Dissertation, Columbia University NY, UMI Microfilms.
- DOWNS, Roger M., und STEA, David
1977 *Maps in Minds: Reflections on Cognitive Mapping*. New York, (dt. Übersetzung von Daniela und Erika GEIPEL: *Kognitive Karten: die Welt in unseren Köpfen*, New York 1982).
- EVANS-PRITCHARD, Edward E.
1965 *Theories of Primitive Religion*. Oxford (dt.: *Theorien über primitive Religionen*, Frankfurt a.M. 1968).
- FARAONE, Christopher A., and OBBINK, Dirk (Hrsg.)
1991 *Magica hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford.
Fengsu tongyi 風俗通義
1995 benutzte Ausgabe: LAU, D.C. and CHEN Fong Ching (Hrsg.), *A Concordance to the Fengsu tongyi*, Hong Kong.
- FEUCHTWANG, Stephan
1992 *The Imperial Metaphor. Popular Religion in China*. London.
- FEYERABEND, Paul K.
1975 *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. New York (dt. *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt a.M. 1983).
- FRAZER, James George
1983 *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Ausgabe in einem Band, repr. London.
- GAN Bao 干寶
1985 *Soushen ji* 搜神記, Beijing.
1992 *A la recherche des esprits (récits tirés du Sou Shen Ji), traduit du chinois, présenté et annoté sous la direction de Rémi Mathieu*. Paris.
- GANZ, Peter (Hrsg.)
1992 *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*. Wiesbaden.
- GLADIGOW, Burkhard
1991 Naturwissenschaftliche Modellvorstellungen in der Religionswissenschaft zwischen den Weltkriegen, in KIPPENBERG und LUCHESI: S. 177-192.

GRAF, Fritz

- 1994 *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique.* Paris (dt. Version: *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996; engl. Übersetzung von Franklin Philip: *Magic in the Ancient World*, Cambridge, Mass. 1999).

DE GROOT, Johannes J.M.

- 1918 *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas.* Berlin.

Guanzi 管子

- 1974 benutzte Ausgabe: (新編) 諸子集成, Taipei, Band 5.

GÜNTSCH, Gertrud

- 1988 *Das Shen-hsien chuan und das Erscheinungsbild eines Hsien: Vollständige annotierte Uebersetzung des Berichtes über die göttlichen Unsterblichen und Beschreibung des Hsien in einigen typischen Bildern.* Frankfurt a.M.

GUO Moruo

- 1958 Guanyu E jun Qi jie de yanjiu 关于鄂君啓節的研究 in *Wenwu* Nr.4:3f.

HAENISCH, Erich

- 1962 *Gestalten aus der Zeit der chinesischen Hegemoniekämpfe. Übersetzungen aus Sze-ma Ts'ien's Historischen Denkwürdigkeiten.* Wiesbaden.

HALLPIKE, Christopher R.

- 1979 *The Foundations of Primitive Thought.* Oxford (dt. Übersetzung von Luc Bernard: *Die Grundlagen primitiven Denkens*, Stuttgart 1986).

HARBSMEIER, Michael

- 1992 Buch, Magie und koloniale Situation, in GANZ: S. 3-24.

HARPER, Donald J.

- 1998 *Early Chinese Medical Literature. The Mawangdui Medical Manuscripts.* London.

HEI Guang 黑光

- 1979 Xi'an shi jiao faxian Qin guo du hu fu 西安市發現秦國鍍虎符. In *Wenwu* Nr. 9:93f.

HUANG Chun-chieh and ZÜRCHER, Erik

- 1995 *Time and Space in Chinese Culture.* Leiden.

HUBEL, David H., und WIESEL, Torsten N.

- 1979 Brain mechanisms of vision. In: *Scientific American* 241:130-145. *In Search of the Supernatural, the Written Record*

- 1996 Translated by Kenneth J. DEWOSKIN and J.L. CRUMP, Jr., Stanford.

KIPPENBERG, Hans G.

1997 *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne.* München.

1988 *Magie.* In: CANCIK *et al.*: S. 85-98.

KIPPENBERG, Hans G. und LUCHESI, Brigitte (Hrsg.)

1991 *Religionswissenschaft und Kulturkritik.* Marburg.

1978 *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens.* Frankfurt a.M.

KNOBLOCK, John and RIEGEL, Jeffrey

2000 *The Annals of Lü Buwei. A Complete Translation and Study.* Stanford.

KOHL, Karl-Heinz

1987 *Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie.* Frankfurt a.M.

Laozi zhong jing 老子中經

In *Yunji qiqian* 雲笈七籤 TT 1032/HY 677-702.

LAU, D.C. and CHEN Fong Ching (Hrsg.)

1995 *A Concordance to the Fengsu tongyi.* Hong Kong.

LEDDEROSE, Lothar und SCHLOMBS, Adele

1990 *Jenseits der Grossen Mauer. Der Erste Kaiser von China und seine Terrakotta-Armee.* Gütersloh.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1958 *Anthropologie structurale.* Paris.

LLOYD, G.E.R.

1979 *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science.* Cambridge.

LOEWE, Michael (Hrsg.)

1993 *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide.* Berkeley.

LUBBOCK, John

1865 *Prehistoric Time.* London.

LUCK, Georg

1990 *Magie und andere Geheimlehren in der Antike.* Stuttgart.

Lüshi chunqiu 呂氏春秋

2000 Kritische Edition und vollständige englische Uebersetzung: KNOBLOCK and RIEGEL.

MALINOWSKI, Bronislaw

1948 *Magic, Science, and Religion; and Other Essays.* New York.

MARETT, Robert Ranulph

1909 *The Threshold of Religion.* London.

MAUSS, Marcel

1902-03 Esquisse d'une théorie générale de la magie. In *L'Année sociologique* 7.

Mengzi 孟子

1974 Benutzte Ausgabe: (新編) 諸子集成, Taipei, Band 1.

MICHAELS, Axel, PEZZOLI-OLGIATI, Daria, STOLZ, Fritz (Hrsg.)

2000/01 *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Studia Religiosa Helvetica Jahrbuch Vol. 6/7, Bern, Frankfurt a.M., New York, Oxford.

NEEDHAM, Joseph

1956 *Science and Civilisation in China, volume II: History of Scientific Thought.* Cambridge.

NEUSNER, Jacob, FRERICHS, Ernest S., FLESHER, Paul V. McCracken, (Hrsg.)

1989 *Religion, Science, and Magic. In Concert and in Conflict.* Oxford.

NICKERSON, Peter

1997 The Great Petition for Sepulchral Plaints. In: BOKENKAMP: S. 230-274.

NYLAN, Michael

1993 Feng su t'ung i. In: LOEWE: S. 105-112.

RENFREW, Colin

²1996 *Archaeology. Theories, Methods and Practice.* London.

REPPAS, John B., et al.

1996 La vision, une perception subjective. In: *La Recherche* 289:52-57.

RICKETT, W. Allyn

1985 *Guanzi. Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China. A Study and Translation.* vol. 1, Princeton.

ROBINET, Isabelle

1979 *Méditation taoïste.* Paris.

DE ROMILLY, Jacqueline

1975 *Magic and Rhetoric in Ancient Greece.* Cambridge, Mass.

DES ROTOURS, Robert

1952 Les insignes en deux parties (*fou* 符) sous la dynastie des T'ang (618-907). In: *T'oung Pao* 41:1-148.

SCHÄFER, Peter, and KIPPENBERG, Hans G. (Hrsg.)

1997 *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium.* Leiden.

SCHIPPER, Kristofer

1995 The inner world of the *Lao-tzu chung-ching*. In: HUANG and ZÜRCHER: S. 114-131.

1985 Taoist ritual and local cults of the T'ang dynasty. In: STRICKMANN: S. 812-834.

- 1979 Le Calendrier de Jade - note sur le *Laozi zhongjing*. In: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* 125:75-80.
- SEFRIN, Dieter
1988 Mana. In: CANCIK et al.
- SEIDEL, Anna
1969 *La divination de Lao tseu dans le taoisme des Han*. Paris.
- Shi ji* 史記
21982 Benutzte Ausgabe: Peking.
- SMITH, William Robertson
1889 *Lectures on the Religion of the Semites*. London.
- STRICKMANN, Michel (Hrsg.)
1985 Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein 3. In: *Mélanges Chinois et Bouddhiques* 22:812-834.
- Taiping guangji* 太平廣記
31986 Peking.
- THOMPSON, Laurence G.
1973 *The Chinese Way in Religion*. Belmont, CA.
- THURNWALD, Richard
1929 Neue Forschungen zum Mana-Bericht. In: *Archiv für Religionswissenschaft* 27.
- TYLOR, Edward Burnett
1873 *Die Anfänge der Cultur*, Leipzig, 2 Bde.
- USENER, Hermann
1904 Mythologie. In: *Archiv für Religionswissenschaft* 7.
- WANG Minzhi 王敏之
1981 Duyang hu fu yu cuo jin tong bao 杜陽虎符與錯金銅豹, in *Wenwu* Nr. 9:91.
- WARE, James R.
1966 *Alchemy, Medicine, and Religion in the China of A.D. 320, the Nei P'ien of Ko Hung*. Cambridge, Mass.
- Xunzi* 荀子
1974 Benutzte Ausgabe: (新編) 諸子集成, Taipei, Band 2.
- Yunji qiqian* 雲笈七籤
TT 1032/HY 677-702.
- ZEKI, Semir
1992 The visual image in mind and brain. In: *Scientific American* 267:42-51.
- Zhanguo ce* 戰國策
Benutzte Ausgabe: Sibugongkan.

ZHU Jiang 朱江

1960 Jiangu Su Gaoyou Shaojiagou handai yizhi de qingli 江蘇高郵邵家溝
漢代遺址的清理. In: *Kaogu* Nr. 10:18-23, 44.

ZINSER, Hartmut

1997 *Der Markt der Religionen*. München.

1997 Was ist Magie? Magie ist die Religion der Anderen. In: ZINSER: S. 93-
110.