

Universität Leipzig
Ostasiatisches Institut
Wintersemester 2004/05

Prof. Dr. Ralf Moritz

**Grundkurs: Geschichte und Gesellschaft Chinas
(von den Anfängen bis zur Gegenwart)**

Die Besinnung auf den Ursprung des Lebens.

Todesvorstellungen in der frühen chinesischen Philosophie.

Frank Andreß

1. Hauptfach: Sinologie
2. Hauptfach: Mittlere und Neuere Geschichte

E-Mail: frank.andress@web.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	2
1. Diachronische semantische Analyse des Wortfeldes „Tod“, „sterben“ und „tot“	4
1.1. Direkte Bezeichnungen	5
1.2. Euphemistische Bezeichnungen	7
2. Figuration des Todes in Orthodoxie und „Orthopraxie“	8
2.1. Zum Seelen- und Körperverständnis im religiösen und philosophischen Denken	10
2.2. Tod im Daoismus	12
2.2.1. Philosophischer Daoismus	12
2.2.2. Religiöser Daoismus	15
2.3. Tod im Konfuzianismus	17
2.3.1. Gesellschaftliche Unsterblichkeit	17
2.3.2. „Falsche Berichte über den Tod“	23
3. Das moralische Prinzip des Selbstmords	25
3.1. Selbstmord als Reflex der heteronom geprägten chinesischen Gesellschaft	25
3.2. Selbstmord als Mord	28
Schlussbetrachtung	29
Glossar	30
Literaturverzeichnis	35

Einleitung

乌啼月落犹望南归

„Die Krähen krächzen, der Mond geht unter. Doch ich hoffe, dass (Du) in den Süden zurückkehrst.“¹

Trauerspruchrollen“ *wanlian* wie diese werden in China zur Bekanntgabe eines Todesfalles, kurze Zeit nach dem Eintreten des Todes, sowie zum Gedenken an eine verstorbene Person an und in das Haus gehängt. Zwei Aspekte zur Deutung dieses Trauervers seinen schon zu Anfang erwähnt, zum einen das „Krächzen der Krähe“ als Unglück verheißendes Omen, um Trauer und Vergänglichkeit des Lebens zu beschreiben und zum anderen die Hoffnung, der Verstorbene möge „in den Süden zurückkehren“ und somit in das Leben.²

Das Denken über den Tod in der frühen chinesischen Gesellschaft ist stark beeinflusst und geprägt vom Selbstverständnis des eigenen Lebens. Der Tod als solcher wird oft als Übergang eines (Lebens-)Stadiums in ein anderes begriffen. Dieser Übergang dauert eine längere, rituell festgelegte Zeit, in der der Verstorbene vom Diesseits in das Jenseits hinübertritt. Die genaue Einhaltung der Totenriten garantiert, dass der Tote den Übergang in sein „neues Leben“ auch wirklich vollziehen kann und es keinen Grund zur Rückkehr für den Verstorbenen gibt. Das Begräbnis kontrolliert und garantiert die Loslösung von der menschlichen Physis. Die Ahnenverehrung resultiert einerseits aus der Furcht vor der Wiederkehr des Verstorbenen, andererseits aus der Ehrfurcht vor dem verstorbenen Sippenmitglied, verbunden mit der Pietätspflicht, den Toten für sein zukünftiges Dasein auszurüsten. Der Mensch verdankt den Ahnen nicht nur sein Leben, sondern auch alle seine Kulturgüter, die Kenntnisse der Nutzung verschiedener Nutzpflanzen, das Wissen um seine Herkunft.³ Die Verehrung der Ahnen ist somit Ausdruck gegenseitiger Abhängigkeit, denn der Tod eines Mitgliedes der Familie bzw. Sippe bedeutet nicht nur den biologischen Verlust eines Individuums, sondern auch eine Erschütterung der Integrität der Gruppe,

¹ Übersetzung nach: Schwedes, Martin, „Als ob du noch bei mir wärst...“. Spruchrollen mit elegischen Verspaaren für Traueranlässe aus Südwestchina. Keramik-Opferfiguren aus Peking zur Verwendung am Totengedenktag Qingming, in: *Tribus* 48 (1999), S. 197.

² Ebd., S. 199. Bezüglich der Polarität des Entsprechungsdenken von *yin* und *yang* steht „Süden“ für *yang* und symbolisiert das Leben, vgl. dazu: Linck, Gudula, Räume der Toten. Sepulkralkultur und Ontologien im vormodernen China, in: *Auf den Spuren des Jenseits. Chinesische Grabkultur in den Facetten von Wirklichkeit, Geschichte und Totenkult* (Europäische Hochschulschriften, 27; Asiatische und Afrikanische Studien, 89), hrsg. v. Angela Schottenhammer, Frankfurt/M. 2003, S. 208.

³ Zur Mythologisierung der Anfänge in der chinesischen Kultur siehe: Keller, Andrea, Kosmos und Kulturordnung in der frühen chinesischen Mythologie, in: *Das Alte China. Menschen und Götter im Reich der Mitte 5000 v. Chr.-220 n. Chr.* (Kulturstiftung Ruhr, Essen, Villa Hügel, 2. Juni 1995 - 5. November 1995), München 1995, S. 142ff. Auch: Kuhn, Dieter, Status und Ritus. Das China der Aristokraten von den Anfängen bis zum 10. Jahrhundert nach Christus (Würzburger Sinologische Schriften), Heidelberg 1991, S. 86-93.

welches den Tod als soziales und kulturelles Ereignis kennzeichnet.⁴ Totenkult, Ahnenverehrung, die mit dem Tod in Verbindung stehenden Erzählungen, die Bestattungsriten sowie die Jenseitsvorstellungen sind als Ausdruck des Weltbildes der frühen chinesischen Gesellschaft, in engem Zusammenhang mit der Art und Weise zu sehen, wie der Mensch als biologisches, psychisches, soziales, politisches und religiöses Wesen sein Leben bewältigt. Die hier vorliegende Untersuchung zu Todesvorstellungen in der frühen chinesischen Philosophie befasst sich ausschließlich mit den autochthonen traditionell-chinesischen Philosophien, „die alle monistisch sind und sich offensichtlich problemlos mit dem proto-religiösen Ahnenkult verbanden.“⁵ Daher erschließt sich der zeitliche Rahmen, in den die Arbeit eingebettet ist, vom 7. Jahrhundert v. Chr. und bis zum 4. Jahrhundert n. Chr. Obwohl sich der Buddhismus seit dem 1. Jh. n. Chr. schon bemerkbar macht, soll hier auf eine Betrachtung der buddhistischen Todes- und Jenseitsvorstellungen verzichtet werden, da das den Rahmen der Arbeit übersteigen würde. Im Zentrum der Untersuchung stehen somit die Fragen 1. nach der Tendenz zur Rationalisierung der Todesfurcht als Zähmung des Todes, 2. der damit verbundenen Verlebendigung des Dinglichen, ebenso 3. die Kontingenz des individuellen Todes und 4. das Fehlen des Konzepts des tragischen Todes.⁶ Die Auffassungen von Tod und Jenseits in Religion und Philosophie stellen sich oft völlig gegensätzlich dar, greifen aber ebenso oft ineinander.⁷ Dies erschwert die Frage welche sozialen Schichten berührt werden bzw. der Betrachtung unterliegen, verläuft doch die Trennungslinie zwischen Religion (der des Volkes), die häufig weder der daoistischen *daojia* noch der konfuzianischen *rujia* Lehre zuzuordnen ist, im Gegensatz zur Philosophie (der Oberschicht), die sich an den schriftlichen Quellen orientiert und nach den unterschiedlichen Philosophemen unterschieden werden kann. Die Bearbeitung erfolgt anhand konfuzianischer und daoistischer Quellen, wie den „Gesprächen“ *Lunyu* des *Kongzi*, der Philosophie des *Xunzi*, dem *Lunheng* „Abwägung von Meinungen“ des *Wang Chong*, des mohistischen Klassikers *Mozi*, dem Buch *Mengzi* und dem *Nanhuazhenjing* „Buch vom wahren südlichen Blütenland“ von *Zhuangzi*.

⁴ Vgl. Moritz, Ralf, Über das Ende des Lebens. Westliche und chinesische Reflexionen über den Tod (Manuskript), S. 8. Der Tote verbleibt als Bestandteil immer innerhalb der Gesellschaft, alle Lebensäußerungen stehen unter der Kontrolle der Nachkommen. Vgl. auch: Linck, Räume der Toten, S. 196.

⁵ Trauzettel, Rolf, Individuelle und kollektive Todeserfahrung. Komparatistische Problemhorizonte und Forschungsperspektiven, in: Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie, 7), hrsg. v. Jan Assmann und Rolf Trauzettel, München 2002, S. 33.

⁶ Ebd., S. 36. Trauzettel bewertet diese thanatologischen Perspektiven als systemspezifische Konsequenzen, die sich vor allem aus der Rolle des Ritus, verknüpft mit einer religiösen Kosmologie, ergeben: 1. Religiöser und philosophischer Monismus; 2. Begriff des Wandels als ontologisches Grundprinzip sowie 3. Heteronomie des Individuums.

⁷ Es sei darauf verwiesen, dass die Begriffe „Philosophie“ sowie „Religion“ ursprünglich in der chinesischen Tradition nicht vorhanden waren. Vgl. Moritz, Ralf, Religion und Philosophie im alten China, in: Schätze Chinas aus Museen der DDR, hrsg. v. Herbert Bräutigam und Arne Eggebrecht, Mainz am Rhein 1990, S. 57.

1. Diachronische semantische Analyse des Wortfeldes „Tod“, „sterben“ und „tot“⁸

Die diachronische Analyse der chinesischen Wörter für „Tod“, „sterben“ und „tot“ erfolgt in semantischer Hinsicht in bezug auf das Wortfeld. Aufgrund der Mannigfaltigkeit und der Unmöglichkeit einer auf Isolation des Wortes in seiner Bedeutung basierenden Begriffsanalyse und -deutung⁹, sollen auch geistige Hintergründe und Etymologie mitberücksichtigt werden, wobei eine konkrete Betrachtung und Deutung von Todesvorstellungen, anhand der philosophischen Texte, erst im Hauptteil der Untersuchung erfolgt.

Das früheste Schriftzeichen für „Tod“ *si* befindet sich auf den Orakelknochen der *Shang*-Dynastie (16.-11. Jh. v. Chr.), auch *Yin*^a-Dynastie genannt.¹⁰ Es stellt einen Menschen dar, der vor einem Knochenfragment bzw. Skelett niederkniet.¹¹ Die Darstellung verdeutlicht in erster Hinsicht die bereits erwähnte „Sozialisierung des Todes“, nicht das direkte Ableben bzw. Nicht-mehr-Vorhandensein des Individuums wird thematisiert, sondern der fortgesetzte Zusammenhang zwischen der Gemeinschaft der Lebenden und der Toten wird hervorgehoben. Weil die Sprache in ihrem damaligen Entwicklungsstadium keine eigentlichen Wortklassen besaß, bezeichnet der Begriff neben „Tot“ auch „Sterben“. Dementsprechend gibt es keine Differenzierung beim Gegenbegriff zwischen „Leben“ *sheng*, „leben“ oder „geboren werden“. Die Inschriften auf den Orakelknochen sind die wichtigsten Schriftquellen der *Shang*-Dynastie, sie geben Auskunft über die *Shang*-zeitliche Welt, auch über Krankheit, Geburt und eben Tod. Der Tod nimmt dabei eine besondere Komponente ein, wie Anna Seidel ausführt: „*The people of the Shang period were in constant communication with the afterworld, that is, with the deceased members of their royal family, whom they consulted through oracles.*“¹² Die zweitälteste Darstellung für Tod ist in den Inschriften der *Zhou*-Zeit (1045-221 v. Chr.) zu finden, die sich nicht unwesentlich von der der *Yin*^a-Orakelschrift abhebt und sich bereits in veränderter abstrakterer Form darstellt.¹³

⁸ Der Selbstmord, der seit jeher in China eine besondere Rolle spielte, wird gesondert im 3. Teil betrachtet und näher erklärt, unter Verweis auf dem ihn innewohnenden Reflex der heteronom geprägten chinesischen Gesellschaft.

⁹ Die semantische Wortanalyse der oben genannten Begriffe bewegt sich, soweit möglich, in den in der Einleitung vorgegebenen Zeitrahmen, insofern werden nur der jeweilige Standpunkt bzw. die Vorstellung über die Begriffe herausgegriffen. Vgl. dazu die Untersuchungen von: Chiao, Wei J., Zum Wortfeld „Tod“. Sterben und Tot in der chinesischen Sprache, in: *Monumenta Serica* 30 (1972/73), S. 340.

¹⁰ Es sei angemerkt, dass die Aussprache der Schriftzeichen der *Shang* unbekannt ist. Die Lesung, die man den Schriftzeichen heute gibt ist eine rekonstruierte Lesung. Kuhn, Status und Ritus, S. 136.

¹¹ Karlgren, Bernhard, *Grammata Serica Recensa* (= GSR), (The Museum of Far Eastern Antiquities, 29), Stockholm 1987 (Reprint), No. 558b bzw. S. 148-149.

¹² Seidel, Anna, *Afterlife: Chinese Concepts*, in: *The Encyclopedia of Religion* Bd. 1, hrsg. v. Mircea Eliade, New York 1993, S. 124.

¹³ GSR, No. 558c bzw. S. 148-149.

1.1. Direkte Bezeichnungen

Der Begriff „sterben“ ist weder abgeleitet noch wird er im übertragenen Sinne ausgedrückt, sondern wird durch die graphische Form des Schriftzeichens bzw. den semantischen Inhalt des Wortes direkt übermittelt.¹⁴ Im Wörterbuch „Fortschritt zur Korrektheit“ *Erya* (um ca. 200 v. Chr.) wird *si* als Erklärungswort bzw. -zeichen für die Sachgruppe „sterben“ benutzt, was belegt, dass es somit eine eigene Erklärung von *si* nicht gegeben hat.¹⁵ Die Rolle der Orakelinschriften im Entsprechungssystem des *Erya* boten durch die „aufgezeigte Struktur der Schriftzeichen große Möglichkeiten, Ambiguitäten auszudrücken oder Assoziationen auf der Bildzeichen- und Lautebene zu evozieren“¹⁶. Erst das Wörterbuch *Shuowenjiezi* (um ca. 100 v. Chr. entstanden) enthält eine Erklärung zu *si*: „was man hinterlassen hat“.¹⁷ Graphisch stehen dem Zeichen *si* am nächsten das Zeichen *hong*. Im *Erya* heißt es „sterben“, in den „Aufzeichnungen über die Riten“ *Liji* heißt es: „Sterben eines Lehensfürsten“. Im *Shuowenjiezi* bedeutet das Zeichen *bi* „man fällt plötzlich (auf den Boden)“, im übertragenen Sinne heißt es „sterben“, und zwar „plötzlich sterben“. Die nächsten graphischen Darstellungen die der Bedeutung „sterben“ entsprechen sind mit der Determinative *dai* gebildet: *dan*, *yi* und *mo*. Worte die bestimmte Bedingungen oder Modifikationen des Todes ansprechen sind *yao* (im vormodernen Chinesisch mit *dai* gebildet) und *shang*^a „in der Jugend sterben“¹⁸ oder *piao* für „verhungern“. Die Zeichen *beng* und *wang* entsprechen auch der Bedeutung von „sterben“, haben aber in graphischer Hinsicht mit *si* keinen Zusammenhang mehr.

Der Vollständigkeit wegen seien hier noch synchronische Binome aufgeführt. Bei den folgenden Wörtern handelt es sich um Bildungsmöglichkeiten und syntaktische Typen, die unter anderen Gesichtspunkten behandelt werden, da die einzelnen Bestandteile bereits im Bereich des Monoms erklärt wurden. Binome aus der Verbindung von *si* und Verb sind *siqu*

¹⁴ Chiao, Zum Wortfeld „Tod“, S. 348.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 349. Siehe dazu: Trauzettel, Rolf, Bild und Schrift oder: Auf welche Weise sind chinesische Schriftzeichen Embleme?, in: Zeichen-Kunst (Zeichen und Interpretation, 5; Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1447), hrsg. v. Werner Stegmaier, Frankfurt/M. 1999, S. 146. Das *Erya*, hauptsächlich zum Sprachverständnis konzipiert, katalogisiert das Wortmaterial nach Sachgruppen, wobei Synonymie das Ordnungsprinzip bildet.

¹⁶ Trauzettel, Bild und Schrift, S. 147.

¹⁷ Zitiert nach: Chiao, S. 349. Chiao vermutet, das damit Leichnam gemeint sein soll. (Die folgenden Monome und Binome sind alle nach Chiao zitiert.) Die Verbegrifflichung von Determinativen (Klassenzeichen, Radikalen) kennzeichnet die Geistesgeschichte der *Han*-Dynastie (206 v. Chr. – 220 n. Chr.), die stark von religiöser Ideologisierung und philosophisch-kosmologischer Spekulation geprägt war, vgl. dazu: Trauzettel, Bild und Schrift, S. 146; auch: Kuhn, Status und Ritus, S. 371.

¹⁸ Vgl. Bauer, Wolfgang, Das Stirnrnzeln des Totenkopfes. Über die Paradoxie des Todes in der frühen chinesischen Philosophie, in: Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen, hrsg. v. Constantin von Barloewen, München 1994, S. 250.

„sterben gehen“ und *sidiao* „sterben fallen“. Als Komplementärverb *yansi* „ertrinken“, *shaosi* „verbrennen“, *dongsi* „erfrieren“, *dasi* „erschlagen“, *diansi* „vom Blitz getroffen werden“ und *kesi* „verdursten“. Diachronische Binome sind z. B.: *zhanmo* „in der Schlacht fallen“, *cumo* „sterben und verschwinden“, *cuxie* „sterben und verwelken“ und *cushi* „streben und gehen“.

Die Wandlung vom figurativen Charakter des Begriffs für „Tod“ bzw. „sterben“ in der *Shang*-Dynastie zum abstrakten Charakter des Zeichens bereits zur *Zhou*-Zeit, bis zum heutigen Zeichen *si*, ist von einer kumulativen Ornamentierung¹⁹ gekennzeichnet. Das Zeichen *si* bzw. *dai* als Bestandteil dessen, fungiert somit als Determinativ eines schon vorhandenen Zeichens, welches begrifflich eine Sachkategorie (die des „Sterbens“) andeutend, um mit, wie oben gezeigt, einem ebenfalls vorhandenen einfachen Bildzeichen zu einem homophonen Wort bzw. fast homophonen Wort kombiniert zu werden.²⁰ Die Determinative *dai*, als solche eigentlich sekundär, bleibt maßgebend. Es ist die „Dominanz des semantischen Prinzips“²¹, das den Bildwert des Zeichens im Determinativ erkennen lässt.

Der metonymische Charakter des Zeichens *si*, die Ersetzung des eigentlichen Ausdrucks durch einen anderen, der dem Ersetzten in einer realen Beziehung qualitativer Art gegenübersteht, d.h. das *Shang*-zeitliche Zeichen, welches ursprünglich den Ahnenkult bzw. die Ahnenverehrung darstellt, assoziiert damit das „Sterben“ bzw. den „Tod“ eines Individuums.²² Denn der *Yin*^a-Orakelschrift ist eine vormetaphysische Philosophie immanent, in dem das Orakel den Platz als einer der Schrift verbundenen Struktur des Wissens einnimmt.²³ Die Konstruktion der Zeichen dient somit als Grundlage einer weissagenden Wissensbildung, „die auf Reduktion und Komplexität beruht“²⁴, anders ausgedrückt: durch Einschränkung zu einer Ausweitung des Wissens zu kommen. Die Schriftzeichen schränken die Komplexität der Vorgänge der Welt ein und ermöglichen so eine erste Form von Wissen. Also folglich, um wieder zur Bedeutung des *Shang*-zeitlichen Zeichens für „Tod“ bzw. „Sterben“ zurückzukehren, wird der Sinn dieses Zeichens (die Darstellung des Todes) „im Sichtbaren Zeichen (der Ahnenverehrung- F.A.) für das Unsichtbare“²⁵ erzeugt.

¹⁹ Bezeichnung nach Trauzettel, *Bild und Schrift*, S. 142f. Trauzettel beschreibt mit dem Begriff der Ornamentierung die „Operation“ (Zeichenbildung) mit einer begrenzten Anzahl von figurativen Elementen abgewonnener Formen.

²⁰ Vgl. ebd., S. 145.

²¹ Ebd., S. 148.

²² Vgl. ebd., S. 154. Trauzettel bemerkt, dass in der chinesischen Literatur die Metonymie gegenüber der Metaphorik vorherrscht, wobei diese eng mit dem Naturvorbild geknüpft oder an mythologische und historische Vorgaben gebunden ist.

²³ Vgl. Möller, Hans-Georg, *Die Bedeutung der Sprache in der frühen chinesischen Philosophie* (Berichte aus der Literaturwissenschaft), Aachen 1994, S. 146.

²⁴ Ebd., S. 147. Möller bezieht sich in seinen Ausführungen über die Orakelschrift auf die evolutionäre konstruktivistische Erkenntnistheorie von N. Luhmann, die auf der Schrift beruht, um Zugang zu Objekten mit Hilfe anderer Objekte zu bekommen.

²⁵ Ebd., S. 148.

1.2. Euphemistische Bezeichnungen

Seit der Zeit der „Streitenden Reiche“ *Zhanguo* (403-221 v. Chr.) gilt das Wort *si* bei direkter Unterhaltung als Tabu und wird nicht ausgesprochen.²⁶ Während der *Zhanguo*-Zeit verwendete man statt *si* eher *beng*. Andere euphemistische Bezeichnungen sind, z. B.: *jiumu* wörtlich übersetzt: „in das Holz²⁷ gehen“ und *changshi* wörtlich übersetzt: „für immer weg gehen“. Bezeichnungen vom Typ Verb-Substantiv-Verbindungen bzw. Prädikat-Objekt-Verbindungen sind: *guitian* „zum Himmel zurückkehren“, *yunming* „es stirbt das Leben“, *zuogu* „man ist wie die Alten geworden“²⁸ und *chengren* „sich für eine gute Sache opfern“. Der Konstruktion nach zu der gleichen Gruppe gehören Wörter, die mit *shi* „Welt“ gebildet sind, im Sinne des Verlassens der Welt. Z. B. *qushi* „die Welt verlassen“, *xieshi* „der Welt abdanken“, *cishi* „sich von der Welt verabschieden“ und *shishi* „die Welt verlassen“. Eine andere Gruppe ist mit dem Zeichen *xun* gebildet, welches übrigens *dai* als Determinativ enthält. So z. B.: *xunguo* „sich für das Vaterland opfern“, *xunzhi* „sich für eine Pflicht opfern“, *xundao* „sich für eine Lehre opfern“ und *xunqin* „sich für die Liebe opfern“. Im Konfuzianismus sind *ren* „Mitmenschlichkeit“ und *yi*^a „Gerechtigkeit (Tugend)“ die zwei zentralen sittlichen Werte, denen es zu entsprechen gilt. Wenn man daher für eine gute Sache stirbt, wird dies als *chengren* „man erfüllt die Tugend *ren*“ bzw. *quyi* „man hat *yi*^a genommen“ bezeichnet. Selbst heute noch werden diese eben erwähnten Begriffe für einen ehrenhaften Tod verwendet. Im Konfuzianismus werden für das Ableben der einzelnen Individuen der einzelnen sozialen Schichten unterschiedliche Bezeichnungen benutzt, entsprechend der Festlegung des sozialen Status über den Tod hinaus. Das „Ableben des Kaisers oder Himmelssohnes“ wird als *beng* bezeichnet, der „Tod eines Würdenträgers“ mit *zu*, der „Tod eines Gelehrten“ mit *bulu* und der „Tod eines Gemeinen“ mit *si*. Die Bezeichnungen für „sterben“ und „Tod“ entsprechen Privilegien, die nur von der jeweiligen sozialen Schicht in Anspruch genommen werden können. Der Gemeine verwendet die Bezeichnung *si*, den übrigen Sozialen Schichten sind euphemistische Bezeichnungen vorenthalten. Die hier aufgeführten daoistischen Bezeichnungen entsprechen nur bedingt der daoistischen Lehre eines *Laozi* oder eines *Zhuangzi*, sondern zeigen sich vermischt mit den in der Volksreligion verankerten Glauben an *xian* „Unsterblichkeit“, so z. B.: *xianqu* bzw. *xianshi* „man geht zu den Unsterblichen“ und *yuhua* „man verwandelt sich zu Flügeln“²⁹.

²⁶ Vgl. Chiao, Zum Wortfeld „Tod“, S. 356. Alle folgenden euphemistischen Bezeichnungen mit ihren Übersetzungen sind nach Chiao zitiert.

²⁷ Mit Holz ist hier der Sarg gemeint.

²⁸ Zu den Vorfahren gegangen.

²⁹ Man verwandelt sich zu Flügeln der Unsterblichen.

2. Figuration des Todes in Orthodoxie und „Orthopraxie“

Besonders archäologische Grabfunde mit ihrer Grabarchitektur, den Beigaben, Wandmalereien und Grabinschriften tragen zur Aufklärung von religiösen Vorstellungen und Praktiken bei.³⁰ Neben der Möglichkeit allgemeine Aussagen über Praxis, Umgang und Konzeption der Nachwelt zu treffen bzw. Auskunft über entsprechende Praktiken innerhalb der sozialen und herrschenden Elite zu geben, lassen archäologische Funde eben auch den Vergleich mit den schriftlichen Quellenaussagen zum Tod und dem damit verbundenen Ritus der Ahnenverehrung zu. Jedoch offenbart sich hier die Gefahr, Jenseitsvorstellungen und Ausführungsweisen der Riten im Umgang mit den Toten für bestimmte Zeitperioden oder Dynastien zu stark zu pauschalisieren oder auch zu stark einer religiös-ideologischen Richtung zuzuordnen.³¹ Häufig mischen sich volksreligiöse Kulturtraditionen mit daoistischen, buddhistischen und konfuzianischen Vorstellungen, ebenso haben volksreligiöse Elemente auch Eingang in Elitekreise gefunden.³² Das Phänomen des Todes äußert sich in der religiösen Praxis, also in der Liturgie und des Rituals, anders als in der philosophischen Theorie, die sich an der literarischen Beschreibung und der damit verbundenen intellektuellen Analyse orientiert. Der Unterschied zwischen den religiösen Betrachtungsweisen der nicht zur Elite gehörenden Gläubigen auf der einen Seite und die Auffassungen der Gelehrten auf der anderen Seite liegt darin, das: *„The perspective of the Confucian and Taoist traditions is analytical: reality must be explained (and) the perspective of folk religion, in contrast, is fundamentally active; believers experience religious reality directly through purposeful behavior, especially ritual“*³³.

So figuriert sich die Vorstellung vom Tod in Orthodoxie und „Orthopraxie“ in einen religiös-praxisbezogenen Aspekt auf der einen und einem philosophisch-theoriebestimmten Aspekt auf der anderen Seite.³⁴ Im engen Zusammenhang mit den Todes- und Jenseitsvorstellungen sind alle jene Handlungen und Maßnahmen zu sehen, die zur Lösung des Verstorbenen aus der Gemeinschaft der Lebenden unternommen werden und durch die diesem gleichzeitig die Aufnahme in eine andere Welt ermöglicht wird. Die Totenriten müssen genau eingehalten werden, damit der Tote den Übergang in sein „neues Dasein“ auch

³⁰ Besonders ausführlich dazu: Kuhn, Dieter, Tod und Beerdigung im chinesischen Altertum im Spiegel von Ritualtexten und archäologischen Funden, in: Tribus 44 (1995), S. 208-267.

³¹ Vgl. Bauer, Stirnrunzeln des Totenkopfes, S. 248.

³² Kuhn, Tod und Beerdigung, S. 216.

³³ Harrel, Stevan, The Concept of Soul in Chinese Folk Religion, in: Journal of Asian Studies 38 (1979), 3, S. 520.

³⁴ Die Einteilung in Orthodoxie und „Orthopraxie“, die Bauer vornimmt, beschreibt m.E. zutreffend, die in der Forschung vorherrschende Kontroverse, welche Gewichtung hinsichtlich der jeweiligen Priorität vorzunehmen ist. Vgl. Bauer, Stirnrunzeln des Totenkopfes, S. 248.

vollziehen kann und kein Grund für seine Rückkehr gegeben scheint.³⁵ Das Begräbnis selbst stellt die Loslösung der menschlichen Überreste aus der Gemeinschaft dar. Für die Gestaltung der Gräber aber waren, neben der Sorge um das Wohlergehen der Toten, ebenso die Furcht vor den unheimlichen Kräften, über die sie nach dem Tod verfügten, ausschlaggebend.³⁶

Die Herrschaft auf Erden wurde als Ausdruck einer übernatürlichen, himmlischen Ordnung gedacht, die mit einem großen Urahn begonnen hatte, dessen Tradition es fortzusetzen galt. Diese Urahn, in deren Tradition sich die Gemeinschaft sah, waren die Legitimation für die Herrschaft der eigenen Sippe, die es gebührend zu verehren galt. Während der die durch die Riten vollzogene Verehrung der Ahnen ursprünglich eher eine Mittlerfunktion zwischen der Sphäre der Götter und Geister und derjenigen der Menschen einnahm, fand im Laufe der *Zhou*-Zeit eine Rationalisierung bzw. Entgöttlichung statt.³⁷ Der Herrscher als *Tianzi* „Sohn des Himmels“ erhielt das *tianming* „Mandat des Himmels“ und musste die kosmische Ordnung auf Erden durch göttliche Vollmacht vertreten. Der erste Kaiser von China (*Qin*-Dynstie, 221-207 v. Chr.) bezeichnete sich als *Huangdi* „erhabenen, gottgleichen Ahn“. Das Jenseits, das Leben nach dem Tod, betrachtete man an das Diesseits gebunden und nicht als eine vom Diesseits völlig getrennte Welt. Denn der Ahnenkult beruhte auf dem Glauben, dass die „Seele“ wie der Mensch im Diesseits verschiedene Dinge zum Leben benötige, vor allem Kleidung, Nahrung und eine Wohnstätte. Es war die Aufgabe der Nachkommen, diesen Bedürfnissen der Ahnen nachzukommen.³⁸ Die Hauptfunktion der Ahnenopfer bestand darin, die Seelen der Vorfahren mit dem Nötigen zu versorgen bzw. es ihnen als Opfer darzubringen. Wenn sich nach einigen Generationen der Körper aufgelöst und die Seele ihre individuelle Existenzgrundlage verloren hatte, ging sie den Vorstellungen zufolge in die Seelengemeinschaft der Ahnen ein. Demzufolge lässt sich der Ahnenkult einerseits als „soziale Disziplinierung zum Zwecke des Familienzusammenhalts“³⁹ verstehen und andererseits als Kontinuum einer Zusammengehörigkeit der Lebenden mit den Toten, in der die „Beherrschung des Rituals... das Wissen um eine noch immer gelebte Vergangenheit in der Gegenwart sichtbar und erkennbar“⁴⁰ darstellt.

³⁵ Vgl. Moritz, Über das Ende des Lebens, S. 3.

³⁶ Siehe dazu: Trauzettel, Rolf, Chinesische Reflexionen über Furcht und Angst. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte Chinas im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: *Saeculum* 43 (1992), 4, S. 323. Die Furcht vor den Geistern stellte das umfassendste und am weitesten verbreitete Potential an kollektiven Ängsten innerhalb der chinesischen Gesellschaft dar.

³⁷ Vgl. Kuhn, Status und Ritus, S. 186.

³⁸ Vgl. Moritz, Über das Ende des Lebens, 8.

³⁹ Ebd., S. 7.

⁴⁰ Kuhn, Tod und Beerdigung, S. 216. Daraus konnten in der *Zhou*-Zeit die aristokratischen Familien und in der *Han*-Zeit die konfuzianischen Beamten ihren unbestrittenen Anspruch auf ihren hohen Status in der Gesellschaft herleiten. Vgl. auch: Moritz, Religion und Philosophie, S. 59. Der Ahnenkult symbolisiert den Zusammenhalt des Klans, bildet somit die Voraussetzung für die Kontinuität der Persönlichkeit nach dem körperlichen Tod.

2.1. Zum Seelen- und Körperverständnis im religiösen und philosophischen Denken

Die Überzeugung, dass die Toten weiterlebten, war seit der *Shang*-Zeit fest verwurzelt. Die Orakelinschriften und die unzähligen Grabbeigaben lassen darauf schließen, dass die Welt in die sich die Toten begaben, nicht so verschieden von der diesseitigen sein konnte, „*zumindest galt dies von der Zone, die die Hingeschiedenen unmittelbar nach dem Tod in Richtung auf ein wie immer geartetes Jenseits zu durchschreiten hatten.*“⁴¹

Hielt man ursprünglich an der Vorstellung fest, der Mensch besitze eine möglicherweise „vom Körper unabhängige Seele“ *linghun*, welche nach dem Tod weiterexistiere und die Gedanken und Aktivitäten der lebenden Nachkommen beeinflusse,⁴² so setzte sich spätestens seit dem 1. Jht. v. Chr. eine neue Vorstellung vom Wesen des Todes und vom Jenseits allgemein durch. Der Seelenbegriff entwickelte sich aus zwei verschiedenen, zunächst unabhängig voneinander entstandenen Vorstellungen, die erst später zusammengefügt wurden.⁴³ Demzufolge unterschied man zwischen einer sogenannten „Geisterseele“ *hun* und einer „Körperseele“ *po*, die als Emanationen einer „lebenseinhauchenden Energie (Fluidum)“ *qi* (bestehend aus feinstmateriellen Krafthauch) verstanden wurden.⁴⁴ Das Zeichen *po*, ursprünglich als das aufkeimende Licht, das beim Mond kurz nach dem Neumondstag wahrnehmbar ist, bezeichnet, wurde metaphorisch auf das beim Menschen allmählich aufkeimende Licht der Person übertragen.⁴⁵ Die Körperseele wurde der *yin*-Polarität zugeordnet. Sie bleibt im Körper, bis er zerfällt, während die Geisterseele der *yang*-Polarität diesen sofort mit seinem Tode verlässt.⁴⁶ Nach dem Zerfall des Körpers geht die Seele dann auf die Reise,⁴⁷ in deren Verlauf die Körperseele zu einer

⁴¹ Bauer, Stirnrunzeln des Totenkopfes, S. 250. Siehe zu *Shang*-zeitlichen Begräbnisritualen: Seidel, Afterlife, S. 124. Seidel konstatiert: „No description is given of the realm where the dead existed...“

⁴² Vgl. Harrel, The Concept of Soul, S. 520.

⁴³ Vgl. Bauer, Stirnrunzeln des Totenkopfes, S. 250.

⁴⁴ Vgl. Liebenthal, Walter, The Immortality of the Soul in Chinese Thought, in: Monumenta Nipponica 8 (1952), 1-2, S. 333. Vgl. auch: Moritz, Über das Ende des Lebens, S. 2. Das *qi* trägt die Spannung zwischen *yin*, als negativen Pol, und *yang* als positiven Pol in sich, woraus dessen Selbstbewegung resultiert. So verdichtet sich dieser Krafthauch zu Gegenständen um sie wieder zu zerstreuen.

⁴⁵ Vgl. Yü, Ying-shih, „O Soul come back!“ A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China, in: Harvard Journal of Asiatic Studies 47 (1987), 2, S. 370. Das Zeichen *po* ist aus den Zeichen *bai* „weiß“ (im Sinne von hell) und *gui* Geist zusammengesetzt.

⁴⁶ Vgl. Loewe, Michael, Ways to Paradise. The Chinese Quest for Immortality, London 1979, S. 9-10. Loewe schreibt: „...The *p'o* was regarded as being like the force that keeps the candle alight; it keeps the body alive, controlling its five organs. ...The *hun* was thought to be like the light that emanates from the candle. ... Later, the *p'o* was characterized as *yin*, female and respective, having been envolved at the moment of conception; and the *hun* was regarded as *yang*, male and active, coming into being at the moment of birth.“ Ebenso: Yü, „O Soul come back!“, S. 374f.

⁴⁷ Die Reise ist vor allem ein Trost für die Lebenden, der den Tod, und damit den Abschied, weniger endgültig wirken lässt. Vgl. dazu: Zimmer, Thomas, Die Reise als Metapher des Todes im alten China, in: Philosophieren über den Tod. Death in Eastern and Western Philosophies (Reihe für Asiatische und Komparative Philosophie, 8), hrsg. v. Hans-Georg Möller und Günter Wohlfart, Köln 2004, S. 171-182.

„Geisterseele“ *gui* und die Geisterseele sich zu einer „Ahnenseele“ *shen* wandelt.⁴⁸ An dieser Stelle sei an das Zitat der Trauerspruchrolle am Anfang erinnert, in welchem der Verstorbene angerufen wird, seine Geisterseele möge wieder zurückkommen. Dem Ritual obliegt damit ebenso die Funktion, nach dem Tod eines Menschen seine *hun*-„Seele zurückzurufen“ *zhaohun*, um Körper und Seele wieder zu vereinen.⁴⁹ Sobald dann die Ahnenseele des Verstorbenen ihren Platz in der sozialen Hierarchie der Vorfahren eingenommen hat, wird diese wie eine Gottheit verehrt.⁵⁰ Der Einzelne als solcher galt nicht viel, erst die Stellung in der Alters- und Generationshierarchie der patrilinearen Abstammungsgruppe verlieh ihm soziale Identität und damit überhaupt erst seine Existenz. Diese verschiedenen Aspekte werden nicht isoliert, sondern hinsichtlich der Relation zur Sache hin betrachtet. Dinge, Wesen und Phänomene hängen miteinander zusammen, wirken aufeinander, bilden eine gemeinsame „resonierende“⁵¹ *ying* Situation, die in der raumhaft-atmosphärischen Beziehung von Mensch und Mensch, von Mensch und Ding bzw. Phänomen gründet. Ein Seele-Körper-Dualismus existiert somit nicht, „die Seele behält... eine in sich prinzipiell einheitliche, mit dem Körper als ihrem stofflichen Gegenpol korrespondierenden Wesenheit.“⁵²

Die Zeit der *Han*-Dynastie kann als eine Periode der Veränderungen in bezug auf die Todes- und Jenseitsvorstellungen betrachtet werden.⁵³ Das hängt vor allem mit der Durchsetzung des Konfuzianismus als „Staatsideologie“ sowie mit dem Eindringen des Buddhismus in China im 1. Jh. n. Chr. zusammen. Während sich konfuzianische Vorstellung in den Elitekreisen durchsetzten, waren buddhistische und daoistische Ansichten und Praktiken eher in mittleren und unteren Gesellschaftsschichten anzutreffen. Das Übrigbleiben des Körpers nach dem Tod, führte im Volksglauben dazu, dieses mit dem Vorhandensein von drei Seelen zu erklären. Im religiösen Daoismus verbreitete sich die Ansicht von zehn Seelen, von sieben *po* und drei *hun*-Seelen.⁵⁴ Letzten Endes setzte sich der Gedanke von der Existenz zweier Seelen durch, von denen die Körperseele das richtige Funktionieren des Leibes und der fünf Sinne sicherstellte, die Geisterseele für Intelligenz und Charakter maßgebend war.

⁴⁸ Vgl. Yü, „O Soul come back!“, S. 373f. Siehe: Kuhn, Tod und Beerdigung, S. 209, der darauf hinweist, das man sich zwei verschiedene Seelen vorstellte, eine die nach dem Tod zum Himmel aufsteigt und die andere, die im Körper verblieb. Damit die Körperseele kein Unheil anrichten konnte, diente das Grab ihr als Wohnstätte.

⁴⁹ Vgl. Moritz, Über das Ende des Lebens, 7. Siehe auch: Bauer, Stirnrunzeln des Totenkopfes, S. 252.

⁵⁰ Vgl. Ebner von Eschenbach, Silvia Freiin, Speise für die Toten-Speise aus den Toten. Ahnenopfer und Kannibalismus, in: Die Religionen und das Essen (Diederichs gelbe Reihe, 163. Weltreligionen), hrsg. v. Perry Schmidt-Leukel und Franziska Ehmcke, München 2000, S. 206. Der Übergang von einer vergöttlichten Ahnenseele zu einer Gottheit ist fließend, da beide mit demselben Ausdruck als *shen* bezeichnet werden.

⁵¹ Elberfeld, Rolf, Resonanz als Grundmotiv ostasiatischer Ethik, in: *Minima Sinica* 11 (1999), 1, S. 28.

⁵² Bauer, Stirnrunzeln des Totenkopfes, S. 251. Vgl. auch: Moritz, Über das Ende des Lebens, S. 2.

⁵³ Yü, Ying-shih, Life and Immortality in the Mind of Han-China, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 25 (1964/65), S. 94.

⁵⁴ Harrel, The Concept of Soul, S. 521-523. Auch: Linck, Räume der Toten, S. 209.

2.2. Tod im Daoismus

Für den Daoismus, der jegliches Gesellschaftssystem in seiner Gesamtheit ablehnt, stellt der Mensch nur ein Teil der ungebundenen Natur dar. Den elementarsten Wert bildete das „Leben“ in seiner unmittelbaren physischen und natürlichen Form. Somit spielt die „*Kompensation des Todes*“⁵⁵ die wichtigste Rolle im Daoismus. Dabei entwickelten sich widersprüchliche Vorstellungen vom Tod, bei denen sich religiöse und philosophische Ideen gegenüberstanden, wobei es beiden darum ging, „*die Bedrohung durch den Tod zu unterlaufen*.“⁵⁶ Die philosophischen Texte, vor allem von *Zhuangzi*, zeugen von „*einer heroischen Gleichgültigkeit gegenüber dem Sterben*“⁵⁷ einerseits und einer hohen Wertschätzung des physischen Lebens andererseits, die im religiösen Daoismus eng mit dem Ziel der Unsterblichkeit verbunden sind.

2.2.1. Philosophischer Daoismus

„Das wahre Buch vom südlichen Blütenland“ des *Zhuangzi* (? 365-290 v. Chr.) schildert den Tod als etwas durchaus Positives. Der Tod ist das unvermeidliche sinnvolle Gegenstück zum Leben, denn:

*...daß das, was nun lebt, im Lauf der Zeit stirbt; was nun ist, im Lauf der Zeit lebt; was nun möglich ist, im Lauf der Zeit unmöglich wird; was nun unmöglich ist, im Lauf der Zeit möglich wird.*⁵⁸

Der Tod ist vergleichbar mit der Abfolge von Tag und Nacht, und somit sind:

*Tod und Leben ...Schicksal;...in der Natur begründet; daß es Grenzen gibt für den Menschen, die er nicht überschreiten kann, beruht auf den allgemeinen Verhältnissen, in denen die Geschöpfe sich befinden.*⁵⁹

Der Text verneint die Maßstäbe des Lebens auf den Tod zu übertragen und umgekehrt, indem die Hoffnung auf ein Weiterleben bzw. die Erlangung einer Unsterblichkeit negiert werden und hebt gleichsam die Ablehnung der Ahnenverehrung und Trauerriten hervor, den Tod in das Dasein der Lebenden mit einzubeziehen.

*Durch das Leben wird nicht der Tod lebendig; durch das Sterben wird nicht das Leben getötet.*⁶⁰

⁵⁵ Möller, Hans-Georg, *Leben und Tod im Daoismus*, in: *Tod, Jenseits und Identität*, S. 267.

⁵⁶ Ebd., S. 267. Vgl. auch: Bauer, *Stirnrunzeln des Totenkopfes*, 259.

⁵⁷ Bauer, *Stirnrunzeln des Totenkopfes*, S. 262.

⁵⁸ Wilhelm, Richard, *Dschuang Dsi. Das Wahre Buch vom südlichen Blütenland (Die Religion und Philosophie Chinas, 8)*, aus dem Chin. verdt. und erl. v. Richard Wilhelm, Jena 1920, Buch II, S. 14.

⁵⁹ Ebd., Buch VI, S. 48.

Offensichtlich zielt diese und noch weitere ähnliche Aussagen darauf ab, die konfuzianischen Gelehrten in ihrer Hochschätzung des Trauerrituals bewusst zu kritisieren und zu schockieren. An anderer Stelle wird berichtet, dass *Zhuangzi* nach dem Tod seiner Frau erfreut ein Lied sang und als Begleitung auf einem Topf den Takt dazu schlug. Als ein Freund gekommen war, ihm sein Beileid auszusprechen, ihm dieses unpassende Gebärden vorwarf, antwortete *Zhuangzi*:

*Als sie eben gestorben war, (denkst du), daß mich da der Schmerz nicht auch übermannt habe? Aber als ich mich darüber besann, von wannen sie gekommen war, da erkannte ich, daß ihr Ursprung jenseits der Leiblichkeit; ja nicht nur jenseits der Leiblichkeit, sondern jenseits der Wirkungskraft. Da entstand eine Mischung im Unfaßbaren und Unsichtbaren, und es wandelte sich und hatte Wirkungskraft; die Wirkungskraft verwandelte sich und hatte Leiblichkeit; die Leiblichkeit verwandelte sich und kam zur Geburt. Nun trat abermals eine Verwandlung ein, und es kam zur Geburt. Nun trat abermals eine Verwandlung ein, und es kam zum Tod. Diese Vorgänge folgen einander wie Frühling, Sommer, Herbst und Winter, als der Kreislauf der vier Jahreszeiten. Und nun sie da liegt und schlummert in der großen Kammer, wie sollte ich da mit Seufzen und Klagen sie beweinen? Das hieße das Schicksal nicht verstehen.*⁶¹

Zhuangzi beschwört hier eine Gelassenheit bzw. Heiterkeit im Leben im Angesicht des Todes seiner Frau, denn Sterben sei Heimkehr zum *dao*. Dem Tod wird sein Schrecken genommen, indem eine Relation des Lebens zum Tod erfolgt.⁶² Alles Seiende entströmt dem *dao*, in dem alles Differenzierte enthalten ist.⁶³ Der Tod ist dementsprechend die Rückkehr ins Undifferenzierte. Die Voraussetzung von Leben ist somit Tod und umgekehrt.

Eine ähnliche Schilderung berichtet über die Ereignisse beim Tod des *Laozi*, als jemand zur Kondolation gekommen war, nach dem Eintreten lediglich drei zeremonielle Trauerrufe ausstieß und danach den Raum, wo der Tote aufgebahrt war, sogleich wieder verließ, reagierten die anwesenden Schüler des *Laozi* gekränkt und fragten, warum dieser so kläglich seine Trauer bekunde. Daraufhin antwortete der Besucher:

„...Der Meister kam in diese Welt, als seine Zeit da war. Der Meister ging aus dieser Welt, als seine Zeit erfüllt war. Wer auf seine Zeit wartet und der Erfüllung harrt, über den haben Freude und Trauer keine Macht mehr.

⁶⁰ Wilhelm, Dschuang Dsi, Buch XXII, S. 167. Vgl. Bauer, Stirnrunzeln des Totenkopfes, S. 259, der übersetzt: „Biete nicht das Leben auf, um dem Tod Leben zu spenden, nimm nicht den Tod, um Tod ins Leben hereinzubringen!“ Die Aussage ist im *Nanhuazhenjing Kongzi* in den Mund gelegt.

⁶¹ Wilhelm, Dschuang Dsi, Buch XVIII, S. 137.

⁶² Vgl. Moritz, Über das Ende des Lebens, S. 5. Der Tod, als Auflösung von Form, wird im unendlichen Kreislauf belanglos.

⁶³ Moritz, Die Philosophie im alten China, Berlin 1990, S.103, schlägt vor den Begriff des *dao* unübersetzt zu lassen, da eine Übersetzung die dialektische Spannung des *dao* nicht zum Ausdruck bringen könnte. Vgl. Linck, Räume der Toten, S. 200, die *dao* mit „Weltengrund“ übersetzt.

Diesen Zustand nannten die Alten: die Lösung der Bande durch Gott. „⁶⁴ Was wir ein Ende nehmen sehen, ist nur das Brennholz. Das Feuer brennt weiter. Wir erkennen nicht, dass es aufhört.⁶⁵

Der Ausdruck „gottgegebenes Lösen der Bande“ *di zhi xian jie*⁶⁶ verweist auf die beim Sterben beginnende Auflösung aller unzähligen Lebenselemente, die das Dasein jedes Lebewesens bedingen. Der Tod kann aus der Sicht von *Zhuangzi* nur dann überwunden werden, wenn das Individuum diesen Prozess widerstandslos hinnimmt. Die Unbekümmertheit gegenüber der Selbstaflösung im Tode, „lässt sich doch die Überzeugung von einer besonderen Art Unsterblichkeit in ihren Äußerungen entdecken.“⁶⁷ Nämlich die Möglichkeit einer „Wiederauferstehung“, getragen durch die Überzeugung, dass die Lebensenergie, trotz des Zerfalls der gegenwärtigen körperlichen Gestalt, erhalten bleibt.⁶⁸ Der Schlüssel zur Überwindung des Todes liegt in der Identifikation des Ichs mit dem gesamten Universum.⁶⁹ Durch diese Haltung, der eigenen Gleichsetzung mit dem Universum, verliert der Tod seinen Schrecken. Die Existenz bzw. „Nicht-Existenz“ des Todes wird wiederholt glücklicher als das Leben beschrieben. So auch in der Erzählung, als *Zhuangzi* am Wegrand einen alten Totenschädel fand. Nachdem er ihn angesprochen und dafür bedauert hatte, dass er wahrscheinlich durch unselige Zuständen ins traurige Totenreich gelangt sei, legte er sich schlafen und nahm den Totenschädel als Kopfstütze. In der Nacht erschien ihm der Totenkopf im Traum, lehnte das Mitleid des *Zhuangzi* ab und stellte sein Dasein im Totenreich als glückserfüllt dar.

Dschuang Dsi glaubte ihm nicht und sprach: „Wenn ich den Herrn des Schicksals vermöchte, daß er deinen Leib wieder zum Leben erweckt, daß er dir wieder Fleisch und Bein und Haut und Muskeln gibt, daß er dir Vater und Mutter, Weib und Kind und alle Nachbarn und Bekannten zurückgibt, wärst du damit einverstanden?“ Der Schädel starrte mit weiten Augenhöhlen, runzelte die Stirn und sprach: „Wir könnte ich mein königliches Glück wegwerfen, um wieder die Mühen der Menschenwelt auf mich zu nehmen?“⁷⁰

Nur die gelassene und voller Heiterkeit durchdrungene Wahrnehmung des Todes, lässt das komische Gesetz begreifen und sich zu eigen machen, den Tod als Zustand des Glücks verstehen.⁷¹ Neben der „Glorifizierung des Reichs der Toten“⁷², lässt sich aber konträr, fast widersprüchlich, eine hohe Wertschätzung des physischen Lebens feststellen.

⁶⁴ Bauer, Stirnrunzeln des Totenkopfes, S. 260, übersetzt „das gottgegebene Lösen der Bande“.

⁶⁵ Wilhelm, Dschuang Dsi, Buch III, S. 24.

⁶⁶ Wörtlich: „Des Himmelskaiser Lösen der Bande“. Bauer, Stirnrunzeln des Totenkopfes, S. 278, Anm. 36.

⁶⁷ Bauer, Stirnrunzeln des Totenkopfes, S. 261.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 261.

⁶⁹ Moritz, Über das Ende des Lebens, S. 9. Auch: Möller, Tod im Daoismus, S. 271.

⁷⁰ Wilhelm, Dschuang Dsi, Buch XVIII, S. 138.

⁷¹ Moritz, Über das Ende des Lebens, S. 6. Komplementär dazu wird das Leben gelegentlich als kümmerlich dargestellt.

Nachdem zwei Gesandte des Staates Chu *Zhuangzi* aufgesucht hatten, um ihm, nach dem Willen ihres Königs, mit einem Regierungsamt zu betrauen, antwortet dieser:

„Ich habe gehört, das in Tschu eine Götterschildkröte gibt. Die ist nun schon dreitausend Jahre tot, und der König hält sie in einem Schrein mit seidenen Tüchern und birgt sie in den Hallen eines Tempels. Was meint Ihr nun, daß dieser Schildkröte lieber wäre: daß sie tot ist und ihre hinterlassenen Knochen also geehrt werden, oder daß sie noch lebte und ihren Schwanz im Schlamme nach sich zöge?“ Die beiden Beamten sprachen: „Sie würde es wohl vorziehen, zu leben und ihren Schwanz im Schlamme nach sich ziehen.“ Dschuang Dsi sprach: „Geht hin! Auch ich will lieber meinen Schwanz im Schlamme nach mir ziehen.“⁷³

Unverkennbar ist hier die Kritik an der konfuzianisch bürokratischen Lebenseinstellung mit ihren Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft, jedoch auch *„die elementare daoistische Liebe zum Leben“*⁷⁴ deutlich wahrnehmbar. Noch klarer ist diese Liebe im „Buch von dem Weg der Tugend“ *Daodejing* des *Laozi* ausgeprägt, indem der Aspekt von Staat und Öffentlichkeit eine stärkere Rolle spielt, im Gegensatz zum *Nanhuazhenjing*, das sich mehr auf das Individuum konzentriert. Hier kommt der Widerspruch selbst innerhalb des philosophischen Daoismus zum Tragen, indem *Laozi* das Leben als durchweg positiv bewertet, der Tod hingegen einen negativ Platz einnimmt. Im *Daodejing* steht geschrieben: *„Wer stirbt und doch nicht vergeht, ist langlebig“*⁷⁵ *si er bu wang zhe shou*. Diese Aussage betont im Sinne einer Bewahrung des individuellen Lebens die *„Unsterblichkeit oder zumindest Langlebigkeit des einzelnen.“*⁷⁶

2.2.2. Religiöser Daoismus

Die Ideale die philosophisch im *Nanhuazhenjing* und im *Daodejing* formuliert werden, liegen ältere religiöse, auch mystisch-spirituelle Lehren zugrunde, die in die daoistische Lehre eben nur philosophisch übertragen wurden.⁷⁷ Die Bewahrung des physischen Lebens sollte durch bestimmte Praktiken, wie Atemübungen, Diätetik und Sexualtechniken herbeigeführt werden, die schon früh in die religiöse Tradition des Daoismus aufgenommen wurden und zwischen dem 2. Jh. v. Chr. und dem 4. Jh. n. Chr. weiterentwickelt wurden waren. Die sukzessive

⁷² Bauer, Stirnrünzeln des Totenkopfes, S. 262.

⁷³ Wilhelm, Dschuang Dsi, Buch XVII, S. 133f.

⁷⁴ Bauer, Stirnrünzeln des Totenkopfes, S. 263.

⁷⁵ Nach ebd. zitiert, S. 263.

⁷⁶ Ebd., S 263. Vgl. dazu auch: Möller, Tod im Daoismus, S. 268, versteht das gemeinsame Ideal des philosophischen und religiösen Daoismus, die Gleichgültigkeit des Todes sowie die Unsterblichkeit, als zwei Artikulierungen ein und desselben Ideals, das der Permanenz.

⁷⁷ Vgl. Moritz, Philosophie im alten China, S. 102f. Auch: Trauzettel, Der Tod in der chinesischen Mystik, S. 278.

Sublimierung des eigenen Körpers, bedingt durch Atemübungen, Fasten mit Auswahl bestimmter Speisen sowie durch Vermeidung der Ejakulation, sollte den Anteil an schweren, materiellen und damit vergänglichen Stoffen immer stärker verringern, um so das leichte, geistige und zugleich unvergängliche Fluidum *qi* zu vermehren. Für den Wechsel von Individuation und Rückkehr ins Undifferenzierte sorgt *qi*, das allem Sicht- und Unsichtbaren zugrunde liegt, das alles Werden und Vergehen bewirkt. Durch jenes beständige Pendeln zwischen den beiden Polen, *yang* (unsichtbar, undifferenziert) für Zerstreung und Leere und *yin* (sichtbar, differenziert, individuiert) für Verdichtung und Fülle, ist *qi* verantwortlich für die Beschaffenheit der Welt, wie für ihre Dynamik.⁷⁸

Die somit erreichte Fähigkeit, in den Lüften zu schweben, war eng mit der Erwartung der „Unsterblichkeit“ *xian* verbunden. Die sterblichen Substanzen des Körpers sollten gegen unsterbliche ausgetauscht werden, was ihnen somit ein langes bzw. unendliches Leben verlieh. Die Annahme des Schicksals des Todes als Weg zur Unsterblichkeit bei *Zhuangzi* sowie die „richtige Lebensführung“ der daoistischen Lehren eines *Laozi*, äußern sich im religiösen Daoismus als die oben beschriebenen Praktiken und Maßnahmen, die vor dem Tod bewahren und ihm den Schrecken nehmen sollten.⁷⁹ Seit dem 2. Jh. v. Chr. wurde nach der „Unsterblichkeitspille“ gesucht, die ewiges Leben versprach.⁸⁰ Das durch die Einnahme die Probanden zu Tode kamen, wurde „als Durchgangsstadium in die Unsterblichkeit“⁸¹ gedeutet. Diese Widersprüchlichkeit in bezug auf das Phänomen des Todes resultierte zum einen aus der Durchsetzung des rationalen, aufgeklärten Denkens zwischen dem 6. Jh. und 4. Jh. v. Chr., und zum anderen aus der Integration traditionell-religiöser Vorstellungen.⁸² Der Daoismus stellte die individuelle Unsterblichkeit durch die „halb mystisch, halb „naturwissenschaftlich“ begründete Verlängerung des Körperlichen Lebens“⁸³ sicher. Die religiös-daoistische Hoffnung auf Überwindung des Todes verband sich mit der Erringung der Fähigkeit, als Unsterblicher zum Himmel aufzusteigen und auf der Erde unerkannt für immer weiterzuleben oder zu fernen Paradiesen zu schweben.⁸⁴

⁷⁸ Trauzettel, Der Tod in der chinesischen Mystik, S. 279, zitiert aus dem 22. Kapitel des *Zhuangzi*: „Das Leben des Menschen ist Ansammlung [also: Verdichtung] von Fluidum. Sammelt sich dieses an, so ist es Leben; wenn es sich zerstört, so ist das der Tod.“ Vgl. Moritz, Über das Ende des Lebens, S. 8. Das *dao* ist das dem Fluidum ewig immanente Prinzip der Stoffumwandlung gedacht. Vgl. Möller, Tod im Daoismus, S. 270.

⁷⁹ Möller, Tod im Daoismus, S. 268. Siehe auch: Moritz, Über das Ende des Lebens, S. 6.

⁸⁰ So entsandte der „erste erhabene Ahn von *Qin*“ *Qin shihuangdi* junge Männer und Frauen, um ein Kraut der Unsterblichkeit zu suchen. Moritz, Über das Ende des Lebens, S. 8. Auch: Kuhn, Status und Ritus, S. 293.

⁸¹ Moritz, Über das Ende des Lebens, S. 10.

⁸² Vgl. Yü, Life and Immortality, S. 87.

⁸³ Bauer, Stirnrünzeln des Totenkopfes, S. 265, hebt die Bewahrung der engen Verbundenheit mit dem Diesseits hervor, die sich auch der Konfuzianismus bewahrte.

⁸⁴ Vgl. Moritz, Über das Ende des Lebens, S. 10. Vgl. auch: Köhn, Livia, Himmel, Höllen und Verwaltung. Das Jenseits im mittelalterlichen Daoismus, in: Tod, Jenseits und Identität, S. 638f. Ferner: Loewe, Michael, Chinese Ideas of Life and Death. Faith, Myth and Reason in the Han Period (202 bc - ad 220), Taipei 1994, S. 27f.

2.3. Tod im Konfuzianismus

Die konfuzianische Einstellung zum Tod erschließt sich, neben dem „naturwissenschaftlich“ begründeten Seelenbegriff, vor allem in einer gesellschaftlich-ethischen geprägten Betrachtungsweise. Der Konfuzianismus reflektiert, entsprechend seiner patrilinearen Bewertung des individuellen Lebens, den Tod auf den Bereich des gesellschaftlichen Lebens. Demzufolge besitzt die Ahnenverehrung, nach dem Willen des *Kongzi* (551-479 v. Chr.) vorzugsweise einen ästhetisch-pädagogischen Wert „zur Wahrung gesellschaftlicher Ordnung“⁸⁵, im Gegensatz zur religiös-daoistischen Hoffnung auf Überwindung des Todes. Aufgrund einer zunehmenden „Synthetisierung“ der daoistischen und konfuzianischen philosophischen Lehre, in bezug auf Todes- und Jenseitsvorstellungen (vor allem die sprunghaft angestiegene Zahl von Grabbeigaben), formierte sich im 1. Jh. n. Chr. eine Gegenbewegung, die „die Tendenz zu einer religiösen Heilslehre“⁸⁶ im Konfuzianismus bekämpfte.

2.3.1. Gesellschaftliche Unsterblichkeit

Bereits im vom Konfuzianismus zu einem kanonischen Buch erhobenen Geschichtswerk *Zuozhuan* „Tradition des Meisters Zuo“, taucht der auch in der daoistischen Philosophie verwendete Ausdruck *si er bu xiu* „Sterben und doch nicht vergehen“⁸⁷ auf. Aber hier ist nicht die Unsterblichkeit im daoistischen Sinne gemeint, sondern:

*...the highest meaning of it is when there is established [an example of] virtue; the second, when there is established [an example of] successful service; and the third, when there is established [an example of] wiae] speech. When these example are not forgotten with length of time, this is what is meant by the saying- “They do not decay.”*⁸⁸

Weder die „erbliche Würde“ der alten Adelsfamilien, die Erhaltung des gesellschaftlichen Rangs der Familie über den eigenen Tod hinaus, noch die Vorstellung eines individuellen

⁸⁵ Moritz, Über das Ende des Lebens, S. 8. Vgl. auch: Li, Hanlin, Die Grundstruktur der chinesischen Gesellschaft. Vom traditionellen Klansystem zur modernen Danwei-Organisation, Opladen 1991, S. 63.

⁸⁶ Bauer, Stirnrünzeln des Totenkopfes, S. 266. Siehe dazu auch: Kuhn, Status und Ritus, S. 375. Ferner: Yü, Life and Immortality, S. 110: „...people generally believed in various ways of achieving physical immortality.”

⁸⁷ Zitiert nach: Ebd., S. 254. Bei Legge, James, The Chinese Classics Vol. 5. The Ch'un Ts'ew with The Tso Chuen, 2nd Ed., Taipei 1991, heißt es: „...died but suffered no decay”, S. 507 (Herzog Xiang, 24. Jahr).

⁸⁸ Legge, The Ch'un Ts'ew with The Tso Chuen, S. 507 (Herzog Xiang, 24. Jahr). Vgl. auch: Bauer, Stirnrünzeln des Totenkopfes, S. 254. Die Aussage entstammt *Shusun Bao* (Meister *Mu*), dessen dreigeteilte Definition für den Begriff der Unsterblichkeit allgemeine Zustimmung fand.

Weiterlebens oder einer Wiederauferstehung wird in den Schriften des *Kongzi* erwähnt. *Kongzi* äußert sich anscheinend diesbezüglich sehr zurückhaltend und gibt keine genauen Antworten.

Zi-lu fragte, wie man den Geistern dienen solle. Konfuzius antwortete: „Wer nicht den Menschen zu dienen versteht, wie kann der den Geistern dienen?“ Dann fragte Zi-lu nach dem Tode, und der Meister gab zur Antwort: „Wer noch nicht das Leben kennt, wie will der wohl den Tod begreifen?“⁸⁹

Hier wird die agnostische Haltung des *Kongzi* sehr deutlich. Obwohl der „Himmel“ *tian* für ihn eher eine übernatürliche moralische Instanz darstellte, im Gegensatz zu einer personifizierten göttlichen Weisheit, besaß er einen starken Glauben an den Himmel und seinen Ordnungswillen.

Konfuzius sprach: „Der Himmel war es, der die sittlichen Kräfte in mir hervorbrachte. Was können mir da schon Feinde anhaben!“⁹⁰

Kongzi versteht sich, seinem Selbstverständnis nach, als „Hüter von Kultur und Zivilisation“⁹¹, als „Tor“ *men* für das *dao*, „den richtigen Weg“. Die Überzeugung, dass die „sittlichen Kräfte“ bzw. „Tugend“ *de* in einem Menschen innewohnen, somit das individuelle Leben seinen bestimmten spezifischen Sinn besitze, verhindere einen vorzeitigen Tod oder lässt das Sterben leicht erscheinen, indem somit der Schrecken vor dem Tod genommen wird.

Konfuzius sprach: „Wer am Morgen den rechten Weg erkannt hat, könnte am Abend getrost sterben.“⁹²

Dieses „unerschütterliche Vertrauen in den Willen des Himmels“⁹³ war sehr eng damit verbunden, allen Gefahren für Körper und Leben aus dem Weg zu gehen, die den Körper nur irgendwie hätten beschädigen können.

Als Zeng-zi krank war, rief er seine Schüler zu sich und sprach: „Schaut auf meine Füße, schaut auf meine Hände - sie sind unversehrt! Im ‚Buch der Lieder‘ heißt es: ‚Seid vorsichtig und achtsam, als stündet ihr vor einem tiefen Abgrund, als ginget ihr auf dünnem Eis.‘ Von nun an weiß ich, daß ich meinen Körper vor Schaden bewahren kann.“⁹⁴

⁸⁹ Moritz, Ralf, Konfuzius, Gespräche (Lun-yu), (Reclam Universal-Bibliothek, 9656), aus dem Chin. übers. und hrsg. v. Ralf Moritz, Stuttgart 2002, XI/12, S. 65. Das *Lunyu* geht auf Niederschriften zurück, welche die Schüler des *Kongzi* anfertigten. Das Zusammenstellen des Textes dauerte bis ins 3. Jh. v. Chr. Konfuzius ist die lateinisierte Schreibweise von *Kongzi*.

⁹⁰ Ebd., VII/23, S. 42.

⁹¹ Moritz, Konfuzius, Anm. 95, S. 114. Auch: Kuhn, Status und Ritus, S. 244f.

⁹² Moritz, Konfuzius, IV/8, S. 22.

⁹³ Bauer, Stirnrundeln des Totenkopfes, S. 255.

⁹⁴ Moritz, Konfuzius, VIII/3, S. 46.

Die „Pietät“ *xiao* gegenüber den Eltern erfordert, seinen eigenen Körper unversehrt zu erhalten, da dieser von den Eltern stammt.⁹⁵

*Zu Lebzeiten der Eltern soll man ihnen so dienen, wie es sich ziemt. Wenn sie gestorben sind, soll man sie dem Ritual gemäß bestatten und ihnen entsprechend Opfer darbringen.*⁹⁶

Der konfuzianische Philosoph *Mengzi* (374-289 v. Chr.) konkretisiert diesen Gedanken, indem er sagt:

„Wer seiner Seele (Herz- F.A.) auf den Grund kommt, der erkennt sein eigentliches Wesen (Natur- F.A.). Erkenntnis dieses eigentlichen Wesens ist Gotterkenntnis. Wer seine Seele bewahrt, der nährt sein eigentliches Wesen und dient dadurch Gott (Himmel- F.A.). Früher Tod oder langes Leben machen für ihn keinen Unterschied. Er veredelt sein Leben und erwartet, was kommt. Dadurch verwirklicht er das ihm bestimmte Geschick.“ ... „Alles ist Gottes Wille. Man soll gehorsam entgegennehmen, was für einen recht ist. Wer Gottes Willen kennt, der wird sich nicht mutwillig unter eine dem Einsturz nahe Mauer stellen. Daß der Mensch seinen Weg vollendet und dann stirbt, das ist der ihm bestimmte Wille Gottes. Daß aber einer in Fesseln und Banden stirbt, das ist nicht der bestimmte Wille Gottes.“⁹⁷

Die Annahme des Lebensendes wird durch die Überzeugung von der Unsterblichkeit eines guten, ethisch begründeten Namens erleichtert. In den „Aufzeichnungen über die Riten“ *Liji* wird aber deutlich, dass der Agnostizismus, bezüglich der Möglichkeit eines persönlichen Weiterlebens nach dem Tode, ein „Gegengewicht... (zu den) *exorbitanten konfuzianischen Begräbnis- und Trauer Ritualen*“⁹⁸ darstellt. Der Großteil der im *Liji* beschriebenen Riten geht auf vorkonfuzianische Zeit zurück,⁹⁹ als man ungebrochen an ein persönliches Weiterleben nach dem Tod glaubte. Die Riten wurden übernommen, fortentwickelt und fest institutionalisiert. So vollzog sich der Betrachtungswandel der Riten dahingehend, den Verstorbenen als eine Person anzusehen, die noch bei vollem Bewusstsein ist, die die ihr erwiesenen Ehren und Grabbeigaben wahrnimmt und ihrer auch für das neue Leben im

⁹⁵ Moritz, Über das Ende des Lebens, S. 4. Zugleich aber wurde innerhalb der Familie auch Kannibalismus als eine Pflicht der Pietät praktiziert. So konnten sich die Lebenden ein Stück Fleisch aus dem eigenen Körper ausschneiden, um einen alternden oder kranken Elternteil zu speisen, damit er wieder zu Kräften gelangte. Vgl. dazu: Ebner von Eschenbach, Speise für die Toten, S. 216f.

⁹⁶ Moritz, Konfuzius, II/5, S. 10. Vgl. Kuhn, Tod und Beerdigung, S. 243.

⁹⁷ Wilhelm, Richard, *Mong Dsi (Mong Ko)*, (Die Religion und Philosophie Chinas, 4), aus dem Chin. verdt. und erl. v. Richard Wilhelm, Jena 1916, Buch VII/A, S. 157. Die Anmerkungen die sich in den Klammern befinden, sind die wörtlichen Übersetzungen von *xin* „Herz“, *xing* „Natur“ und *tian* „Himmel“. Vgl. dazu: Bauer, Stirnrunzeln des Totenkopfes, S. 256.

⁹⁸ Bauer, Stirnrunzeln des Totenkopfes, S. 256.

⁹⁹ Vgl. Kuhn, Tod und Beerdigung, S. 243. Eine ritualisierte Ordnung bei Tod und Beerdigung, wurde mindestens seit der Zeit der Streitenden Reiche in der *Zhou*-Dynastie von der Oberschicht befolgt. Diese Toten- und Beerdigungsrituale entwickelten sich im inhaltlichen Kontext der konfuzianischen Schriften zu moralischen Imperativen.

Jenseits bedarf.¹⁰⁰ Vor allem äußerte sich der Philosoph *Mozi* (? 480-390 v. Chr.) besonders kritisch zum gesellschaftlichen Nutzen der oft zu kostspieligen und jahrelang andauernden Trauerperiode.

*Wir glauben... , daß... man mit pomphaften Begräbnissen und langer Trauer wirklich nicht im Stande ist, die Armen reich zu machen, die Bevölkerung zu vermehren, Gefahren zu hemmen und Unruhen zu beseitigen, diese Dinge nicht als tugendhaft, recht oder Pflicht eines liebevollen Sohnes gelten können. Jeder Ratgeber muß sie zu verhindern suchen, und jeder tugendhafte Mann das, was vom ganzen Reiche verworfen wird, beseitigen und seine Mitmenschen veranlassen, es zu verdammen und niemals es auszuführen.*¹⁰¹

Im Gegensatz zu *Kongzi* bejahte *Mozi* die Existenz von Geistern und Göttern, auch von den der Verstorbenen, weil sie seiner Meinung nach zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Moral beitragen konnten.

*Ist der Wunsch, von Gott und den Geistern Glück zu erlangen, erfüllbar? Auch daran ist nicht zu denken, denn, wenn pomphafte Begräbnisse und lange Trauer von der Regierung gebilligt werden, muß der Staat und die Familien verarmen, die Bevölkerungszahl zurückgehen, Justiz und Verwaltung entarten... Jetzt wird die Verehrung Gottes und der Geister sogar verboten. Bei einem derartigen Regierungssystemmüssen Gott und die Geister von oben einschreiten.*¹⁰²

Seiner Meinung nach sollten aus Sparsamkeitsgründen alle Begräbnis- und Trauerrituale rigoros eingeschränkt werden.

*Für die Beerdigung bestehen gewisse Beschränkungen. Kleidung und Nahrung sind für den Nutzen der Lebenden, aber doch gewissen Einschränkungen unterworfen. Begräbnisse sind für den Nutzen der Toten, weshalb sollte es dafür keine Grenzen geben?*¹⁰³

Xunzi (? 298-238 v. Chr.) hingegen betonte im Gegensatz zu *Mengzi*, dessen Philosophie die angeborene gute Natur des Menschen beinhaltete, den erzieherischen Einfluss der Riten, auf den seiner Ansicht nach eher weniger guten Grundcharakter des Menschen.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Moritz, Über das Ende des Lebens, S. 7. Diese „rites des passage“ sollten, um einen geordneten Übergang in eine andere Existenzform zu ermöglichen, somit dazu beitragen, dass aus dem Verstorbenen ein hilfreicher Ahn wird. Somit unterliegt dem Ritus die finale Betonung „einer unauflöslchen Zusammengehörigkeit der Lebenden mit den Toten.“ Vgl. auch: Rosement, Henry, Zur Unabgegrenztheit des physischen Todes im klassischen Konfuzianismus, in: Philosophieren über den Tod. Death in Eastern and Western Philosophies (Reihe für Asiatische und Komparative Philosophie, 8), hrsg. v. Hans-Georg Möller und Günter Wohlfart, Köln 2004, S. 99. Die Übergänge verlaufen vom Tod zum Leben und vom Leben zum Tod.

¹⁰¹ Forke, Alfred, *Me Ti* des Sozialethikers und seiner Schüler philosophischer Werke (Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Beiband zum Jahrgang XXIII/XXV), Berlin 1922, S. 299.

¹⁰² Forke, *Me Ti*, S. 305. Nach dem konfuzianischen Ritus galt es als höchste Pflicht des Kaisers, den Himmel (bei Wilhelm und Forke oft mit Gott übersetzt) zu verehren und zu opfern, dem Volk hingegen blieb die Verehrung der „Seelen“ der unmittelbaren Ahnen vorbehalten. Siehe dazu: Moritz, Philosophie, S. 20.

¹⁰³ Forke, *Me Ti*, S. 312.

¹⁰⁴ Vgl. Moritz, Philosophie, S. 181.

Die Aussagen des *Xunzi* gehen über den Agnostizismus des *Kongzi* hinaus und konkretisieren die konfuzianische Einstellung zum Tod folgendermaßen:

*Service of the living is beautifying their life; sending off the dead is beautifying their end; when the end and the previous life are both attended to, the way (Tao) of the Sage is completed. Slighting the dead and overemphasizing the living is obscurantism; slighting the living and over-emphasizing the dead is to be misled; killing the living to send off the dead is murder. The method and manner of the rules of proper conduct (Li) and justice (Yi) is to send off the dead very similarly to in their life; to cause death and life, the end and the present existence both to be suitably treated, and to love goodness- the Confucian does this.*¹⁰⁵

Hier wird die Endgültigkeit des Todes hervorgehoben („*Once dead, a person cannot be resurrected again*“¹⁰⁶), aber trotzdem befindet *Xunzi*, dass jeder Tote mit derselben Achtung und Form geehrt werden soll, wie es ihm in Lebzeiten zu Teil wurde.

*...serving the dead as if serving the living, serving the departed as if serving those who are present, an appearance without the inner reality, imagery become a ritual.*¹⁰⁷

Nichtsdestoweniger soll die Schönheit und Würde der Ahnenverehrung, verbunden mit dem ästhetischen Eindruck den die beteiligten Lebenden erfahren, für *Xunzi* der geistigen Erziehung dienen:

*All rites (Li), if for service of the living, are to beautify joy; or if to send off the dead, they are to beautify sorrow.*¹⁰⁸

Die Philosophie des *Xunzi* war „für die Herausbildung des konfuzianischen Rituals maßgeblich“.¹⁰⁹ War es *Kongzi* noch darum gegangen, das aus früherer Zeit überkommene magisch-religiöse Ritual mit dem neuen Sinn eines gesellschaftlichen Bezugs und damit einer Rationalität zu erfüllen, wobei alles was man dachte, wahrnahm und machte mit der „Ordnung“ *li* übereinstimmen musste, so wurde bei *Xunzi* offensichtlich, dass das Ritual nicht nur Ordnung schuf, sondern auch zum Werkzeug zur Schaffung von „Mitmenschlichkeit“ *ren* wurde.¹¹⁰ Die aus religiöser „Orthodoxie“ stammende konfuzianische „Orthopraxie“

¹⁰⁵ Dubs, Homer H., *The works of Hsüntze* (Probsthain's Oriental Studies, 16), transl. from the Chin., with notes by Homer H. Dubs, London 1928, XIX/18, S. 238f. Dubs weist darauf hin, dass das Wort mit der Bedeutung „obscurantism“ auch mit „Micianism“ übersetzt werden kann.

¹⁰⁶ Dubs, Hsüntze, XIX/9, S. 228.

¹⁰⁷ Dubs, Hsüntze, XIX, S. 246.

¹⁰⁸ Dubs, Hsüntze, XIX/16, S. 237.

¹⁰⁹ Bauer, *Stirnrunzeln des Totenkopfes*, S. 258.

¹¹⁰ Vgl. Moritz, *Philosophie*, S.242. Vgl. auch: Kuhn, *Tod und Beerdigung*, S. 212. In diesem Zusammenhang sei auch auf Trauzettels Aufsatz verweisen, in dem er sich Formen der Habitualisierung des Sollverhaltens widmet, die innerhalb der Oberschicht für die Konzeptualisierung von Furcht und Angst und damit zu deren Bewältigung geschaffen wurden. Dabei spielt die Normbestimmung des Furchtverhaltens, vor allem bei der Ahnenverehrung sowie innerhalb der Rollendifferenzierung eine wichtige Rolle, weil die Emotionsbindung an und durch

konzipierte sich durch die eben aufgeführten Theoreme der konfuzianischen Philosophen nach *Kongzi* neu, so dass sich, über den Weg einer ästhetischen Erziehung durch die „Orthopraxie“, eine ethisch-rationale Orthodoxie herausbildete, die sich losgelöst von ihrer religiösen (Ur-)Bedeutung zeigte.¹¹¹

Das „Leben nach dem Tod“ im Konfuzianismus war die „gesellschaftliche Unsterblichkeit“, die Erinnerung an die Ahnen. Diese Vorstellung vom Tod ergibt sich vor allem aus dem konfuzianischen Selbstverständnis des einzelnen Individuums und seiner spezifischen Rolle in der Gesellschaft. Weniger als ein individuelles, wird das konfuzianische Selbst mehr in relationalen Rollen zu anderen stehend empfunden, beschrieben und verstanden.¹¹² Das konfuzianische Selbst verharrt bzw. „lebt“ seine spezifischen Rollen, dementsprechend ändert sich mit dem Wechsel der Rolle auch der Aspekt des Selbst. Nicht der „Wandel“ *yi*^{aa} eines einzelnen Menschen vollzieht sich, sondern der Wandel der relationalen Rolle eines Menschen und somit der Wandel der zwischenmenschlichen Beziehungen.¹¹³ Das wird im bereits oben erwähnten Begriff der „Mitmenschlichkeit“ *ren* verständlich, dessen Zeichen sich aus dem Bestandteilen „Mensch“ *ren*^a und „zwei“ *er* zusammensetzt, womit sich also Menschlichsein aus mindestens zwei Menschen konstituiert, die miteinander agieren.¹¹⁴ So wird deutlich, dass zwischenmenschliche Beziehungen im sozialen Gefüge durch das Ausfüllen der relationalen Rollen definiert werden. D.h. um die „Ordnung“ *li* „harmonisch“ *he* zu gestalten, muss jeder Einzelne auf den Anspruch der verschiedenen Beziehungen eingehen, um so resonierend seine relationale Rolle in Beziehung zum Ganzen einzubringen. Alles dreht sich darum, diese konkreten Wandlungsvollzüge in eine gelingende Ordnung zu bringen, da „*nur der Wandel aller Dinge selbst unwandelbar*“¹¹⁵ ist. Daher sind die ungenauen Aussagen des *Kongzi* über den Tod weniger als ein Ausweichen zu verstehen, sondern verweisen auf den Zusammenhang der Lebenden mit den Toten.¹¹⁶

Eine ganz anders geartete Sphäre beschreitet der Philosoph *Wang Chong*, dessen Philosophie sich zwar nicht widerspruchsfrei dem Konfuzianismus zuordnen lässt, jedoch dessen nüchterne und aufklärerisch anmutende Betrachtungen zum Tod, sich näher an der konfuzianischen Lehre bewegen, obwohl der Ahnenritus als irrelevant ausklammert wird.

Vorstellungen das soziale Verhalten mitprägt. Trauzettel, *Chinesische Reflexionen*, S. 315. Zur unterschiedlichen Rollendifferenzierung in der chinesischen Gesellschaft: Li, *Grundstruktur*, S. 53-58.

¹¹¹ Vgl. Bauer, *Stirnrunzeln des Totenkopfes*, S. 258. Ebenso: Kuhn, *Tod und Beerdigung*, S. 213f.

¹¹² Vgl. Rosement, *Unabgegrenztheit*, S. 93, der ausführt, dass *Kongzi* das menschliche Leben nicht als eine individuelle Serie von Lebensstadien betrachtet, die mit der Geburt beginnt und mit dem Tod endet, sondern eher als persönliches Kontinuum, das sich weit vor der Geburt zurück und über den physischen Tod hinaus erstreckt.

¹¹³ Vgl. Moritz, *Über das Ende des Lebens*, S. 4. Auch: Rosement, *Unabgegrenztheit*, S. 94.

¹¹⁴ Vgl. Elberfeld, *Resonanz*, S. 27. Ebenso: Moritz, *Philosophie*, S. 60f.

¹¹⁵ Elberfeld, *Resonanz*, S. 31. Vgl. Trauzettel, Rolf, *Denken die Chinesen anders? Komparatistische Thesen zur chinesischen Philosophiegeschichte*, in: *Saeculum* 41 (1990), 2, S. 99.

¹¹⁶ Vgl. Moritz, *Über das Ende des Lebens*, S. 7. Vgl. auch: Rosement, *Unabgegrenztheit*, S. 106.

2.3.2. „Falsche Berichte über den Tod“

Der Philosoph *Wang Chong* (? 27-97 n. Chr.) unterzog alle mythischen, legendären, religiösen und philosophischen Vorstellungen seiner Zeit einer kritischen Analyse, die sich in seinem Buch *Lunheng* „Abwägung von Meinungen“ niederschlug. In mehreren Kapiteln, die von der Bedeutung des Wechselverhältnisses von Glück und Unglück handeln, beschäftigt er sich indirekt mit dem Problem von Leben und Tod. In den Kapiteln *Lunsi* „Über den Tod“, *Siwei* „Falsche Berichte über den Tod“ und *Jiyao* „Berichte über Spukerscheinungen“ wird das Thema Tod direkt thematisiert.¹¹⁷ Seine Erklärung des Todes stellt sich folgendermaßen dar:

*When a man dies, his spirit ascends to heaven, and his bones return to the earth, therefore they called Kwei (ghost) which means “to return”. A spirit (Shen) is something diffuse and shapeless.*¹¹⁸

Zwar führt *Wang Chong* hier an, dass der Mensch in seine körperlichen *po* und geistigen *hun* Elemente zerfalle, doch widerspricht er entschieden der Auffassung, dass jede „Seele“ unabhängig für sich über den Tod weiterexistieren könne.¹¹⁹ Das Vorkommen von Geistern bzw. Spukerscheinungen hält er für unmöglich.

In diesem Zusammenhang korrigiert er z. B. die Aussage des *Zichan* über das unheilvolle Umgehen des in Ungnade getöteten Adligen *Boyoyou*. Dieser Adlige *Boyoyou* wurde wegen seines Lebenswandels aus seiner Heimat *Zheng* vertrieben und kurz danach von seinen politischen Gegnern getötet. Im *Zuozhuan* steht geschrieben, dass er als Gespenst nach *Zheng* zurückkehrt und den Tod einiger adeliger Personen bewirkt. Als die Bevölkerung in Unruhe darüber geriet, wandte man sich an den weisen Staatsmann *Zichan*. Dieser veranlasste die Rückkehr des Sohnes von *Boyoyou* nach *Zheng* und betraute ihn mit einem Amt, um die Ahnenopfer für seinen Vater zu vollziehen. Die Spukerscheinungen endeten und *Zichan* äußerte sich später über die Zusammenhänge wie folgt:

When a man is born, [we see] in his first movements what is called the animal soul. After this has been produced, it is developed into what is called the spirit. By the use of things the subtle elements are multiplied, and the soul and spirit become strong. They go on this way, growing in etherealness and brightness till they

¹¹⁷ Forke, Alfred, *Lun-heng. Part 1. Philosophical Essays of Wang Ch'ung* (Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, Berlin), transl. from the Chin. and annot. by Alfred Forke, Leipzig 1907, 57f.

¹¹⁸ Ebd. Ch. XV./*Lunsi*, S. 191.

¹¹⁹ Vgl. ebd. Ch. XV./*Lunsi*, S. 191. Siehe dazu: Bauer, Stirnrunzeln des Totenkopfes, S. 266. Auch: Loewe, *Chinese Ideas*, S. 35f. Loewe schreibt: „Wang Ch'ung expostulates that the claims made by human beings to observe the spirits of the dead cannot be substantiated. If indeed the dead can become spirits, he argues, and can be observed, then they would become visible not in single numbers as is claimed but in their thousands and myriads at every turn of the road.“

*become [thoroughly] spiritual and intelligent. When an ordinary man or woman dies a violent death, the soul and spirit are still able to keep hanging around men in the shape of an evil apparition.*¹²⁰

Wang Chong hingegen negiert diese Aussage über die auflösende Gemeinschaft von Körper- und Geistseele beim Sterben, indem er äußert:

*What does a violent death mean? Does it mean that according to fate Po Yu (Boyou- F.A.) ought not yet to have died, when he was killed? Or does it mean that Po Yu was guileless, but hardly dealt with? If the idea is that he was slain, before the time of his death had arrived, there are many others who likewise died before their appointed time, and if it signifies that Po Yu was not guilty, but the victim of an outrage, then Po Yu was not alone outraged... Tse Ch'an's (Zichan- F.A.) reasoning is a posteriori. Noticing that Po Yu met with a violent death, he held that all people dying an unnatural death can become ghosts. Had Po Yu become a ghost without having met with a violent death, he would have maintained that all people can become ghosts, unless they have died an unnatural death.*¹²¹

Im Kapitel *Siwei* untersucht er ähnlich überlieferte Geistererscheinungen und versucht diese gleichfalls ad absurdum zu führen. Sein Bemühen konzentriert sich darauf, „*anhand von verschiedensten Beispielen und Analogien die völlige Auflösung des Menschen nach dem Tode zu beweisen.*“¹²²

Wang Chong stellt fest, dass sich das Sterben des Menschen in nichts von dem der Tiere unterscheidet, beim Sterben verschwinden neben den körperlichen Sinnesorganen auch die Sinne, wonach ohne Augen und Ohren, Sehen und Hören unmöglich wären.¹²³ So wie eine Flamme erlischt, so vergehe die Persönlichkeit eines Menschen nach dem Tod, wie eine Figur aus Eis sich in Wasser verwandelt, so fällt ein Reissack in sich zusammen, wenn sein Inhalt entschwunden sei.¹²⁴ Da der Mensch kein Bewusstsein vor seiner Geburt besitzt, so besitzt er demzufolge nach seinem Tod ebenso wenig ein Bewusstsein.

*Man lives by the vital fluid. When he dies, this vital fluid is exhausted. It resides in the arteries. At death the pulse stops, and the vital fluid ceases to work; then the body decays, and turns into earth and clay.*¹²⁵

Wang Chong verneint in seinen Ausführungen der Vorstellung eines Weiterlebens nach dem Tod. Vieles erscheint bei ihm als „*ernüchternde Konsequenz... aus der alten Seelenlehre*“,¹²⁶ die entweder philosophisch oder poetisch überhöht und damit nur überdeckt wurde.

¹²⁰ Legge, *The Ch'un Ts'ew with The Tso Chuen*, S. 618 (Herzog Zhao, 7. Jahr). Vgl. auch Übersetzung von: Bauer, *Stirnrunzeln des Totenkopfes*, S. 251.

¹²¹ Forke, *Lun-heng, Ch. XVI./Siwei*, S. 210f. Vgl. auch Übersetzung von: Loewe, *Chinese Ideas*, S. 35f.

¹²² Bauer, *Stirnrunzeln des Totenkopfes*, S. 267. Vgl. auch: Liebenthal, *Immortality of the Soul*, S. 341.

¹²³ Vgl. Übersetzung bei: Forke, *Lun-heng, Ch. XV./Lunsi*, S. 191.

¹²⁴ Vgl. ebd. *Ch. XV./Lunsi*, S. 192. Auch: Loewe, *Chinese Ideas*, S. 36.

¹²⁵ Forke, *Lun-heng, Ch. XV./Lunsi*, S. 191. Vgl. Übersetzung von: Bauer, *Stirnrunzeln des Totenkopfes*, S. 267.

¹²⁶ Bauer, *Stirnrunzeln des Totenkopfes*, S. 267. Vgl. dazu: Yü, *Life and Immortality*, S. 111.

3. Das moralische Prinzip des Selbstmords

Selbstmord ist in Gesellschaften häufig dort präsent und moralisch akzeptiert, in denen es keinen Unsterblichkeitsglauben (des Individuums) bzw. ein Glauben an ein sinnvolles, individuelles Leben nach dem Tod vorherrscht.¹²⁷ Um den Selbstmord in der chinesischen Gesellschaft, vor allem in der konfuzianisch geprägten, einerseits als Art des Todes sowie andererseits als künstlich herbeigeführtes Ende des eigenen Lebens verstehen zu können, erscheint eine kurze Betrachtung der Begriffsfelder „Freiheit“ und „Identität“ unerlässlich. Der Begriff der „Freiheit“ *ziyou*, nicht vergleichbar mit dem der abendländischen Konzeption, enthält in seiner Verwendung in den historischen, religiösen und philosophischen Schriften eine negative Konnotation, im Sinne von Laszivität.¹²⁸ Identität äußert sich vor allem in der Verpflichtung der einzelnen Individuen in bezug auf die heteronome Entsprechung der Gruppe und der ihr konsistenten relationalen Rollen. Sowohl der Zusammenhang im sozialen Gefüge, als auch die Gruppenidentität *„war in der Psyche des Individuums repräsentiert.“*¹²⁹ Wenn nun diese relationalen Rollen sich überschneiden und somit in Konflikt miteinander geraten, erscheint es im Konfuzianismus gelegentlich unvermeidlich, dass der Selbstmord einen Ausweg bildet, trotz allem, die dem Individuum zugeordneten Rollen zu entsprechen.¹³⁰

3.1. Selbstmord als Reflex der heteronom geprägten chinesischen Gesellschaft

Der Konfuzianismus bejaht den Selbstmord nicht, jedoch besteht ein Moralprinzip, ein Maßstab für das Leben und für den Tod, welcher auf Triebzügelung und –regulierung beruht und beachtet werden muss.¹³¹ Deshalb muss in bestimmten Situationen auch das Leben hingegeben werden, entweder durch Selbstmord oder durch Tötung auf Verlangen. Denn ist es nicht mehr möglich, im Leben jenes moralische Prinzip ausüben oder ihm zu folgen, dann

¹²⁷ Vgl. Trauzettel, Rolf, Selbstmord, Identität und Freiheit im chinesischen Altertum, in: Tod, Jenseits und Identität, S. 126.

¹²⁸ Vgl. Trauzettel, Selbstmord, S. 126. Vgl. die unterschiedlichen Wortbildungen für den Begriff des Selbstmords bei Chiao, Zum Wortfeld „Tod“, S. 253f.

¹²⁹ Trauzettel, Selbstmord, S. 126.

¹³⁰ Vgl. Ebner von Eschenbach, Silvia Freiin, Selbsttötung in China. Eine ehrenvolle Todesart, in: Saeculum 52 (2001), 2, S. 195. Bezüglich des in China als ehrenvoll anerkannten Selbstmords lassen sich unter vier Kategorien zusammenfassen: 1. Gefolgschaftstreue, Loyalität und eheliche Treue, 2. Widerstand und Protest, 3. Vergeltung und Rache und 4. Altruismus und Hilfe für andere. Vgl. Trauzettel, Selbstmord, S. 127, der nach Durkheims Konzeption drei Selbstmordtypen unterscheidet: 1. den egoistischen, 2. den altruistischen und 3. den anomischen.

¹³¹ Vgl. Trauzettel, Rolf, Individuum und Heteronomie. Historische Aspekte des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft in China, in: Saeculum 28 (1977), 3, S. 341. Diesem Prinzip war ein sozial identifizierbares Hemmnis eingebaut, welchem der Selbststeigerung des Individuums eine „natürliche“ Schranke setzte.

bildet die Selbsttötung den Ausweg zur Entsprechung dieses Prinzips. Die höchsten sittlichen Werte im Konfuzianismus werden mit „Mitmenschlichkeit“ *ren* und „Gerechtigkeit (Tugend)“ *yi*^a bezeichnet, wobei *yi*^a die praktische Umsetzung von *ren* darstellt.¹³² Im *Lunyu* ist zu lesen:

*Ein Mann von starkem Willen und hoher Moral wird niemals versuchen, sein Leben auf Kosten seiner Überzeugung zu retten. Er ist sogar bereit, sein Leben für seine Überzeugung zu opfern.*¹³³

Anders ausgedrückt: man soll nicht des eigenen Lebens willen der Mitmenschlichkeit schaden, sondern eher das Leben hingeben, um die Mitmenschlichkeit zu vervollkommen.¹³⁴ Aus dieser Einstellung heraus, werden im *Lunyu* die beiden tugendhaften Brüder *Boyi* und *Shuqi*¹³⁵ geehrt. Nicht im Sinne ihres Selbstmords, sondern vielmehr für das Opfern des eigenen Lebens für das moralische Prinzip.

*Bo-yi und Shu-qi- ihr Wille blieb ungebrochen, und sie bewahrten sich ihre Würde.*¹³⁶

Das hier greifende Motiv des Selbstmords ist die Loyalität. Dieser Gedanke der Gefolgschaftstreue über den Tod hinaus verbindet sich vor allem mit der „Loyalität des Staatsdieners gegenüber dem Herrscher“ *zhong*, der „Keuschheit der Frau gegenüber dem Ehemann“ *jie* und der „Pietät des jüngeren Familienmitgliedes gegenüber den Älteren, besonders gegenüber den Eltern und Schwiegereltern“ *xiao*.¹³⁷

Auch bei *Mengzi* bildet Mitmenschlichkeit und Tugend die höchsten Gebote und stehen somit über dem eigenen Leben.

*Ich liebe das Leben, und ich liebe auch die Pflicht. Wenn ich nicht beides vereinigen kann, so lasse ich das Leben und halte mich an die Pflicht. Ich liebe wohl auch das Leben, aber es gibt etwas, das ich mehr liebe als das Leben; darum suche ich es nicht mit allen Mitteln zu erhalten. Ich hasse wohl auch den Tod, aber es gibt etwas, das ich noch mehr hasse als den Tod; darum gibt es Nöte, denen ich nicht ausweiche.*¹³⁸

¹³² Vgl. Moritz, Konfuzius, Nachwort, S. 196. *Ren* braucht *yi*^a im jeweils konkreten Kontext praktischen Lebensvollzugs, denn „jede Tugend muß in ihrem Maß aus der *ren*-Perspektive her der jeweiligen Situation angemessen sein.“

¹³³ Moritz, Konfuzius, XV/9, S. 100.

¹³⁴ Vgl. Moritz, Konfuzius, Nachwort, S. 196. Vgl. auch Übersetzungen von: Chiao, Zum Wortfeld „Tod“, S. 344 und Ebner, Selbsttötung, S. 198.

¹³⁵ Ihr Vater wollte den jüngeren *Shuqi* als Nachfolger, der dies aus Rücksicht zu seinem älteren Bruder ablehnte. Beide verzichteten auf den Thron und flohen daraufhin. Schließlich verhungerten sie auf dem Berg *Shouyang*, weil sie die Abhängigkeit von der neuen Macht der *Zhou*-Dynastie nicht ertragen wollten. Vgl. Moritz, Konfuzius, Anm. 93, S. 143f.

¹³⁶ Moritz, Konfuzius, XVIII/8, S. 122.

¹³⁷ Vgl. Ebner, Selbsttötung, S. 198. Zu den Wertevorstellungen siehe: Li, Grundstruktur, S. 63-66. Auch: Trauzettel, Individuum und Heteronomie, S. 342. Die vom Konfuzianismus repräsentierte Sippenorganisation, war über die familiäre Kohärenz hinaus, der Kristallisationskern aller moralischen Normen.

¹³⁸ Wilhelm, Mong Dsi, Buch VI/A, S. 135.

Bei *Zhuangzi* hingegen, wird *Boyi* für sein Verhalten scharf kritisiert und mit dem Räuber *Daozhi*¹³⁹ verglichen:

*Die beiden Leute stimmten zwar nicht überein in dem, wofür sie starben; aber darin, daß sie ihr Leben vernichteten und ihr Wesen verletzten, waren sie ich gleich. Was hat es nur für einen Sinn, dem Be I (Boyi- F.A.) recht zu geben und dem Räuber Dschi (Daozhi- F.A.) unrecht? Alle Menschen auf der Welt geben ihr Leben preis. Ist das, wofür einer sein Leben hergibt, die Moral, so ist es Sitte, ihn einen großen Mann zu nennen; gibt er sein Leben her für Geld und Gut, so ist es Sitte, ihm einen gemeinen Kerl zu nennen; aber die Preisgabe des Lebens ist dieselbe. ...In der Art, wie er sein Leben vernichtete und sein Leben zu Schaden brachte, war der Räuber Dschi auch so etwas wie Be I.*¹⁴⁰

Bei *Zhuangzi* besteht kein Unterschied zwischen dem tugendhaften Menschen oder dem bösen Räuber, denn beider Verhalten richtet sich gegen das Prinzip der daoistischen Lehre. Der Daoismus ist gegen den Selbstmord, da sich die Tat als solche gegen die natürliche Entwicklung richtet.

*Wer nicht durch menschliche Beeinflussung die himmlische Natur zerstört, wer nicht durch bewußte Absichten sein Schicksal stört, wer nicht um des Gewinns willen seinen Namen schädigt, wer sorgfältig sein Eigenes wahrt und nicht verliert: der kehrt zurück zu seinem wahren Wesen.*¹⁴¹

Die konfuzianische Ethik hat den Selbstmord nicht verworfen. Hingegen Selbsttötungen, die auf Grund individuellen Unglücks oder seelischer Probleme vollzogen wurden, gelten als nicht ehrenvoll und „sind Gegenstand des Bedauerns über das Unvermögen des Opfers, mit dem Leben zurechtzukommen.“¹⁴² In dem hier geschilderten Paradigma der Selbsttötung liegt der von Umständen bedingte Konflikt mehrerer sozialer Rollen zugrunde, denen ein Individuum gerecht zu werden hatte.¹⁴³ Entstanden aus einer heteronomen Konfliktsituation, durch „ritualisierte Verpflichtungen... aus der Rolle als Gast, Klient oder Flüchtling“¹⁴⁴, in der die Loyalität zum Herrscher in Widerspruch zur Pietät in der Form absoluten Gehorsams gegenüber der Familie geriet. Die häufigsten Motive die dem Selbstmord in der chinesischen Literatur bzw. Geschichtsschreibung unterliegen, stellen somit Rollenzwang und Unfreiheit dar, unfrei dann, wenn die Faktoren, die den Selbstmord herbeiführen lassen, außerhalb der Person des Selbstmörders liegen. Die Wahl der

¹³⁹ Daozhi war ein großer Räuber, der sehr oft als böse Figur in den Klassikern dargestellt ist. Chiao, Zum Wortfeld „Tod“, S. 346.

¹⁴⁰ Wilhelm, *Dschuang Dsi*, Buch VIII, S. 65f.

¹⁴¹ Wilhelm, *Dschuang Dsi*, Buch XVII, S. 130.

¹⁴² Ebner, *Selbsttötung*, S. 197.

¹⁴³ Vgl. Trauzettel, *Selbstmord*, S. 129.

¹⁴⁴ Ebd., S. 130. Auch: Ebner, *Selbsttötung*, S. 210. Zwei zentrale Ergebnisse, zu der Ebner in ihrer Studie kommt, sind 1. die Verwirklichung der sittlichen Werte in der Selbsttötung als Bestätigung der Werteordnung und 2. die Wiederherstellung der Ehre und das Herbeiführen eines Ausgleichs durch den Selbstmord.

Selbsttötung „*ist ein An-sich-Reißen der fatalen Verstrickung*“¹⁴⁵, einerseits die Entsprechung der heteronomen Verpflichtungen innerhalb der konfuzianisch geprägten chinesischen Gesellschaft und andererseits aber, und das meint wohl der Sinologe Rolf Trauzettel wenn er konstatiert: „*Selbstmord kann im traditionellen China auch Freiheit bedeuten*“¹⁴⁶, die Erlangung von personaler Autonomie des Individuums.¹⁴⁷

3.2. Selbstmord als Mord¹⁴⁸

Ein ebenfalls häufig auftretendes Motiv stellt die Selbsttötung aus privater Rache dar. Durch den vollzogenen Selbstmord, soll die Schuld derjenigen Person zugewiesen werden, von der die selbstmordende Person gedemütigt oder gepeinigt wurde und somit zum Suizid getrieben wurde.¹⁴⁹ Denn wer einen Menschen durch sein Verhalten in den Tod treibt, wird zum Schuldigen am Tod dieses Menschen. Der Selbstmord stellt für eine hierarchisch niedriger gestellte Person oft die einzige und letzte Möglichkeit dar, die ihr widerfahrenen Demütigungen und Peinigung zu rächen.

Z. B. wurden oft Junge Ehefrauen von einer grausamen Schwiegermutter gequält. Nicht der Ehemann, sondern die Schwiegermutter stellte für die junge Frau die wichtigste Bezugsperson innerhalb der Schwiegerfamilie dar. Ihr gegenüber war auch der Ehemann zur Pietät verpflichtet und ergriff oft die Partei seiner Mutter, anstatt die seiner Frau.¹⁵⁰ Der Ehefrau blieb daher oft nur der Selbstmord, durch den sie „*Macht ausüben und ihre Peiniger bestrafen*“¹⁵¹ konnte. Ihre Herkunftsfamilie hatte nun die Handhabe ein äußerst langwieriges Gerichtsverfahren anzustrengen, um die Bestrafung des Schuldigen, in der Regel durch Tötung, herbeizuführen. Rache als Motiv lässt sich meistens daran erkennen, das der Tote einen spitzen Gegenstand bei sich trägt oder vor der Tür seines Peinigers sein Leben lässt, um so einen direkten Hinweis auf dessen Schuld zu liefern. Daher galt Nötigung zum Selbstmord als indirekte Form des Mordes, für den eine Person mit ihrem Leben einstehen musste.

¹⁴⁵ Trauzettel, Selbstmord, S. 131.

¹⁴⁶ Ebd., S. 131. Diese „Gleichung“ verhält sich nicht reziprok, da es kein Konzept und keinen Begriff von Freiheit (vergleichbar der abendländischen Konzeption) gegeben hat. Demzufolge impliziert Freiheit hier nicht den Begriff des Selbstbewusstseins. Es handelt sich eher um einen altruistischen Selbstmord, mit Tendenz zum egoistischen, der sich aber durch den Tod selbst wieder aufhebt.

¹⁴⁷ Vgl. Trauzettel, Individuum und Heteronomie, S. 341.

¹⁴⁸ Hier ist die angestrebte bzw. direkte Folge des durch Selbstmord implizierten Motivs gemeint. Also Selbstmord als Anzeige, mit der daraus erwachsenden Hinrichtung (Mord) als Strafe.

¹⁴⁹ Vgl. Ebner, Selbsttötung, S. 207.

¹⁵⁰ Erst mit der Geburt eines Sohnes galt eine Frau als vollwertig. Moritz, Über das Ende des Lebens, S. 8. Auch: Li, Grundstruktur, S. 55. In der Familie gilt sie nicht nur als Ehefrau, vielmehr auch als „Schwiegertochter“.

¹⁵¹ Ebner, Selbsttötung, S. 207. Vgl. zu Gründen der Selbsttötung: Hsieh, Andrew C. K.; Spence, Jonathan D., Suicide and the Family in Pre-modern Chinese Society, in: Normal and Abnormal Behavior in Chinese Cultures (Culture, Illness, and Healing, 2), hrsg. v. Arthur Kleinman und Tsung-yi Lin, Dordrecht 1981, S. 29–47.

Schlussbetrachtung

Die frühe chinesische Philosophie kennzeichnet ein, durch religiösen und philosophischen Monismus geschaffenes, in sich geschlossenes Weltbild, in dem Tod und Leben sich durch ihren zyklischen Rhythmus gegenseitig bedingen und ausbalancieren. Dadurch verlor die Konfrontation mit dem Tod an Härte, denn jeder Zyklus des menschlichen Daseins hatte seine Berechtigung, das Leben sowie der Tod. Um diesen Rhythmus zu bestimmen und ihm zu entsprechen diente der Ritus. Der Ritus, der die Normen des Sozialverhaltens und der geistigen Erkenntnisgrenzen bestimmte, engte das Individuum soweit ein, so dass es nur eine sehr schwache Ich-Identität herausbilden konnte. Diesem schwachen Ich, dem nach daoistischer Lehre Natur innewohnt und sich nach konfuzianischer Lehre am Sozialen und Kollektivem orientiert, „bleibt als heteronomes (Ich) sozusagen sich selbst fremd.“¹⁵² Durch die nur teilweise erfolgende Besitzergreifung des eigenen Selbst, bleibt das Individuum im kosmischen Gesamtzusammenhang von Natur und Gesellschaft verhaftet.¹⁵³ Der Tod, als Wandlung des Individuums, ist somit die Rückgabe des „fragmentarischen Ichs“ an den Kosmos. Der Tod markiert nicht das Ende des eigenen Ichs, so wenig wie das Leben der Anfang ist, sondern bedeutet die Rückkehr ins Allgemeine, den Übergang vom Differenzierten ins Undifferenzierte. Die Besinnung auf den Ursprung des Lebens ist daher die Besinnung auf den Tod, denn Leben ist Tod und Tod ist Leben.

Die Todesvorstellungen in der frühen chinesischen Philosophie propagieren sicherlich nicht die heilsbringende Erlösung. Jedoch zeichnen sie sich im Daoismus und Konfuzianismus vor allem durch Schwächung des Ereignisses des Todes als solches aus. Jede philosophische Lehre auf ihre eigene Weise, sei es im Daoismus die „Kompensation des Todes“ durch das „Ideal der Permanenz“, so im Konfuzianismus die „gesellschaftliche Unsterblichkeit“ durch die Verehrung der Ahnen. Das Bedürfnis auf Schwächung des Todes im praktischen Leben strukturierte das chinesische philosophische Denken. Das diesem Denken immanente Prinzip, ist das der Selbsterhaltung des Individuums als Teil von Familie und Sozialverband. Die chinesische Philosophie ging weder von einer ontologischen Seinserkenntnis, noch von einem einheitlichen Bewegungsbegriff aus, sondern zentrierte sich um den Begriff der Wandlung. Die Wandlung erfolgt nicht ins Unbekannte hinein, sondern ins Bekannte, das den Dingen und Verhältnissen vorgezeichnet war. Insofern bilden Leben und Tod, Tod und Leben „die Ewigkeit der Wandlung selbst als unaufhörlicher“¹⁵⁴ Prozess.

¹⁵² Trauzettel, Individuelle und kollektive Todeserfahrung, S. 38. Trauzettel spricht vom „fragmentarischen Ich“.

¹⁵³ Vgl. Moritz, Über das Ende des Lebens, S. 10.

¹⁵⁴ Trauzettel, Denken die Chinesen anders?, S. 98.

Glossar

B

bai	白	10
bi	毙	5
beng	崩	5, 7
Boyi	伯夷	26, 27
Boyou	伯有	23, 24
bulu	不禄	7

C

changshi	长逝	7
chengren	成仁	7
cishi	辞世	7
cumo	殂歿	6
cushi	殂逝	6
cuxie	殂谢	6

D

dasi	打死	6
dai	歹	5, 6, 7
dan	殫	5
dao	道	13, 16, 18
Daodejing	道德经	15
daojia	道家	3
Daozhi	盗跖	27
de	德	18
di zhi xian jie	帝之县解	14
diansi	电死	6
dongsi	冻死	6

E

er	二	22
Erya	尔雅	5

G

gui	鬼	10, 11
guitian	归天	7

H

Han	汉	5, 9, 11
he	和	22
hong	薨	5
Huangdi	皇帝	9
hun	魂	10, 11, 23

J

Jiyao	纪妖	23
jie	节	26
jiumu	就木	7

K

kesi	渴死	6
Kongzi	孔子	3, 13, 17, 18, 20, 21, 22

L

Laozi	老子	7, 13, 15, 16
li	利	21, 22
Liji	礼记	5, 19
linghun	灵魂	10
Lunheng	论衡	3, 23
Lunsi	论死	23
Lunyu	论语	3, 18, 26

M

men	门	18
Mengzi	孟子	3, 19, 20, 26
mo	殳	5
Mozi	墨子	3, 20
Mu	穆	17

N

Nanhuazhenjing	南华真经	3, 13, 15
----------------	------	-----------

P

piao	殍	5
po	魄	10, 11, 23

Q

Qin	秦	9, 16
Qin shihuangdi	秦始皇帝	16
qi	气	10, 16
qushi	去世	7
quyi	取义	7

R

ren	仁	7, 21, 26
ren ^a	人	22
rujia	儒家	3

S

Shang	商	4, 6, 10
shang ^a	殇	5
shaosi	烧死	5
shen	神	11
sheng	生	4
shi	世	7

shishi	逝世	7
Shouyang	首阳	26
Shuqi	叔齐	26
Shusun Bao	叔孙豹	17
Shuowen jiezi	说文解字	5
si	死	4, 5, 6, 7
sidiao	死掉	5
si er bu wang zhe shou	死而不亡者寿	15
si er bu xiu	死而不朽	17
siqu	死去	5
siwei	死伪	23, 24
T		
tian	天	18, 19
tianming	天命	9
Tianzi	天子	9
W		
wanlian	挽联	2
wang	亡	5
Wang Chong	王充	3, 22, 23, 24
X		
xian	仙	7, 16
xianqu	仙去	7
xianshi	仙逝	7
xiao	孝	19, 26
xieshi	谢世	7
xin	心	19
xing	性	19
xun	殉	7
xundao	殉道	7

xunguo	殉国	7
xunqing	殉情	7
xunzhi	殉职	7
Xunzi	荀子	3, 20, 21
Y		
yansi	淹死	5
yang	阳	2, 10, 16
yao	夭	5
yi	殪	5
yi ^a	义	7, 26
yi ^{aa}	移	22
yin	阴	2, 10, 16
Yin ^a	殷	4, 6
ying	应	11
yuhua	羽化	7
yunming	殒命	7
Z		
zhanmo	战歿	6
Zhanguo	战国	7
zhaohun	招魂	11
Zheng	郑	23
zhong	忠	26
Zhou	周	4, 6, 9, 19, 26
Zhuangzi	庄子	3, 7, 12, 13, 14, 15, 16, 27
Zichan	子产	23, 24
ziyou	自由	25
zu	卒	7
zuogu	作古	7
Zuozhuan	左传	17, 23

Literaturverzeichnis

Bauer, Wolfgang, Das Stirnrunzeln des Totenkopfes. Über die Paradoxie des Todes in der frühen chinesischen Philosophie, in: Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen, hrsg. v. Constantin von Barloewen, München 1994, S. 247-281.

Chiao, Wei J., Zum Wortfeld „Tod“. Sterben und Tot in der chinesischen Sprache, in: Monumenta Serica 30 (1972/73), S. 338-391.

Dubs, Homer H., The works of Hsüntze (Probsthain's Oriental Studies, 16), transl. from the Chin., with notes by Homer H. Dubs, London 1928.

Ebner von Eschenbach, Silvia Freiin, Speise für die Toten-Speise aus den Toten. Ahnenopfer und Kannibalismus, in: Die Religionen und das Essen (Diederichs gelbe Reihe, 163. Weltreligionen), hrsg. v. Perry Schmidt-Leukel und Franziska Ehmcke, München 2000, S. 203-223.

Selbsttötung in China. Eine ehrenvolle Todesart, in: Saeculum 52 (2001), 2, S. 193-216.

Elberfeld, Rolf, Resonanz als Grundmotiv ostasiatischer Ethik, in: Minima Sinica 11 (1999), 1, S. 25-38.

Forke, Alfred, Lun-heng. Part 1. Philosophical Essays of Wang Ch'ung (Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, Berlin), transl. from the Chin. and annot. by Alfred Forke, Leipzig 1907.

Me Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophischer Werke (Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Beiheft zum Jahrgang XXIII/XXV), Berlin 1922.

Harrel, Stevan, The Concept of Soul in Chinese Folk Religion, in: Journal of Asien Studies 38 (1979), 3, S. 519-528.

Hsieh, Andrew C. K.; Spence, Jonathan D., Suicide and the Family in Pre-modern Chinese Society, in: Normal and Abnormal Behavior in Chinese Cultures (Culture, Illness, and Healing, 2), hrsg. v. Arthur Kleinman und Tsung-yi Lin, Dordrecht 1981, S. 29–47.

Karlgren, Bernhard, Grammata Serica Recensa (The Museum of Far Eastern Antiquities, 29), Stockholm 1987 (Reprint).

Keller, Andrea, Kosmos und Kulturordnung in der frühen chinesischen Mythologie, in: Das Alte China. Menschen und Götter im Reich der Mitte 5000 v. Chr.-220 n. Chr. (Kulturstiftung Ruhr, Essen, Villa Hügel, 2. Juni 1995 - 5. November 1995), München 1995, S.136-146.

Köhn, Livia, Himmel, Höllen und Verwaltung. Das Jenseits im mittelalterlichen Daoismus, in: Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie, 7), hrsg. v. Jan Assmann und Rolf Trauzettel, München 2002, S. 630-656.

Kuhn, Dieter, Status und Ritus. Das China der Aristokraten von den Anfängen bis zum 10. Jahrhundert nach Christus (Würzburger Sinologische Schriften), Heidelberg 1991.

Tod und Beerdigung im chinesischen Altertum im Spiegel von Ritualtexten und archäologischen Funden, in: Tribus 44 (1995), S. 208-267.

Legge, James, The Chinese Classics Vol. 5. The Ch'un Ts'ew with The Tso Chuen, 2nd Ed., Taipei 1991.

Li, Hanlin, Die Grundstruktur der chinesischen Gesellschaft. Vom traditionellen Klansystem zur modernen Danwei-Organisation, Opladen 1991.

Liebenthal, Walter, The Immortality of the Soul in Chinese Thought, in: Monumenta Nipponica 8 (1952), 1-2, S. 327-397.

Linck, Gudula, Räume der Toten. Sepulkralkultur und Ontologien im vormodernen China, in: Auf den Spuren des Jenseits. Chinesische Grabkultur in den Facetten von Wirklichkeit, Geschichte und Totenkult (Europäische Hochschulschriften, 27; Asiatische und Afrikanische Studien, 89), hrsg. v. Angela Schottenhammer, Frankfurt/M. 2003, S. 193-214.

Loewe, Michael, Ways to Paradise. The Chinese Quest for Immortality, London 1979.

Chinese Ideas of Life and Death. Faith, Myth and Reason in the Han Period (202 bc - ad 220), Taipei 1994.

Möller, Hans-Georg, Die Bedeutung der Sprache in der frühen chinesischen Philosophie (Berichte aus der Literaturwissenschaft), Aachen 1994.

Leben und Tod im Daoismus, in: Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie, 7), hrsg. v. Jan Assmann und Rolf Trauzettel, München 2002, S. 267-276.

Moritz, Ralf, Die Philosophie im alten China, Berlin 1990.

Religion und Philosophie im alten China, in: Schätze Chinas aus Museen der DDR, hrsg. v. Herbert Bräutigam und Arne Eggebrecht, Mainz am Rhein 1990, S. 57-75.

Konfuzius, Gespräche (Lun-yu), (Reclam Universal-Bibliothek, 9656), aus dem Chin. übers. und hrsg. v. Ralf Moritz, Stuttgart 2002.

Über das Ende des Lebens. Westliche und chinesische Reflexionen über den Tod (Manuskript), S. 1-11.

Rosement, Henry, Zur Unabgegrenztheit des physischen Todes im klassischen Konfuzianismus, in: Philosophieren über den Tod. Death in Eastern and Western Philosophies (Reihe für Asiatische und Komparative Philosophie, 8), hrsg. v. Hans-Georg Möller und Günter Wohlfart, Köln 2004, S. 91-107.

Schwedes, Martin, „Als ob du noch bei mir wärst...“. Spruchrollen mit elegischen Verspaaren für Traueranlässe aus Südwestchina. Keramik-Opferfiguren aus Peking zur Verwendung am Totengedenktag Qingming, in: Tribus 48 (1999), S. 195-208.

Seidel, Anna, Afterlife: Chinese Concepts, in: The Encyclopedia of Religion Bd. 1, hrsg. v. Mircea Eliade, New York 1993, S. 124-127.

Trauzettel, Rolf, Individuum und Heteronomie. Historische Aspekte des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft in China, in: Saeculum 28 (1977), 3, S. 340-364.

Denken die Chinesen anders? Komparatistische Thesen zur chinesischen Philosophiegeschichte, in: Saeculum 41 (1990), 2, S. 79-99.

Chinesische Reflexionen über Furcht und Angst. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte Chinas im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: Saeculum 43 (1992), 4, S. 307-324.

Bild und Schrift oder: Auf welche Weise sind chinesische Schriftzeichen Embleme?, in: Zeichen-Kunst (Zeichen und Interpretation, 5; Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1447), hrsg. v. Werner Stegmaier, Frankfurt/M. 1999, S. 130-163.

Individuelle und kollektive Todeserfahrung. Komparatistische Problemhorizonte und Forschungsperspektiven, in: Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie, 7), hrsg. v. Jan Assmann und Rolf Trauzettel, München 2002, S. 30-40.

Selbstmord, Identität und Freiheit im chinesischen Altertum, in: Tod, Jenseits und Identität, S. 126-137.

Der Tod in der chinesischen Mystik, in: Tod, Jenseits und Identität, S. 277-289.

Wilhelm, Richard, Mong Dsi (Mong Ko), (Die Religion und Philosophie Chinas, 4), aus dem Chin. verdt. und erl. v. Richard Wilhelm, Jena 1916.

Dschuang Dsi. Das Wahre Buch vom südlichen Blütenland (Die Religion und Philosophie Chinas, 8), aus dem Chin. verdt. und erl. v. Richard Wilhelm, Jena 1920.

Yü, Ying-shih, Life and Immortality in the Mind of Han-China, in: Harvard Journal of Asiatic Studies 25 (1964/65), S. 80-122.

“O Soul come back!” A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China, in: Harvard Journal of Asiatic Studies 47 (1987), 2, S. 363-395.

Zimmer, Thomas, Die Reise als Metapher des Todes im alten China, in: Philosophieren über den Tod. Death in Eastern and Western Philosophies (Reihe für Asiatische und Komparative Philosophie, 8), hrsg. v. Hans-Georg Möller und Günter Wohlfart, Köln 2004, S. 171-182.