

Georg Ebertshäuser /
Dorothea Wippermann (Hrsg.)

**Wege und Kreuzungen der Chinakunde
an der Johann Wolfgang Goethe-Universität
Frankfurt am Main**

Beiträge des Symposiums
„90 Jahre Universität Frankfurt 2004:
Chinaforschung – Chinabilder – Chinabezüge“
an der Johann Wolfgang Goethe-Universität
Frankfurt am Main vom 08. und 09. Juli 2004

IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation
Frankfurt am Main • London, 2007

Frankfurt am Main London
Postfach 90 04 21 70 c, Wrentham Avenue
D - 60444 Frankfurt London NW10 3HG, UK

e-mail: info@iko-verlag.de • Internet: www.iko-verlag.de

ISBN: 3-88939-818-9 (978-3-88939-818-5)

Umschlaggestaltung: Volker Loschek, 61184 Karben
Herstellung: Baier Digitaldruck GmbH, 69126 Heidelberg

Inhaltsverzeichnis

Zum Geleit	1
Dorothea Wippermann	
Vorwort	5
Georg Ebertshäuser	
Goethes Affinitäten zur chinesischen Geisteswelt nach der Sicht Richard Wilhelms	9
Adrian Hsia	
Martin Buber and Chinese Thought	23
Irene Eber	
Übersetzung und Interpretation: Martin Bubers und Richard Wilhelms Übertragungen von Erzählungen aus Pu Songlings Sammlung <i>Liaozhai zhiyi</i> im Vergleich.	51
Eva Müller	
Richard Wilhelms chinesische Netzwerke: Von kolonialen Abhängigkeiten zur Gleichrangigkeit	75
Mechthild Leutner	

Räume für China: Bemerkungen zur Ausstellungskonzeption des China-Instituts 1926–1944	119
Rainald Simon	
Zur Geschichte des China-Instituts nach Richard Wilhelm	139
Hartmut Walravens	
Akademische Arbeit und Asienkult: Wilhelm und Rousselle als Vermittler asiatischer Religion	159
Lisette Gebhardt	
Daoismus und Widerstand im 3. Reich. Überlegungen zur Suspendierung Erwin Rousselles vom Lehrstuhl für Sinologie	185
Georg Ebertshäuser	
Karl August Wittfogel und die Orientalische Despotie in China	205
Thomas Heberer	
Chang Tsung-tungs Tätigkeit an der Universität Frankfurt und seine Interpretation der philosophischen Klassiker Chinas	239
Heiner Roetz	
Habermas in China – Mit der Politik der Mitte ins Reich der Mitte	249
Natascha Gentz	
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	271

Zum Geleit

Vom 28. bis 30. Juni 2002 besuchte ich eine Tagung über den ersten Sinologen an der Universität Frankfurt, Richard Wilhelm, die von Klaus Hirsch an der Evangelischen Akademie in Bad Boll in Zusammenarbeit mit dem Kollegen Thomas Heberer (Institut für Ostasienwissenschaften, Universität Duisburg) veranstaltet wurde. Diese Tagung, deren Beiträge unter dem Titel *Richard Wilhelm – Botschafter zweier Welten: Sinologie und Missionar zwischen China und Europa* (hrsg. von Klaus Hirsch, Frankfurt am Main: IKO Verlag 2003) publiziert wurden, brachte eine Reihe von Kollegen zusammen, die ein neues Interesse an Richard Wilhelm verbanden, dessen Person und Wirken in aktuellen Forschungen zur Geschichte der Sinologie und chinesisch-westlichen Inter- bzw. Transkulturalität eine wichtige Rolle spielen. In der Abschlusdiskussion äußerten alle Teilnehmer den Wunsch nach einer Fortsetzung, und spontan erklärte ich, daß ich eine solche Veranstaltung gerne an der Universität Frankfurt veranstalten würde.

Die Gelegenheit dazu zeichnete sich bald ab, als nämlich die Vorbereitungen für die 90-Jahr-Feier der 1914 gegründeten Johann Wolfgang Goethe-Universität begannen. Die Sinologie beteiligte sich mit dem internationalen Symposium „90 Jahre Universität Frankfurt 2004: Chinaforschung – Chinabilder – Chinabezüge“ am 8. und 9. Juli 2004. Es beschäftigte sich u.a. mit Chinabildern, die von Missionaren und später Wissenschaftlern geprägt wurden, und deren wechselseitigen Einflüssen in China und im Westen seit dem frühen 20. Jahrhundert bis in die neuere Zeit. Ausgangspunkt und Schwerpunkt war Richard Wilhelm (1873-1930), der ab 1924 an der Universität lehrte und 1925 das China-Institut gründete, das später als Seminar für Chinaforschung in die Universität integriert wurde. Ausgehend von Wilhelms Tätigkeiten, Kontakten und intellektuellen Netzwerken wurden China-Bezüge anderer Wissenschaftler der Frankfurter Universität thematisiert: Dazu gehörten der Theologe Martin Buber, der Sozialhistoriker Karl August Wittfogel und der Sozialphilosoph Jürgen Habermas.

haben sich gewisse Hoffnungen auf Wiederherstellung gewisser Verhältnisse (wie vor März 1945) an gewisser Stelle als verfehlt erwiesen.»⁵¹

«Mit dem 1. Okt. 48 bin ich als letzter vom <lebenden Inventar> des China-Instituts auch entlassen worden. Seit 1. Nov. 48 habe ich dann aber von der Stadt Ffm einen anderen Posten am dortigen Orient-Institut bekommen, wo ich bislang vorzugsweise mit Registraturarbeiten beschäftigt bin.

Daß Prof. Rousselle vor etwa zwei Monaten 59-jährig gestorben ist, werden Sie wohl schon wissen. Im vorigen Jahr war er noch römisch-katholisch geworden (mit welchem Gedanken er sich schon recht lange trug). Bei seiner Beerdigung (in Eschelohe an der Murnau, Oberbayern) sollen sehr viel Geistliche aus der Umgebung und alle Mönche aus Kloster Ettal (Benediktiner) gewesen sein.»⁵²

Damit schließt die Geschichte des China-Instituts. Eine Neugründung, die indes nicht von Dauer war, erfolgte Jahre später durch Prof. Chang Tsung-tung.

⁵¹ Unkrig an H. Franke, 14.2.1949.

⁵² Unkrig an Findeisen, 5.8. 1949.

Akademische Arbeit und Asienkult: Wilhelm und Rousselle als Vermittler asiatischer Religion

Lisette Gebhardt

1. Der Asienwissenschaftler als Weltanschauungs- und Mystiklieferant

Die „erste Frau in einem Zen-Kloster“, die heute noch durch ihre Publikation „Der Meister, die Mönche und ich“ (1966) bekannte Künstlerin Gerta Ital (1904-1988; zu Ital: Gebhardt, 2005), erzählt von ihrem Weg zum *satori* („Erleuchtung“), der für sie mit dem Studium der Übersetzungen und Auslegungen ostasiatischer Texte durch westliche Asienwissenschaftler beginnt. Ital schreibt: „Wieder später lernte ich durch Erwin Rousselle, Professor für Sinologie an der Universität Frankfurt am Main, der als Nachfolger von Richard Wilhelm zugleich Direktor des China-Institutes war, (das mit allen seinen unschätzbaren Kostbarkeiten gegen Ende des Zweiten Weltkriegs völlig vernichtet wurde), den chinesischen Yoga kennen. Richard Wilhelm hat in seinem mit einem Geleitwort von C.G. Jung versehenen Buch „Das Geheimnis der goldenen Blüte“ diesen wirklich geheimnisumwitterten Heilsweg aus dem chinesischen Urtext übertragen, aber das Werk als Ganzes ist derart verschlüsselt, dass niemand praktisch etwas damit anfangen kann. Die alten Meister schrieben ihre Aufzeichnungen schließlich nur für ihre Schüler und Nachfolger in der heiligen Wissenschaft und nicht für die Masse. Rousselle, der, ebenso wie früher Richard Wilhelm, viele Jahre in China gelebt und in den dortigen Klöstern bei Zen-Meistern seine entscheidenden Erlebnisse gehabt hatte, sprach auf einer der alljährlich in Ascona stattfindenden Eranos-Tagungen andeutungsweise über diesen Yoga, den ich dann später auszuüben begann. Es ist ein sehr schwerer Yoga, der schließlich durch den Atem gemeistert wird und als Ziel das Aufblühen der inneren „Goldenen Blüte“ hat, also die geistige Wiedergeburt. Zu diesem Yoga waren in China Frauen, auch Nonnen, nicht zugelassen, und Professor Rousselle behauptete oft scherzend, dass ich das

erste weibliche Wesen sei, das diesen Yoga praktiziert habe“ (Ital, 2000, S. 25).

Gerta Itals Äußerungen führen ins Zentrum der Themenstellung: Die Asienforschung, hier vertreten durch die Frankfurter Professoren Richard Wilhelm (1873-1930) und Erwin Rousselle (1890-1949), bediente im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts den religiös aufgeladenen Asienkult bestimmter Kreise. Welche Elemente der Asiensicht von Rousselle und auch Wilhelm, die im folgenden im Kontext der Vermittlung eines viele Dekaden lang Gültigkeit beanspruchenden Bildes von „fernöstlicher Weisheit“ und „asiatischer Spiritualität“ betrachtet werden, waren es, die die Rezipienten offenbar fesselten? Oder aus einem anderen Blickwinkel: Inwiefern kamen die beiden Asienforscher den Bedürfnissen ihrer Leserschaft entgegen? Inwiefern entsprechen Wilhelms und Rousselles Adaptionen asiatischer Religiosität einer zeittypischen Signatur? Wie verstanden die beiden Asienwissenschaftler ihre Forschungen? Wie definierten sie ihre Beziehungen zum Forschungsobjekt Asien?

Asien, so lässt es sich Itals Zitat entnehmen, stellt in der Interpretation Rousselles in erster Linie eine ‚spirituelle‘ Konstante dar. Die Wahrnehmung eines geistigen Asien, Artikulationen in Bezug auf eine so genannte asiatische Weisheit oder ostasiatische Mystik sowie die Schwerpunktsetzung innerhalb asienwissenschaftlicher Forschungen auf asiatische Religionen und Philosophie entspringt zeitgenössischen Gegebenheiten. Zum einen führt man die Linie der klassisch-philologisch ausgerichteten Orientalistik weiter, zum anderen kann man für die Dekaden vor und nach 1900 ein - damals schon von informierten Diskussionsbeiträgen skeptisch beurteiltes - weltanschaulich-religiöses Klima (zeitgenössische Kommentare: „transzendente Obdachlosigkeit“/Lukács, 1914; „Himmel-Fimmel“/Hugo Efferoth, 1923; „verknappte Religionen“/C.C. Bry, 1924; rückblickend kritisch der Soziologe Theodor Geiger: „Harakiri des Intellekts vor dem weihrauchumwölkten Altar eines unbekanntes Gottes“, 1960) konstatieren. In dieser Zeit manifestierte sich nach dem Historiker Thomas Nipperdey eine „vagierende Religiosität“ (1988). Die Rezeption asiatischer religiöser

Lehren und Praktiken, die häufig schwärmerisch aufgeladene Hinwendung zur ‚asiatischen Spiritualität‘, stellt in diesem Umfeld ein beachtenswertes Phänomen dar, ein Phänomen, das in den gegenwärtigen Asienwissenschaften im Sinne einer fachgeschichtlichen Sichtung der eigenen Beiträge zur westlichen Rezeption asiatischer Religionen noch wenig beachtet wurde.

Kenntnisse über die Religionen Asiens waren im Europa des 19. Jahrhunderts zunächst bruchstückhaft, obschon seit dem 17. Jahrhundert Missions- und Reiseberichte Neugier geweckt hatten. Philologische Studien und die Kompilierung von Texten durch französische, englische und deutsche Orientalisten ermöglichten ab 1820 einen tieferen Einblick in die Materie; erwähnenswert ist etwa der aus Dessau stammende und in Oxford wirkende Religionsphilosoph Friedrich Max Müller (1823-1900), der die Reihe *The Sacred Books of the East*, 1878-1894 (50 Bde.) herausgab. Einen kleinen Asienboom verursachten erstmalig die buddhistischen Adaptionen Schopenhauers, die um 1855 in bürgerlich-akademischen Kreisen Interesse an philosophisch-ethischen Aussagen der buddhistischen Lehre hervorriefen. Mit der Gründung der Theosophischen Gesellschaft 1875 in New York sowie den 1884 und 1887 ins Leben gerufenen Zweigstellen in Deutschland und Österreich, verstärkte sich die Popularität des Buddhismus und anderer östlicher Lehren und Praktiken im Westen (vgl. Baumann, 1998). Eine weitere, in der Forschung unterschiedlich gewichtete, internationale Station war das Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago.

Eine wissenschaftliche Aufschlüsselung der Rezeption asiatischer Religionen um 1900 bedeutet die Synthese eines komplexen ideengeschichtlich-literarischen und religionshistorischen Kontexts, eine Spurensuche moderner deutscher Anfänge des philosophisch-theologisch auf akademischer Ebene vermittelten Buddhismus (Heiler, Deussen), Zen-Buddhismus (Otto), Taoismus (Buber, Wilhelm), die eine Analyse literarisch-künstlerischer Transformationen asiatischer Religionen - oder dem zeittypischen Verständnis nach als Religion imaginiertes Denksysteme - in eine zeittypische von spezifisch westlichen Gegebenheiten geprägte Religiosität sowie eine

Sichtung der verschiedenen lebensreformerisch oder okkult verstandenen Yoga- und Meditationspraktiken miteinschließt. Gelungene Versuche der Zusammenschau und Kategorisierung der deutschen/westlichen Auseinandersetzung mit asiatischen Lehren und Praktiken liegen seit den 1980er Jahren vor. Zu nennen sind Frank Usarskis kleine Tabelle zur „phasenspezifischen Aufbereitung der Rezeptionsgeschichte asiatischer Religiosität in Deutschland“ (Usarski, 1989, S. 77) und Ulrich Linses Aufsatz „Asien als Alternative? Die Alternativkulturen der Weimarer Zeit: Reform des Lebens durch Rückwendung zu asiatischer Religiosität“ (Linse, 1991), in dem der Verfasser die mannigfachen Rezeptionskontexte asiatischer Religiosität vom philologisch-akademischen Textstudium bis hin zur Umsetzung der Lehren in so genannten alternativkulturellen Praktiken beleuchtet; als weitere für diesen Kontext relevante religionshistorisch-ideengeschichtlich angelegte Arbeiten sind Bochinger (1995) und Hakl (2001) zu erwähnen, die wie Linse über den oft vorrangig behandelten Buddhismus (hierzu King, 1999) hinaus ein breiteres Umfeld abdecken.

Die Tradition der romantisierenden Buddhisten sowie die der mystisch-elitären (um 1915; „im Milieu der bürgerlichen Jugendbewegung“, Linse, 1991, S. 330) und die der sozialreformerisch-anarchistischen Taoisten (um 1920; Vertreter sind Döblin, Ehrenstein; siehe Schuster, 1977) brachte die für die westliche Ideengeschichte so bemerkenswerte Position der Zivilisationskritik *via* asiatischer Religion hervor. Buddhismus, später auch Taoismus und Zen (als japanische, asketisch-elitäre Variante des Buddhismus) dienten als Mittel der Kritik an der Gegenwart, als Anstoß zur Neubestimmung, als Maßlatte geistiger Größe. Mit Hilfe der religiösen Überlieferungen des „Alten Orients“ und „Asiens“, in denen man eine ursprüngliche, dogmenfreie und lebensbezogene Religiosität entdecken wollte, erhofften sich vor allem intellektuelle Gruppierungen um 1900 eine Regeneration europäischer Geistigkeit, eine deutsche Renaissance, die Massengesellschaft, Maschinenzivilisation und die Niedergeschlagenheit angesichts von Krisenerfahrungen überwinden würde. Diese Einschätzung des Rezeptionshintergrunds teilen fast alle Verfasser einschlägiger Analysen; speziell für den Taoismus Walf (2001), auch Pohl (1999) versucht eine Bestandsaufnahme.

Hervorzuheben ist, wie bereits herausgestellt, der Praxiskontext: Asiatische Religionen wurden nicht nur als Texte rezipiert, sondern als Unterweisungen für das geistige Leben *und* die praktische Lebensführung gesehen. Seit dem 19. Jahrhundert war es, so der Buddhismus-Rezeptionsforscher Baumann, ein weit verbreiteter Ansatz des Bildungsbürgertums, aus der Religionsgeschichte Kenntnisse zur Gestaltung des Lebens gewinnen zu wollen. Nicht selten nahmen auch die Religionsforscher die von ihnen behandelten Religionen für sich in Lehre und Praxis an (vgl. Baumann, 1998, S. 513-519). Ein früher bekennender Buddhist war zum Beispiel der einflussreiche Wiener Indologe Dr. Karl Eugen Neumann (1865-1915).

Das Bild der asiatischen Religionen ist in der breiten Öffentlichkeit und selbst in asienwissenschaftlichen Kreisen noch heute mit zahlreichen Missverständnissen und Fehleinschätzungen behaftet, die sich in der Tat zu einem großen Teil auf die Persistenz zeittypischer Bewertungen asiatischer Religionen um 1900 zurückführen lassen. Erst in aktuelleren Analysen ist man im Zuge einer Revision der Geschichte der allgemeinen (westlichen) Religionswissenschaft (Kippenberg, 1997; Michaels, 1997), die die epochentypischen Vorgaben der Darstellung dessen, was man unter Religion verstehen wollte, durch die zeitgenössische Religionsforschung eruiert (etwa die Betonung des Erlebnishaften/der religiösen Erfahrung/Religion als anthropologisches Grundbedürfnis = Rudolph Otto), auf diesen Sachverhalt aufmerksam geworden. Eine Geschichte der westlichen Forschung zu chinesischen und japanischen Religionen (in verschiedenen Disziplinen) sowie die Spezialgeschichte der asienwissenschaftlichen Forschung zu diesem Gebiet fehlen jedoch.

Bei dem Versuch die Positionen Wilhelms und Rousselles im Hinblick auf ihre Interpretation asiatischer Religion einzuschätzen hilft deshalb zunächst der Blick auf Erkenntnisse der Geschichts- (Nipperdey, 1988; Linse, 1991) und Religionswissenschaft (Usarski, 1989, Bochinger, 1995), der Literaturgeschichte (Hsia, 1974, 1985; Schuster, 1977, Günther, 1988), ergänzt durch Beobachtungen der Verlags- (Diederichs: Ulbricht/Werner 1999) und Intellektuellengeschichte (Kippenberg, 1989; hier der Hinweis auf Max

Webers einschlägiges Deutungsschema zur „asiatischen Intellektuellenweltflucht“, S. 201). Zusätzlich sind auf philologisch-ideengeschichtlicher oder zur Basis erstellte historische Betrachtungen der europäischen Reform- und Esoterikbewegung (Baumann, 1998, Haki, 2001) und der westlichen Buddhismusrezeption (Baumann 1995, Hecker, 1997; Zotz, 2000) heranzuziehen. Neben Frank Usarskis religionssoziologischen Anmerkungen zum „Buddhismus als Bildungsprivileg“ (1989) liefert der bereits erwähnte Historiker Ulrich Linse 1991 eine erste analytische Beschreibung der religionsbezogenen Asienrezeption in Deutschland um 1900. Linse betont hier ebenfalls die Rolle der akademischen Asienmittler. Er schreibt den universitär-institutionalisierten „orientalischen Sprach- und Religionswissenschaften“ eine indirekt „religionsstiftende Rolle“ zu (Linse, 1991, S. 326), wobei die im asienwissenschaftlichen Kontext eher ungewöhnliche Setzung „orientalische Sprach- und Religionswissenschaften“ den Fremdblick des Historikers verrät, der zugleich die den Vorlieben der Zeit folgenden Schwerpunktsetzungen früherer asienwissenschaftlicher Arbeit offenlegt.

Um es noch einmal zu verdeutlichen: Das Gedankengebäude „asiatische Spiritualität“/„asiatische Mystik“/„fernöstliche Weisheit“, das uns heute noch vertraut und plausibel erscheinen mag, ist eine ideengeschichtlich zu markierende Projektion, geschaffen von Theologen - Religionswissenschaftlern mit Asienbezug und von Asienwissenschaftlern mit religionsbezogenem Forschungsschwerpunkt, nicht selten mit eigenen religiösen Neigungen, von Künstlern (literarische Buddhisten/Taoisten/Zennisten), Intellektuellen und ihren Verlegern.

Richard Wilhelm und Erwin Rousselle zählen demnach in eine Reihe deutscher Asienforscher, die innerhalb bestimmter zeitlich bedingter Konstellationen die Nobilitierung Asiens und die - damit eng verknüpfte - Mystifizierung asiatischer Religiosität, Geistigkeit und Lebensbewältigungsfähigkeiten beförderten. Dass beide mit ihren Publikationen und ihren Beiträgen zu einschlägigen intellektuellen Foren, zu Weltanschauungs- und Mystiklieferanten für Generationen eines asienschwärmerischen Bildungsbürgertums (zur zeitgeschichtlichen Befindlichkeit des durch Technik und Politik

„entmachteten Bildungsbürgertums“ siehe etwa Vondung, 1988) gerieten, vertreten durch die eingangs zitierte Gerta Ital, ist mit ihrem Hintergrund und dem Zeitgeist zu erklären.

2. Wilhelm und Rousselles asiatische Religion

2.1 Richard Wilhelm

Mittler zwischen Ost und West

Richard Wilhelm (1873-1930) begann 1891 ein Theologiestudium in Tübingen. Im Dienst der Ostasienmission verbrachte er lange Jahre in China. Von 1910 bis 1930 arbeitete er an der deutschen Übersetzung und Herausgabe der bei Diederichs publizierten achtbändigen Werksammlung „Religion und Philosophie Chinas“. 1924 wurde er auf einen neu gegründeten Stiftungslehrstuhl für chinesische Geschichte und Philosophie nach Frankfurt am Main berufen. Einer breiteren Öffentlichkeit empfahl sich Wilhelm durch seine Übersetzung des *Tao te king*, die 1911 im Diederichs Verlag erschien. Ebenfalls in Diederichs „Gelber Reihe“ erschien der Band „Geheimnis der Goldenen Blüte“. Vor allem durch die bemerkenswerte Interaktion des Chinakundigen Wilhelm mit dem Erforscher des kollektiven Unbewußten und Kontemporanitätsmagier, C.G. Jung, wurde das Buch zu einem bemerkenswerten Zeitdokument europäischer Asienrezeption: Der modernistische Gestus der Psychoanalyse verband sich mit der altasiatischen Gebärde, um einen philologisch-therapeutischen elitären Okkultismus zu artikulieren, der sich auch noch im Denken der eingangs zitierten Gerta Ital, einer Pionierin weiblicher Spiritualitätssuche, widerspiegelt.

Wilhelm, den die deutsche Sinologie als Übersetzer von „ewigen Werten“ zurückhaltend bewertet (vgl. Kubin, 2003, S. 321), gilt weithin als *der* Botschafter eines geistigen China (Bauer, 1973, S. 7; siehe auch Schuster, 1977, S. 54) im Europa des frühen 20. Jahrhunderts. Sein Verdienst ist es, sich für die Revidierung des negativen Chinabildes seiner Wirkungsepoche, das im Zeichen der „Gelben Gefahr“ stand, eingesetzt zu haben. Vom ge-

genwärtigen Standpunkt aus, wird man dem Kommentar, Wilhelms Übertragungen seien „gewissenhaft und schön“ gewesen (Hsia, 1985, S. 387), kritischer gegenüber. Ulf Diederichs schreibt bereits in seinem Nachwort zur Neuausgabe der „Goldenen Blüte“, beide Gelehrte, Wilhelm und Jung, hätten es in Kauf genommen, durch das Hinzufügen des Wortes „Geheimnis“ im Titel etwas Unscharfes und Mystifizierendes heraufzubeschwören (Diederichs, 1987, S. 164). Der Sinologe Bauer erwähnt diesen Umstand, der den Vermittlungskontext des Taoismus im Westen entscheidend prägte, wenn er die Häufigkeit der Worte „merkwürdig, Geheimnis, Urgrund“ feststellt und kommentiert, dadurch „verdämmerten viele Aussagen an ihren Rändern im Unsagbaren“ (Bauer, 1973, S. 32; Diederichs, 1987, S. 172).

Der Kirchenhistoriker und Taoismusforscher Knut Walf verweist darauf, dass Wilhelms Herkunft als protestantischer Theologe ihn trotz seines unbestrittenen Verständnisses für die chinesische Literatur und Philosophie veranlasst hätte, „nicht wenige Begriffe der chinesischen Gedankenwelt mit christlichen oder zumindest mit dem Christlichen eng verbundenen Begriffen ins Deutsche zu übertragen“. Der Verfasser hält fest, Wilhelm habe „Dao nach dem Faustmonolog am Osterabend als ‚Sinn‘ und De nach dem Johannesevangelium als ‚Leben‘“ erklärt. Zu Recht subsumiert Walf, die Rezeption taoistischer Texte sei im Westen durch Theologen und deren zeitspezifisch gefärbte Sicht von Religion geprägt worden (Walf, 2001, S. 7). „Asiatische Religion“ im Falle Wilhelms, war in erster Linie Taoismus, wobei Wilhelm als Herausgeber und Übersetzer der zehnbändigen Reihe „Die Religion und Philosophie Chinas“ auch andere Lehren behandelt, so die Konfuzianer, die er unter „Philosophie“ fasst; die ersten vier Bände der Reihe widmen sich demnach der „klassischen Philosophie“, zwei dem späteren, „kritischen Konfuzianismus“. Vier Bücher handeln von „Taoismus und Sekten“: Band 7 „Tao Te King“ (unter dem Motto „Sinn und Leben“), Band 8 „Monistische Entwicklungslehre und skeptischer Mystizismus“, Band 9 „Mythologisch-alechemistische Religion“ und Band 10 „Apokryphen. Geheimsekten“. Zwar rückt Wilhelm den von ihm erforschten Taoismus in den Nähe von „Sekten“, nimmt ihn jedoch in Abgrenzung zur konfuziani-

schen Philosophie (bestimmt durch die Paradigmen Menschenliebe und Moral) als die eigentliche „Religion“ Chinas wahr, eine Religion mit „mystischen“, „alechemistischen“ und eben „geheimen“ Zügen. Wilhelms Interesse an so genannten Geheimlehren, Mystik, Okkultismus, am Prophetentum, an den „Tiefen des Unbewussten“ echart die Diskussionslage der Zeit, eine Diskussion, die Wilhelm selbst metakritisch als Weg der Verinnerlichung bezeichnet, der sich gegen die „Mechanisierung“ richte (Wilhelm, 1925, S. 562).

Wilhelms geistiges Asien als orientalistisches Leitbild

Die „mystische“, „okkulte“ Seite Chinas begeisterte Hesse, einen der berühmtesten literarischen Orientalisten. Hesse, der von einer Indien-Rezeption zur China-Rezeption überging, bezeichnet 1927 Richard Wilhelms Übersetzungen der chinesischen Klassiker als „eins der wichtigsten Ereignisse im jetzigen deutschen Geistesleben“ (zit. nach Schuster, 1977, S. 54). Hesse ist es auch, der den europäischen „Aufbruch“ nach Asien als „Sehnsucht Europas nach der seelischen Kultur des alten Ostens“ formuliert und mit folgenden Zeilen den Ton der europäischen Asiensehnsucht nach der Jahrhundertwende wiedergibt: „Und Asien war nicht ein Weltteil, sondern ein ganz bestimmter, doch geheimnisvoller Ort, irgendwo zwischen Indien und China. Von dort waren Völker und ihre Lehren und Religionen ausgegangen, dort waren die Wurzeln alles Menschenwesens und die dunkle Quelle alles Lebens, dort standen die Bilder der Götter und die Tafeln der Gesetze“ (zit. nach Schuster, 1977, S. 5).

Wilhelm fertigte seine Übersetzungen chinesischer Denker für den 1896 in Jena gegründeten Diederichs Verlag an. Max Weber bezeichnet den Verlag 1917 als „Warenhaus für Weltanschauungen“. Diederichs kulturmissionarische Zielsetzung sowie Persönlichkeit und Sendungsbewusstsein seines Gründers Eugen Diederichs sind unverzichtbarer Teil der Bestandsaufnahmen der religiösen Signatur der Moderne (Ulbricht, 1996, 1998, S. 65; 1999). Das Verlagsprogramm bediente Kulturkritik und Selbstnobilite-

rungsbestrebungen des deutschen Bürgertums. Der Verleger Diederichs sah die Krise der modernen Gesellschaft vor allem als Religionskrise (Kippenberg, 1997, S. 245) und plädierte für eine „lebendige Religion“, eine neue Religiosität, die das Christentum abzulösen habe. „Mystik“ wurde als Gegenkonzept zur Moderne implementiert. Die Reihe *Die religiösen Stimmen der Völker* (geleitet von Walter F. Otto) sollte wie die *Gelbe Reihe* zu einem neuen religiösen Bewusstsein beitragen, das der neue Mensch der besseren Zukunft individuell zu entwickeln habe: „Allen, die ihren Weg auf eigene Weise gehen wollen, die ein Bedürfnis nach Religion und Schönheit der Seele ohne Dogmenauslegung und pedantische Gelehrsamkeit haben, liefert der Verlag seinen soeben erschienenen Katalog ‚Zur Kultur der Seele‘“ (Ulbricht, 1996, S. 111) - ein Verlagsprogramm, zu dem Wilhelm die chinesische Dimension beitrug.

Während Wilhelm die Selbstbestätigung als Kulturmittler und auch ökonomische Vorteile durch seine Verbindung mit dem Diederichs Verlag gewann, nahm er als Figur des intellektuellen Lebens seiner Zeit an wichtigen Diskussionsforen teil, an Keyserlings „Schule der Weisheit“ und am Eranos-Kreis. Die „Schule der Weisheit“ wurde von dem damals und heute nicht unumstrittenen Kulturphilosophen Hermann Graf Keyserling (1880-1946) am 23. November 1920 in Darmstadt gegründet. Der Graf vertrat den Standpunkt einer Synthese von Ost und West, die eine neue Seelenkultur hervorbringen würde und einen neuen weisen Menschheitsführer, den man sich als mit fernöstlicher Tiefenkraft aufgerüsteten Vertreter einer deutschen Geistesaristokratie vorzustellen hat. Der Philosoph und Reiseliteraturschriftsteller sprach an seiner Schule über indische und chinesische sowie über antike und moderne Weisheit und veranstaltete bis 1930 zehn Tagungen, auf denen bekannte Vertreter des intellektuellen Lebens auftraten. 1921 empfing Keyserling den bekannten indischen Dichterphilosophen Tagore und veranstaltete eine Tagore-Woche, die Rousselle begeistert kommentierte, so begeistert, dass ihm der Übersetzer und Schriftsteller Martin Kämpchen nicht zu unrecht einen „dick aufgetragenen Orientalismus mit sämtlichen Klischees eines östlichen Messianismus“ vorwirft (Kämpchen,

2000, S. 193). Auf dem Herrgottsberg in der Umgebung von Darmstadt wurde Tagore in einer Weihezeremonie gefeiert.

Keyserling, der seine Asienfahrten im *Reisetagebuch eines Philosophen* dokumentierte, nahm Asien gegenüber aufgrund seiner deutschnationalen Einstellung eine ambivalente Haltung ein: Einerseits besäßen einige asiatische Länder überzeugende Weisheitslehren sowie hervorragende Psycho- und Körpertechniken, andererseits sei der Westen aktiver und geistig bedeutender, eine gängige Dichotomie der Zeit, die auch Wilhelm formulierte - ohne jedoch eine Seite über die andere zu stellen. In den östlichen Lehren und Praktiken sah Keyserling zukunftsweisende Momente für die als unbefriedigend empfundene deutsche Wirklichkeit der Weimarer Republik. Richard Wilhelm, der ebenfalls für die asiatische Tugend der „Selbstbesinnung“ plädierte (Günther, 1988, S. 225), deutete Keyserlings Wirken positiv als das eines „modernen deutschen Propheten“ (Linse, 1991, S. 348).

In der „Schule der Weisheit“ trafen Wilhelm und Rousselle auf C.G. Jung (Hakl, 2001, S. 73-74). Diese Begegnung leitet über zu einem anderen wichtigem Forum der Debatte um eine für die europäische Geistigkeit nützliche west-östliche Synthese führt: Eranos. 1933 musste die Schule Keyserlings schließen. Ein neues Sammelbecken für Mythen- und Religionsforschung entstand mit dem im gleichen Jahr von Olga Fröbe-Kapteyn in Ascona gegründeten Eranos-Kreis, der sich ebenso wie Keyserlings umstrittenes Forum mit östlichen Lehren und Praktiken befasste: „Die Eranos-Tagungen haben sich das Ziel einer Vermittlung zwischen Ost und West gesetzt“ (Fröbe-Kapteyn, 1934, S. 5). Der Zirkel, an dem renommierte Forscher wie Friedrich Heiler (Universität Marburg) und Heinrich Zimmer (Universität Heidelberg) teilnahmen, wies, bedingt durch die Interessen von Olga Fröbe-Kapteyn (es heißt, sie habe zuweilen körperlose Wesenheiten, unter ihnen Richard Wilhelm, um sich gespürt; Hakl, 2001, S. 232), von Anfang an eine esoterisch-okkultistische Note auf. Ziel war es, die Welt der Symbole, Religionen und Philosophien des Ostens auf interdisziplinärer Ebene zu erforschen, um eine „Wiederbelebung der erstarrten abendländischen Geisteswelt“ zu erreichen (Hakl, 2001, S. 155). Im Eranos-Kreis

verdichtete sich die Argumentation um die Findung kollektiver, unbewusster Archetypen und um ihre psychohygienische Funktion als Mittel der Ganzwerdung, die der Psychoanalytiker Carl Gustav Jung (1875-1961) forcierte und ihr in der Zusammenarbeit mit Richard Wilhelm eine altphilologische, asiatisch-interkulturelle Beglaubigung hatte zukommen lassen.

„Lebemeister“ Wilhelm

Wilhelm war nicht nur als philologischer Religionsinterpret tätig, als „Lebemeister“, sondern auch als „Lebemeister“ (für diesen Begriff: Bergler, 1984), der seinen Übersetzungen gegenwärtige Wirkmächtigkeit verleihen wollte. In den 1920er Jahren hielt Wilhelm, der sich als offensichtlich reformerisch denkender Theologe rühmt, als christlicher Missionar nicht erfolgreich gewesen zu sein (Schuster, 1977, S. 145), Vorträge über die chinesische Meditationspraxis, z.B. Mai 1928 im Münchner Kurt Wolff-Saal (Diederichs, 1987, S. 161). Wie später auch Rousselle engagierte er sich in Graf Keyserlings „Schule der Weisheit“ (erstes Treffen mit Keyserling 1912 in Tsingtau (Qingdao); siehe auch Gahlings, 2000, S. 172), vermittelte also das, was der Buddhismus-Rezeptionsforscher Martin Baumann als Charakteristikum bildungsbürgerlicher Asienadaption hervorgehoben hat: lebens-reformerisches Wissen aus „alten Texten“ (Baumann, 1998).

Wilhelms Einfluss auf die asieninteressierten Kreise seiner Zeit, resultierte vor allem aus seiner langjährigen intimen Chinaerfahrung. C. G. Jung bemerkt in seinem Nachruf auf Wilhelm, dieser habe das seltene Glück gehabt, in China einen „Weisen der alten Schule“ kennen gelernt zu haben; dieser alte Meister führte ihn, so Jung, in die „chinesische Yoga-Philosophie“ und die „Psychologie des I Ging“ ein (Jung, 1987, S. 180). Rousselle betont, Richard Wilhelm seien „Geheimnisse“ verkündet worden, die „seinem hohem Niveau zukamen“ (Rousselle, 1987, S. 190) und er habe „getreu der chinesischen Tradition nirgends das, was man in einem chinesischen Geheimbund gelehrt bekommt und was nie gedruckt wird, deutlich niedergeschrieben, sondern darüber tunlichst geschwiegen“ (S.

188). Man kann vermuten, dass die Schilderungen Wilhelms als eines in Geheimlehren initiierten China-Adepten oft mehr über die Intention der Verfasser verrät, als über Wilhelm und seine Erfahrungen hinsichtlich chinesischer Religion. Über die angeblichen geheimen Bruderschaften, in die Wilhelm aufgenommen worden sein soll, über seine Praxis eines chinesischen Yoga, erfährt man indes wenig. Bekannt ist, dass der Missionar in einem Kreis chinesischer Gelehrter verkehrte, die vor der chinesischen Revolution nach Qingdao geflüchtet waren. Wilhelm beschreibt diesen Kreis im Aufsatz „Meine Begegnung mit C.G. Jung in China“ (Wilhelm, 1987, S. 183-184; „ich hatte das große Glück, in dem alten Herrn Lau Nai-süan einen Lehrer zu finden, in dem der konfuzianische Geist von seiner besten Seite lebendig war“) sowie im Band „Die Seele Chinas“ (1926) relativ unspektakulär. „Die Alten in Tsingtau“ (Kapitel 11) sind eine Gruppe gebildeter Beamter, Unternehmer und Freigeister, im wesentlichen konservativ („erkonservativ“: Bauer, 1973, S. 15) ausgerichtet; Kubin hält fest, Wilhelms literarischer Salon („Konfuzius-Gesellschaft“) habe dazu beigetragen, konservatives chinesisches Gedankengut zu bewahren und dieses deutschen Intellektuellen-gruppierungen zur Verfügung zu stellen (Kubin, 2003, S. 320). „Taoistische Geheimlehren“, wie Wilhelm sie selbst nennt, bespricht er mit einem „Unterrichtskommissar“ (S. 105), doch auch hier erfahren wir weiter nichts Spannendes. Einzig der präkognitive Traum, in dem Wilhelm die Ankunft seines Lehrers Lao voraussieht, der ihm helfen wird, das I Ging zu übertragen, weist in seiner Schilderung zeittypische okkultistische Züge auf. Im Aufsatz „Tod und Erneuerung“ (1929/1930) äußert sich Wilhelm zu Meditationspraktiken, denen in China lebensverlängernde Wirkung zugeschrieben wird; er identifiziert, hier wiederum eher distanziert, „psychische Techniken“ (Wilhelm, 1973, S. 132).

Es ist vor allem Rousselle, der wiederholt, Wilhelm sei ein taoistisch Initiierter, dem er nachfolge: „Es war mir vergönnt, wie Richard Wilhelm, und durch dessen Einführung, Mitglied einer taoistischen Studiengesellschaft zu werden und in ihren inneren Kreis Aufnahme zu erlangen“ (Rousselle, 1934, S. 139). Rousselle betont, Wilhelm habe dem Kodex gemäß über die Mysterien geschwiegen. Er heißt die Haltung, die er Wilhelm unterstellt,

gut: „Und vielleicht ist es auch so das Beste. Schließlich ist die Beschäftigung mit diesen Dingen eine Sache höchstverfeinerter Seelenführung des Schülers durch den Meister, in der uns das Metapsychische psychologisch fassbar entgegentritt“ (Rousselle, 1987, S. 188). Wenn Rousselle anmerkt, Wilhelm habe die „Störungen“ und „ihre Auflösungen“ erfahren (Rousselle, 1934, S. 139), die bei der taoistischen Meditationspraxis eintreten, suggeriert er, Wilhelm sei ein taoistischer Meister. Diese Darstellung widerspricht Wilhelms eigenen, differenzierteren Anmerkungen zu zeitgenössischen religiösen Strömungen in China. Wilhelm legt in seiner Einführung zu den „Schulprinzipien der Goldenen Blüte“ offen, dass der chinesische Neudruck der von ihm übertragenen Schrift einem „Neuerwachen religiöser Strömungen anlässlich der Not der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse“ zuzuschreiben sei. Eine Reihe von Geheimsekten habe sich gebildet, „deren Bestreben es ist, in praktischer Übung der Geheimüberlieferungen aus alter Zeit einen Seelenzustand zu erreichen, der über alle Misere des Lebens hinausführt“; man wende einerseits die Planchette an, andererseits praktiziere man Yoga, um auf „gewisse vegetativ-animalische Lebensprozesse“ im endokrinen System Einfluss zu nehmen (Wilhelm, 1987, S. 66-67; es wäre interessant Wilhelms und Rousselles medizinischem Verständnis östlicher Praktiken auf den Grund zu gehen; allgemein zur westlichen Rezeption chinesischer Medizin siehe Unschuld, 1997). Wilhelm sucht hier zu Recht nach sozioökonomischen und psychologischen Erklärungen für die Popularität der „Geheimsekten“. Deren Anliegen teilt er nicht, wenn es sich um allzu naive Okkultismen handelt, mit einiger Sympathie betrachtet er jedoch das Denken intellektueller Mystikapologen, Einheitssucher und Zukunftsvisionäre, schließt er sich dann auch ähnlich gestimmten europäischen Gruppierungen an. In „Die Seele Chinas“ spricht Wilhelm ebenso von „Okkultismus und religiösen Strömungen“ (17. Kapitel), wobei er den von ihm in bestimmten chinesischen Kreisen beobachteten Okkultismus als Reaktion auf Verunsicherung und Frustration einordnet, sich in der Hauptsache aber mit Beispielen von gängigem Geister- und „Aberglauben“ befasst.

Das im Westen rezipierte Chinabild Wilhelms war ein ‚geheimes‘ Reich des Inneren, das ein reiches Wissen um verborgene Seelenschichten, um die Möglichkeiten des Unterbewussten, beherbergte. Das der chinesischen Kultur eingegebene und durch ihre „Kulturschöpfer“ dargebotene Potential sollte dazu beitragen dem geistigen Deutschland neue Wege zu weisen, sollte west-östlich ausbalancierte „Zukunftseuropäer“ hervorzubringen, wie sie auch Keyserling visionierte. Für Hesse stellte Wilhelm das Bild eines Idealtypus dar, der Ost und West zu vereinen verstand, und „die auf Dauer notwendige Synthese zwischen asiatischem und abendländischem Wesen nicht nur in Gedanken, sondern auch in Tat und Leben vollzogen“ habe (Schuster, 1977, S. 226).

2.2 Erwin Rousselle

Rousselles wissenschaftliche Basis und die praktizierte Religion

Rousselles Forschungsausrichtung lässt sich an der Denomination seiner akademischen Berufungen, bzw. anhand der Studienschwerpunkte ablesen. Hartmut Walravens gibt in seinem Beitrag zu Rousselle an, der Gelehrte sei Religionswissenschaftler gewesen, der sich ganz dem Studium der chinesischen Religionen gewidmet habe. Der Verfasser kommentiert seine Kompilation von Werktiteln des Frankfurter Chinakundlers mit der Feststellung, Rousselle sei immer wieder neu verlegt worden, was zeige, dass sein Werk bis heute nicht veraltet sei (Walravens, 1993, S. 283). Jedoch bestätigen allein die Titel der Aufsätze und Bücher Rousselles Vermutungen hinsichtlich seiner Auffassung des chinesischen Religiösen, die der zeitgenössischen Denkfigur „asiatische angewandte Mystik“ verpflichtet ist. Vom „Mysterium der Wandlung“ ist die Rede, vom „priesterlichen Menschen“ (erschieden in *Der Leuchter* 1923), von „Typen der Meditation in China“, von „Seelischer Führung im lebenden Taoismus“ (*Eranos Jahrbuch*, 1933). Tatsächlich ist Rousselle in seinen Studien ursprünglich theologisch und religionsphilosophisch ausgerichtet, die *venia* von 1923 lautet auf „Vergleichende Philosophie des Morgen- und Abendlandes“; 1930 Änderung

der *venia* auf „Philosophie und Soziologie Asiens“; ein Lehrauftrag wurde 1931 für Sinologie und Buddhologie erteilt. Rousselle betrieb gegenwärtigem Verständnis nach vergleichende Religionsphilosophie. Vor diesem Hintergrund ist es nachvollziehbar, dass er die von ihm betrachteten Religionen nicht als in der sozialen Realität gelebte Lehren und Praktiken wahrnahm, sondern als Texte, die 'ewige Wahrheiten' enthielten

Erwin Rousselle zeichnet sich durch eine im Vergleich zum Theologen und Kirchenvertreter Wilhelm auffälligere ‚spirituelle Karriere‘ aus. Zu Kriegsende gibt Rousselle in seiner amtlichen Selbstdarstellung anlässlich des Ersuchens um Rehabilitation und Wiederezulassung zum Universitätsdozenten an, Hochgradfreimaurer („Schwedischer Ritus“) gewesen zu sein (Walravens, 1993, S. 296). Seine Amtsenthebung steht offensichtlich in Zusammenhang mit dem Freimaurerengagement; Freimaurer wurden 1936 durch Runderlasse des Reichs- und Preußischen Minister des Inneren verboten, 1941 erfolgte ein weiter gefasstes Verbot der Erörterung okkulten Themen (Miers, 1993, S. 226-227). Rousselles Freimaurertum, die zeitgeschichtliche Signatur der Texte und seine enge Verbindung zur „Schule der Weisheit“ des Grafen Keyserling bleiben bei Walravens ohne weiterführende Hinweise. Neuere Aufsätze, die Keyserlings Verhältnis zu Asien nachzuzeichnen versuchen, sprechen davon, dass Rousselle als einziger Lehrender fest bei der Schule angestellt und dort mit der Durchführung von „Exerzitionen“ beauftragt worden sei (Gahlings, 2000, S. 172-173) sowie dass Rousselle „Wege westlicher und östlicher Mystik, Askese und Psychologie“ präsentiert sowie Übungen zu „Konzentration, Meditation und Bewegung“ angeleitete habe (Panesar, 2000, S. 80). Auf der ersten Eranos-Tagung, die dem Thema „Yoga und Meditation im Osten und im Westen“ gewidmet war, hielt Rousselle den Vortrag „Seelische Führung im lebenden Taoismus“ (Hakl, 2001, S. 106). Rousselle wirkte auch an den von dem Theologen und Indieninteressierten Religionsphänomenologen Friedrich Heiler (von Fröbe-Kapteyn genannt „Professor Krishna“) veranstalteten Eranos-Exerzitionen als „Ministrant“ mit, wie Rudolph Otto schreibt (S. 108).

„Taoistisches Charisma“

In seinem Beitrag zum *Eranos-Jahrbuch* 1933 entschuldigt Rousselle das Versäumnis der damaligen Sinologie, sich noch nicht ausreichend mit dem Taoismus befasst zu haben mit dem Umstand, dass diese nur mit Schwierigkeit Kenntnisse des „lebendigen Taoismus“ erlangen könne (Rousselle, 1934, S. 137). Während der Verfasser dem taoistischen Typus, der sich oft hinter dem Konfuzianismus verborgen gehalten habe, „überragende Züge“ bescheinigt, betont er, wie wichtig es sei, „jahrelange Aufenthalte in China absolviert“ und Aufnahme in die „vertrauten Kreise“ erlangt zu haben, die das „geistige Erbe des Taoismus“ hüteten. Den wahren Taoismus finde man, so Rousselle nicht in alten konfuzianischen Bünden und nicht in den erstarrten taoistischen Klöstern, sondern besser bei „einzelnen taoistischen Gelehrten“, am vollkommensten aber in „modernen taoistischen Studiengesellschaften“ oder „Brüderschaften“. Der „rechte Mensch“ könne hier zu einer neuen ganzheitlichen Persönlichkeit werden. Am Anfang seiner Ausführungen verweist Rousselle wieder auf Wilhelms Verschwiegenheit, warnt vor den Gefahren der östlichen Meditation für einen Europäer und bekräftigt, Meditation sei nur etwas für „wesentliche Menschen“, die „noch fähig der Hingabe, der Ehrfurcht und des Ergriffenwerdens sind“ (S. 140).

Die Zielsetzung seiner Taoismus-Studien beschreibt Rousselle mit eigenen Worten als „Eindringen in die taoistische Überlieferung“ durch von Richard Wilhelm vermittelte Mitgliedschaft in einer „taoistischen Bruderschaft“ in Peking. Über diese Vereinigung werden wir in Rousselles Text „Innen ein Heiliger, nach außen ein Souverän“ (1930) weiter nur spärlich informiert. Die Gesellschaft, die, so Rousselle, „Richard Wilhelm als erster Europäer Gelegenheit hatte kennenzulernen, berge in ihrem „inneren Grad-aufbau das ganze wohlgeordnete Erbe der taoistischen Entwicklung und Geheimlehre, geleitet und unterrichtet von einem Großmeister“. Der „Großmeister“, dessen Studienzirkel in Rousselles Wortwahl und Bedeutungszuschreibung mit Freimaurer-Logen parallel gesetzt wird, besäße, das „Niveau und das Charisma gewisser hoher Geisteszustände“. „Das höchste Ziel“, so fährt der Verfasser fort, ist die *unio mystica* des Wiedergeborenen mit dem Großen Tao“ (Rousselle, 1987, S. 188-189). Rousselle betont verschiedentlich die charismatische Ausstrahlung des Großmeisters, wie auch

die Schüler „wesentliche Menschen“ zu sein haben. In seiner Idealvorstellung ringen gebildete Geister um den Gipfel einer religiösen Erfahrung, die in die Ganzwerdung, in die „Vereinigung des Selbst mit dem Selbst“ (1934, S. 151) mündet. Wenn der Chinaforscher den „modernen taoistischen Studiengesellschaften“ den Vorzug gegenüber Klöstern gibt, bestätigt sich der Eindruck, dass eine neue intellektuelle Lebensweise in der Moderne gefunden werden soll, eine Nische für die gebildeten Meister der Phantasie und des Wortes. Den Geist dieses interkulturellen Salons beschreibt Richard Wilhelm etwa in der in „Die Seele Chinas“ enthaltenen Schilderung der Begegnung zwischen Keyserling und Ku Hung Ming (Gu Hongming) in Qingdao: Zwei temperamentvolle Geistesaristokraten treffen sich zu wilder Debatte und heftigem Trinkgelage, um für einige Momente die widrige Moderne zu vergessen (Wilhelm, 1926, S. 113), um Zeiten aufleben zu lassen, in denen das Philosophieren ein anerkanntes und würdiges Geschäft gewesen sein muss.

Die taoistische Meditation

Die Anleitung eines begabten, empfindsamen Menschen durch den fortgeschrittenen Meister ist das Zentralthema Rousselles, das er auch im Aufsatz „Seelische Führung im lebenden Taoismus“ vertritt. Der Verfasser spricht vom „metaphysischen Bedürfnis der Seele“, dem der Taoismus in seiner Auslegung entgegenkomme und damit auch dem „ungestillten Verlangen“ so vieler großer Konfuzianer. Alle „erleuchteten Geister“, so verleiht Rousselle einer Hoffnung Ausdruck, würden „in letzter Tiefe übereinstimmen“ (Rousselle, 1934, S. 135), ein Gedanke, der auch Gerta Itals Welt kennzeichnet. Der Weg der taoistischen Meditation sei, so Rousselle ein „Heilsweg“, angeleitet durch den Meister und ausgeführt in Meditationen (S. 142). Auch im Westen habe es bis zu den Zeiten Christi diesen Heilsweg gegeben, doch mit dem wachsenden „Intellektualismus“ der „kritischen Abendländer“, sei er mehr und mehr in geschlossene Kreise verbannt worden (S. 183).

Anhand von chinesischen Originaltafeln und eigenen Skizzen, stellt Rousselle in den drei Aufsätzen im *Eranos-Jahrbuch* 1934 die in verschiedenen Texten tradierten medizinischen Auffassungen vor, die, wie er erkennt, die Grundlagen der taoistischen Meditation bilden. In „Die Tafel des inneren Gewebes“ nähert sich der Verfasser der chinesischen Physiologie an und diskutiert die Anschauung der „drei Flüsse“, der „Hauptpulse“ und der „Sublimation“. Rousselle spricht von der „kosmischen Analogie“ und der „archaischen Anatomie“ einzelner Organe (S. 157), wobei er sich auf Jung (und auf dessen Wernicke-Rezeption) bezieht. Über die eigentliche Praxis der taoistischen Meditation verrät Rousselle, der seit dem Jahr 1931 mit Vorträgen und Publikationen zum Thema hervortrat, wenig. Ein erster Text ist „Die Meditation in China“ (1932); in den späten 1930er Jahren erschienen vorzugsweise Beiträge zur Kunst Chinas und zum Buddhismus. „Unter Anleitung des Meisters“, führt Rousselle in der „Seelischen Führung“ aus, „wird nun der Strom von der ‚Keimblase‘ der Mitte durch einen ‚Gedankenfaden‘ nach vorne gelenkt und von dort als geteilter Strom gürtelartig zurück zu den Nieren, dort wieder vereinigt und dem Rückgrat entlang über den Kopf und die Mitte der Stirn abwärts zur Brust und zur Lebensmitte geleitet. Der Kreislauf des Lichts ist geschlossen“ (S. 184). Als Anleitung zur eigenen Meditationspraxis können diese Zeilen freilich nicht dienen, auch betont Rousselle, seine eigenen Einsichten damit noch aufwertend, die „östliche Meditation“ sei zum größten Teil ungeeignet für den Europäer (S. 139).

Das philologisch-akademische Interesse steht hier im Widerstreit mit dem Versuch asiatische Körperpraktiken als „Heilsweg“ zu beschreiben. Bemerkenswert ist an Rousselles Rhetorik, wie sie in den drei Aufsätzen zur taoistischen Lehre und Praxis zum Ausdruck kommt, die elitärenigmatisierende, zuweilen pathetische Geste, die im Sinne des Genieekults einen sakralen, „taoistischen Typus von metaphysischem Rang“ beschwört (Rousselle, 1934, S. 137). In der Begegnung des westlichen Menschen mit „seinem dunklen geheimnisvollen Menschenbruder, der so ganz anders ist als wir“ (Rousselle, 1936, S. 86), in der Beschwörung des neuen westöstlichen Menschen, in der „Tiefenschau, und nur in ihr, liegt der Sinn des

China-Institut“ (S. 87), so Rousselle. Was am Ende von Rousselles asienwissenschaftlichen Studien steht, ist die Sehnsucht nach Aufnahme in den „inneren Kreis“ jener west-östlichen weisen ganzen Menschen, die das „Mysterium der Wandlung“ (Titel eines Rousselle-Bandes von 1923) leben, letztlich die Sehnsucht selbst ein charismatischer Führer zu sein, ein Asienprophet im akademischen Dienst.

3. „Tagorsche“ in Darmstadt: Eine Schlussbetrachtung

Der hier beschriebene Kontext legt offen, dass eine Würdigung der beiden zu Asien arbeitenden Theologen und Religionsforscher, die zugleich populäre Pioniere der Asienwissenschaften sind, gerade im Hinblick auf das, was die beiden Gelehrten als „asiatische Religionen“ verstanden, aktuelle religionswissenschaftliche und ideengeschichtlich - literaturwissenschaftliche Materialien einzubeziehen hat, die die Konstruiertheit und die zeittypische Signatur der Deutungen beider Chinakundler offenkundig werden lassen: Die Vorstellung alte Texte enthielten den Schlüssel zur menschlichen Psyche und damit ein Rezept zur Reifung der Menschheit, die Aspiration eines religiösen „Erlebnisses“, das die Erlebenden gleichsam adelt. Die Umsetzung der den Schriften durch philologische Potenz entnommenen Kenntnis, die religiöse Praxis ist in Rousselles Sicht nur etwas für die Ausgewählten, die „noch fähig der Hingabe, der Ehrfurcht und des Ergriffenwerdens sind“ (Rousselle, 1934, S. 140).

Asienforschung und Asiensuche der Jahre 1900 bis 1930 stehen in einem engen Bezug zueinander, ein Kontext, der mit den Stichworten bildungsbürgerliche Frustration und Ambition, Erneuerung aus dem 'alten Asien' sowie „Vision des neuen Menschen“ charakterisiert werden kann. Eine noch ungeschriebene Geschichte der Asienwissenschaftler würde auch anhand der beiden Gelehrten (mehr bei Rousselle vielleicht als bei Wilhelm) die Themen der Selbstbehauptung der bürgerlichen Intelligenz durch ihr exotisches, exklusives Wissen - stilisiert bis hin zur Geheimlehre (Initiation im Ursprungsland) - bis zur „Psychokratie“ gelehrter Führer ausmachen; die ‚asiatische Loge‘ beinhaltet ein Sendungsbewusstsein und das Streben

nach Geborgenheit in einer Gruppe Gleichgesinnter, durch ihre Bildung Geadelter, in Ost und West.

Beide Forscher wirkten als Kulturmittler, doch vermittelten sie auf den Foren, auf denen sie in Erscheinung traten, weniger die politischen und sozialen Realitäten des modernen Asien, sondern präsentierten ein schon fast vergangenes Asien, dem sie in den gebildeten Schichten des Westens ein bleibendes Denkmal setzten. Wie andere im west-östlichen Spannungsfeld agierende Persönlichkeiten ihrer Zeit trugen sie dazu bei, die West-Ost-Dichotomie zu festigen, so die Projektion eines „spirituellen Asien“ und eines technisierten Abendlandes, die man in Asien als Selbstorientalismus übernahm. Einige aktuelle Studien, die im asienwissenschaftlich-religionswissenschaftlichen Kontext entstanden (für Japan Gebhardt 2001), weisen mittlerweile auf die wichtige Interaktion der westlichen Asienforschung und asiatischer Kreise hin, die die westlichen Aussagen über Asien im Sinne eines asiatischen Orientalismus/Selbstorientalismus übernahmen, d.h. man spricht vom Orientalismus im interkulturellen Prozess, der die Produktion und Reproduktion von Stereotypen in einem „interkulturellen west-östlichen Salon“ meint. Die Sehnsucht nach „asiatischer Spiritualität“ ist auch heute noch ein politischer, weltanschaulicher und nicht zuletzt ökonomischer Faktor - im Westen wie in Asien.

Während die Gelehrten also ihre Asienstudien in den 1920er Jahren mit prophetischen Dimensionen ausstatteten, reagierte das breite Publikum in Hessen etwa auf den Besuch des zum indischen Weisen und europäischen Wegweiser verklärten Tagore prosaisch. Die Darmstädter Frauen, so berichtet es die Journalistin Lily Pringsheim 1926, hätten ihren Kindern mit folgenden Worten den vielgerühmten „Asiaten“ präsentiert: „Willste das Tagorsche sehe? Da obbe der Mann im grauen Gimono is er!“ (Pringsheim, 1926, S. 832).

Bleibt zu hoffen, dass Asienwissenschaften heute jenseits von weltanschaulichen oder wirtschaftlichen Ansprüchen in der Universität einen Raum finden, der es ihnen ermöglicht, sich mit den Quellentexten sowie mit ihrer

Fachgeschichte philologisch präzise und auf zeitgemäßem Niveau auseinanderzusetzen.

Bibliographie

- Bauer, Wolfgang. 1973. „Zur Einführung“. In: *Richard Wilhelm. Botschafter zweier Welten*. Düsseldorf, Köln: Diederichs (= Diederichs Gelbe Reihe), S. 6-38.
- Baumann, Martin. 1995. *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*. 2. Aufl. Marburg: Diagonal Verlag.
- Baumann, Martin. 1998. „Importierte Religionen‘: das Beispiel Buddhismus“. In: Kerbs, Diethart und Jürgen Reulecke (Hg.): *Handbuch der Reformbewegungen 1880-1933*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, S. 513-522.
- Bergler, Manfred. 1984. „Ein Abriss der Rezeptionsgeschichte des Zen-Buddhismus in Deutschland“. In: *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte*. Band XXXVI, Heft 1, S. 39-52.
- Bochinger, Christoph. 1995. *New Age und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Diederichs, Ulf. 1987. „Nachwort zur Neuauflage“. In: Wilhelm, Richard und C.G. Jung: *Geheimnis der Goldenen Blüte. Das Buch von Bewußtsein und Leben*. Köln: Diederichs (= Diederichs Gelbe Reihe), S. 159-173.
- Gahlings, Ute. 2000. „Die Kulturphilosophie von Hermann Keyserling“. In: Gahlings, Ute und Klaus Jork (Hg.): *Hermann Graf Keyserling und Asien. Beiträge zur Bedeutung Asiens für Keyserling und seine Zeit*. Bielefeld: Edition Vidya, S. 46-69.
- Gebhardt, Lisette. 2001. *Japans neue Spiritualität*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Gebhardt, Lisette. 2005. „Gerta Itals ‚mystischer Zen‘: Sinnkonstruktionen deutscher Buddhisten und die interkulturelle Erkenntnisgemeinschaft der 1950er, 1960er Jahre“. In: Gebhardt, Walter (Hg.): *Ostasienrezeption in der Nachkriegszeit. Vergangenheitsbewältigung, Kultur-Revolution, Neuer Aufbruch 1945-1975* (im Druck).
- Günther, Christiane C. 1988. *Aufbruch nach Asien. Kulturelle Fremde in der deutschen Literatur um 1900*. München: Iudicium.
- Hakl, Hans Thomas. 2001. *Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik*. Bretten: Scientia Nova.
- Hecker, Hellmuth. 1997. *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch*. 2. Aufl. Konstanz: Universität Konstanz.
- Hsia, Adrian. 1974. *Hermann Hesse und China. Darstellungen, Materialien und Interpretationen*. F. a. M.: Suhrkamp.

- Hsia, Adrian (Hg.). 1985. *Deutsche Denker über China*. F. a. M.: Insel.
- Ital, Gerta. 2000. *Der Meister, die Mönche und ich*. München: Sierra.
- Kämpchen, Martin. 2000. Hermann Graf Keyserlings „Tagore-Woche“ in der Schule der Weisheit. In: Gahlings, Ute und Klaus Jork (Hg.): *Hermann Graf Keyserling und Asien. Beiträge zur Bedeutung Asiens für Keyserling und seine Zeit*. Bielefeld: Edition Vidya, S. 182-197.
- King, Richard. 1999. *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and the ‚Mystic East‘*. London: Routledge.
- Kippenberg, Hans G. 1989. „Intellektuellenreligion“. In: Antes, Peter und Donat Pahnke (Hg.): *Die Religion von Oberschichten*. Marburg: Diagonal Verlag, S. 181-201.
- Kippenberg, Hans G. 1997. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München: Beck.
- Kubin, Wolfgang. 2003. „Die große Karte der Menschheit. Orientalismus und Okzidentalismus. Zum (Miß)Verständnis von China und dem Westen im Schatten der (Welt)Kriege“. In: Gebhardt, Walter (Hg.): *Ostasienrezeption im Schatten der Weltkriege. Universalismus und Nationalismus*. München: Iudicium, S. 311-323.
- Linse, Ulrich. 1991. *Asien als Alternative? Die Alternativkulturen der Weimarer Zeit: Reform des Lebens durch Rückwendung zu asiatischer Religiosität*. In: Kippenberg, Hans, G. u. Brigitte Luchesi (Hg.): *Religionswissenschaft und Kulturkritik*. Marburg, S. 325-364.
- Michaels, Axel (Hg.). 1997. *Klassiker der Religionswissenschaft*. München: Beck.
- Miers, Horst E. 1970. *Lexikon des Geheimwissens*. Freiburg: Bauer.
- Nipperdey, Thomas. 1988. *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*. München: Becksche Reihe.
- Panasar, Rita. 2000. „Keyserlings Geistesaristokratie vor dem Hintergrund seiner Zeit“. In: Gahlings, Ute und Klaus Jork (Hg.): *Hermann Graf Keyserling und Asien. Beiträge zur Bedeutung Asiens für Keyserling und seine Zeit*. Bielefeld: Edition Vidya, S. 70-97.
- Pohl, Karl Heinz. 1999. „Spielzeug des Zeitgeistes. Zwischen Anverwandlung und Verwurstung – Kritische Bestandsaufnahme der Daoismus Rezeption im Westen“. In: Thesing, Josef und Thomas Awe (Hg.): *Dao in China und im Westen. Impulse für die moderne Gesellschaft aus der chinesischen Philosophie*. Bonn: Bouvier, S. 24-46.
- Pringsheim, Lily. 1926. „Keyserlings Tagore Schau!“ In: *Der Querschnitt* 6, Jahrgang VI, S. 831-833.

- Rousselle, Erwin. 1987. „Innen ein Heiliger, nach außen ein Souverän“. In: Wilhelm, Richard und C.G. Jung: *Geheimnis der Goldenen Blüte. Das Buch von Bewußtsein und Leben*. Köln: Diederichs (= Diederichs Gelbe Reihe), S. 187-191.
- Rousselle, Erwin. 1934. „Seelische Führung im lebenden Taoismus. Drei Vorträge von E. Rousselle“. In: *Eranos Jahrbuch* 1, 1933, Zürich: Rhein Verlag, S. 135-199.
- Rousselle, Erwin. 1936. „Sinn und Aufgabe des China-Instituts“. In: *Sinica* 11, S. 85-91.
- Rousselle, Erwin. 1932. „Die Typen der Meditation in China“. In: *Deutsch-chinesischer Almanach für das Jahr 1932*, hg. Von der Vereinigung der Freunde ostasiatischer Kunst Köln, vom China-Institut Frankfurt am Main, S. 20-46.
- Rennstich, Karl. 1998. „Richard Wilhelm“. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. XIII, www.bautz.de/bbkl/w/wilhelm_rich.shtml (Zugriff August 2002).
- Ulbricht, Justus H. 1996. „Wider das Katzenjammergefühl der Entwurzelung. Intellektuellen-Religion im Eugen Diederichs Verlag“. In: *Buchhandelsgeschichte* 3, S. 111-120.
- Ulbricht, Justus H. 1998. „'Transzendente Obdachlosigkeit'. Ästhetik, Religion und neue soziale Bewegung um 1900“. In: Braungart, Wolfgang; Fuchs, Gotthart; Koch, Manfred (Hg.): *Ästhetische und religiöse Fragen der Jahrhundertwende II: um 1900*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh, S. 47-67.
- Ulbricht, Justus H., Werner Meike G. (Hg.). 1999. *Romantik, Revolution und Reform. Der Eugen Diederichs Verlag im Epochenkontext 1900-1949*. Göttingen: Wallstein.
- Unschuld, Paul. 1997. „Die deutschsprachige Forschung im Bereich der Natur- und Humankunde Chinas“. In: *Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg*, Nr. 303, S. 380-387.
- Usarski, Frank. 1989. „Das Bekenntnis zum Buddhismus als Bildungsprivileg. Strukturmomente lebensweltlicher Theravada-Rezeption in Deutschland während des Zeitraums zwischen 1888 und 1924“. In: Antes, Peter und Donat Pahnke (Hg.): *Die Religion von Oberschichten*. Marburg: Diagonal Verlag, S. 75-86.
- Vondung, Klaus. 1988. *Die Apokalypse in Deutschland*. München: dtv.
- Walf, Knut. 2001. „Wege des Dao in den Westen. Stationen und Tendenzen eines Kulturaustausches“. In: *Varia Sinica*, (www.schall-von-bell.de) (Zugriff Dezember 2004).
- Walravens, Hartmut. 1993. „Erwin Rousselle. Notizen zu Leben und Werk“. In: *Monumenta Serica* 41, S. 283-298.

- Wilhelm, Richard. 1925. „Modernes Prophetentum in Deutschland“. In: *Die Tat. Monatsschrift für die Zukunft der deutschen Kultur*, 17. Jhg. Heft 8, November 1925, S. 561-569.
- Wilhelm, Richard. 1926. *Die Seele Chinas*. Berlin: Hobbing.
- Wilhelm, Richard. 1987. „Meine Begegnung mit C.G. Jung in China“. In: Wilhelm, Richard und C.G. Jung: *Geheimnis der Goldenen Blüte. Das Buch von Bewußtsein und Leben*. Köln: Diederichs (= Diederichs Gelbe Reihe), S. 183-187.
- Wilhelm, Richard. 1987. „Texte und Erläuterungen“. In: Wilhelm, Richard und C.G. Jung: *Geheimnis der Goldenen Blüte. Das Buch von Bewußtsein und Leben*. Köln: Diederichs (= Diederichs Gelbe Reihe), S. 65-80.
- Zotz, Volker. 2000. *Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur*. Berlin: Theseus.