

»Man wirft uns Chinesen vor, daß wir keinen
Himmel haben.«

Die taoistische Weisheit im ›Friede‹-Roman
Karl Mays

Daß Schwaches das Starke besiegt
und Weiches das Harte besiegt,
weiß jedermann auf Erden,
aber niemand vermag danach zu handeln.
Aus dem ›Tao-te-king‹

Vergeltet Böses mit Gutem!
Lao-tse

Religion und Liebe gehören zusammen.
Wilhelm Gößmann

Nach der Jahrhundertwende befasste sich May, wesentlich intensiver als früher, mit philosophisch-theologischen Themen sowie dem Friedensgedanken. Zugleich nahm er Abschied vom männlichen Heldenideal und ließ – im literarischen Spätwerk – eine verstärkte Hinwendung zum ›weiblichen Prinzip‹ erkennen.¹

›Et in terra pax‹/›Und Friede auf Erden!‹ (1901/04) – Mays erster, nach der vielbesprochenen Orientreise (1899/1900) entstandener Spätwerksroman – spielt im Finale in einem fiktiven China. Die Kultur, die Gebräuche, die Philosophie, die Religionen dieses ›Reiches der Mitte‹ wirken, wie May uns verrät, so tief auf den Reisenden (bzw. den Verfasser des ›Pax‹/›Friede‹-Romans), daß er sich unwillkürlich fragt, ob es ihm möglich sein werde, unter diesen neuen Eindrücken der Alte zu bleiben.² Der Autor May

hatte ein Recht, einen schwerwiegenden Grund zu dieser Frage, weil allen diesen Erscheinungen [der chinesischen Kultur] eine Lebensfülle, eine strotzende Kraft, eine überzeugende Selbstverständlichkeit innewohnt, durch welche die Ansicht, daß es sich um altersschwache, kranke Zustände handle, ... arg erschüttert wird.³

Insgesamt geben die altchinesische Philosophie, die konfuzianische Sittenlehre und die taoistische Religion – neben der christlichen Daseins- und Lebensdeutung – dem May'schen ›Friede‹-Roman das eigentliche Gepräge. Diesen religionsphilosophischen Hintergrund zu erhellen, ist das Ziel der vorliegenden Studie.

I Zu Inhalt und Methode

Konkret ist im Hauptteil (III) – so kurz wie möglich und so ausführlich wie nötig – auf May-relevante Themen einzugehen wie:

- Taoismus und Konfuzianismus;
- den Taoismus als Philosophie und als Religion;
- das Matriarchat und die chinesische Mythologie;
- das Tao als göttlicher Urgrund der Welt;
- die kosmische Harmonie der Bewegkräfte;
- den Pazifismus und die soziale Gerechtigkeit;
- die Polarität von Yin und Yang;
- die ›weiblichen‹ Werte des Lebens;
- das Paradies als Muttersymbol;
- den taoistischen Erlösungsgedanken;
- die chinesische Medizin;
- die Suche nach Unsterblichkeit;
- die Rückkehr ins Tao als Vollendungsfigur;
- die zölibatäre Lebensauffassung als ›Weg der Vollkommenheit‹;
- die taoistische Alternative: Sexualität als Quelle der Spiritualität.

Parallel ist im selben Abschnitt (III) aufzuweisen, wie sich diese Themen – halb verdeckt oder deutlichst – in ›Pax‹/›Friede‹ widerspiegeln.

Zum Abschluss (IV) soll erörtert werden, wie sich Mays Offenheit für chinesische Religionen zum von May favorisierten und als ›wahr‹ bezeichneten ›Herzens-Christentum‹ verhält. Mit Bezug auf ›Pax‹/›Friede‹ bzw. die Quellenstudien des Autors werden Themen angesprochen wie:

- das Tao und der biblische Gottesbegriff;
- die wechselseitigen Einflüsse von Taoismus und Christentum;
- der interreligiöse Dialog.

Zunächst (II) aber muss, soweit dies heute noch möglich ist, geklärt werden, was May im Blick auf die ›Friede‹-Thematik gelesen hat: Welche Quellen standen ihm zur Verfügung? Welche Kenntnisse – speziell auf dem Gebiet der altchinesischen Philosophien und Religionen

– hat er sich mit Sicherheit angeeignet? Was konnte ihm darüber hinaus noch bekannt sein?

Konnte May z. B. von der Theorie gewusst haben, dass der Taoismus seinen Ursprung möglicherweise in einer matriarchalen Kultur hatte? Und hat er gewusst oder konnte er wissen, dass in maßgeblichen Schriften der taoistischen Religion bzw. Philosophie – namhaften Auslegern zufolge – die ›weiblichen‹ Werte des Lebens, im Gegensatz zur ›männlichen Härte‹, bevorzugt werden?

II Mays Quellen für den ›Pax‹/›Friede‹-Roman

Für seine frühen China-Erzählungen – ›Der Kiang-lu‹ (1880) und ›Kong-Kheou, das Ehrenwort‹ (1888/89) bzw. in der Buchfassung ›Der blaurote Methusalem‹ (1892) – hatte May vor allem zwei Reisewerke benutzt:

- Évariste-Régis Huc/Joseph Gabet: Wanderungen durch das Chinesische Reich. In deutscher Bearbeitung hrsg. von Karl Andree. Leipzig 1865;
- Wilhelm Heine: Reise um die Erde nach Japan an Bord der Expeditions-Escadre unter Commodore M. C. Perry in den Jahren 1853, 1854 und 1855, unternommen im Auftrage der Regierung der Vereinigten Staaten. Leipzig 1856.⁴

Doch Mays bis zur Jahrhundertwende eher negatives China-Bild⁵ hat sich von Grund auf gewandelt. Und sein Quellenstudium hat er anhand der neuesten Literatur erheblich vertieft.

Ein altchinesischer Klassiker

Vorneweg aber ist ein älteres, schon 1844 in Crefeld erschienenenes Buch zu erwähnen: ›Schi-King oder des Confucius gesammelte chinesische Lieder. Neu und frei nach P. La Charme's lateinischer Uebertragung bearbeitet, für's deutsche Volk herausgegeben von Johann Cramer‹.⁶ Unter der Registernummer 439 hat May diese Broschüre in seine Privatbibliothek in der Villa ›Shatterhand‹ eingereiht.

Das ›Schi-King‹ (oder ›Shih-ching‹), das ›Buch der Lieder‹, ist eine wohl mehrfach überarbeitete Sammlung von insgesamt 305 – teils eher ›himmlisch‹-religiösen, teils eher ›weltlich‹-erotischen – Liedtexten, die zwischen dem 12. und dem 7. Jahrhundert v. Chr. entstanden sind. Es handelt sich um einen Klassiker der altchinesischen Religion

und Kultur:⁷ ein volkstümliches Werk, das durch den Philosophen Confucius (551–479 v. Chr.) wahrscheinlich redigiert worden ist. Die erste, 1833 in Altona publizierte, deutsche Übersetzung – freilich nicht aus dem Chinesischen, sondern aus dem Persischen – stammt von Friedrich Rückert (1788–1866), dem großen Dichter und Lehrmeister der orientalischen Sprachen, dessen deutsche Version des ›Schi-King‹ auch die Wiedergabe durch Johann Cramer partiell geprägt hat.⁸

Ob und zu welchem Zeitpunkt Karl May das ›Schi-King‹ in der Ausgabe Cramers gelesen hat, ist nicht zu klären; Gebrauchsspuren Mays (Unterstreichungen oder Randnotizen) sind nicht vorhanden. Zumindest das Vorwort Cramers aber wird May rezipiert haben; jedenfalls finden wir das China-Bild, das diesem Vorwort zugrunde liegt, im ›Pax</>Friede</>-Roman sehr nachdrücklich wieder.

Bei der Lektüre des ›Schi-King‹ werde es klar, so meint Cramer im Vorwort,

daß die eigentlichste Völker-Scheidewand, das innerste sittliche Bewußtsein des Menschen, zwischen den Chinesen und andern, unserer Civilisation angehörigen Nationen nicht gar so hoch und unübersteiglich ist, und daß die entgegengesetzte Ansicht nur in einem allgemeinen Vorurtheile begründet zu sein scheint.⁹

Der »reine Geist des Christenthums (nicht wie früher im Solde europäischen Eigennutzes)« könne, so Cramer, die chinesische Nation bereichern;

dann geht China einer in ihren Folgen auch für alle übrige civilisirte Völker der Erde höchst wichtigen Entwicklung entgegen. Daß das himmlische Reich [China] einer solchen Zukunft entgegenharrt, ist ihm selbst nicht fremd und auf's deutlichste in seinem Liederschatze [dem ›Schi-King‹] gleichsam prophetisch ausgesprochen.¹⁰

Johann Cramer – der das ›Buch der Lieder‹ allerdings nur in der sekundären, sehr mangelhaften, lateinischen Fassung kannte – interpretiert das ›Schi-King‹ im Sinne der christlichen Ethik und des abendländischen Denkens:

Die Ideen von einer höchsten Fürscheidung, von einer moralischen Weltordnung, von jenseitigen Strafen und Belohnungen, die Aeltern- und Bruderliebe, die elegische Gemüthlichkeit [sic!] des weiblichen Herzens, die Gastfreundschaft, das Gefühl für Schicklichkeit, Recht und Anstand, die innig-

ste Theilnahme am politischen Leben und Gedeihen der Nation, dies Alles spricht uns auf eine um so überraschendere Weise aus diesen Liedern an, als wir dadurch (...) auf so manche unserm Culturzustande nah verwandte Aehnlichkeit gerathen.¹¹

Insbesondere auch die »naturrechtliche Emancipirung«¹² der Frau sieht Cramer im chinesischen »Buch der Lieder« vorweggenommen. Wir können also stark vermuten: Mays christlich orientiertes – zugleich antiimperialistisches und »feministisches« – China-Bild in »Pax«/»Friede« wurde durch die Sichtweise Johann Cramers beeinflusst. Doch damit ist noch längst nicht alles gesagt; denn weit über das »Schi-King« bzw. das Vorwort Cramers hinaus hat May sich mit der chinesischen Kultur und den altchinesischen Weisheitslehren beschäftigt.

Die nachgewiesene Lektüre

Im ersten Quartal des Jahres 1901, unmittelbar vor der Niederschrift des »Pax«-Romans, setzte sich der Autor mit der einschlägigen Sachliteratur – zum Teil intensiv – auseinander. Den Unterstreichungen und sonstigen Markierungen aus der Feder Mays nach zu schließen, hat er die folgenden, in der Bibliothek der Villa »Shatterhand« noch vorhandenen, China-Werke teils gründlich studiert, teils zumindest diagonal zur Kenntnis genommen:¹³

- Max von Brandt: Die chinesische Philosophie und der Staats-Confucianismus. Stuttgart 1898;
- ders.: Sittenbilder aus China. Mädchen und Frauen. Ein Beitrag zur Kenntnis des chinesischen Volkes. Stuttgart 1900;
- Pierre Leroy-Beaulieu: Die chinesische Frage. Leipzig 1900;
- Alfred von Müller: Die Wirren in China und die Kämpfe der verbündeten Truppen. T. 1. 2. Berlin 1900/01;
- Ernst von Hesse-Wartegg: China und Japan. Erlebnisse, Studien, Beobachtungen. Leipzig ²1900;
- Bruno Navarra: China und die Chinesen. Auf Grund eines 20jährigen Aufenthaltes im Lande der Mitte geschildert. Bd. 1. 2. Bremen 1901;
- Eugen Wolf: Meine Wanderungen. Bd. 1: Im Innern Chinas. Stuttgart 1901.

Für den »Pax«/»Friede«-Roman verwendet hat May diese Werke allerdings kaum.¹⁴ Hauptsächlich der Broschüre von Brandts über die chinesische Philosophie verdankt May jedoch ein Hintergrundwissen,

das dem ›Pax‹/›Friede‹-Buch – wie sich zeigen wird – sehr zustatten kam.

Gelesen, an vielen Stellen markiert und indirekt für das eigene Erzählwerk nach 1900 verwertet hat May auch die religionsgeschichtlich bzw. religionsphilosophisch relevanten Bücher:

- Andreas Pleisch: Die Religion und Philosophie der Indier und ihr Einfluß auf die Religionen der Völker. Chur 1881;
- Adolph Schlieben: Über den Einfluss der asiatischen Religionen auf die Lehren des Christentums. Wiesbaden 1895.

Zudem ist auf die theologische Fachliteratur zum ›Babel-und-Bibel-Streit‹ (um 1900) und zahlreiche andere religionsphilosophische Werke in Mays Privatbibliothek¹⁵ zu verweisen, die mit dem ›Pax‹/›Friede‹-Roman zwar nichts oder nur wenig zu tun haben, die aber die sonstigen Spätwerke Mays ohne Zweifel beeinflussten.

Außerdem wird May diverse Zeitschriften- und Lexikonartikel gelesen haben. Überdies können wir annehmen, dass er sich in der Dresdner Stadtbibliothek (deren Lesesaal-Katalog er besaß)¹⁶ gut umgesehen hat. In jedem Fall ist davon auszugehen: Mays Lektüre beschränkte sich nicht auf die ca. 3000 Titel, die er im Lauf der Jahre gekauft und dem Bibliotheksbestand in der Villa »Shatterhand« einverleibt hatte.

Was May mit Sicherheit wusste

So viel steht fest: Die zentrale Botschaft, der religionsphilosophische Gehalt des ›Pax‹/›Friede‹-Werks ist nicht der May'schen Phantasie, sondern der Beschäftigung mit einschlägiger Sachliteratur entsprungen. Gewiss ist ›Pax‹/›Friede‹ eine Vision, eine heilsgeschichtliche Erzählung und keine wissenschaftliche Abhandlung. Der May-Roman hat seine Grundlage jedoch in der Religionsgeschichte, im soliden Wissen des Autors.

Bestens hatte May sich informiert über die unterschiedlichen Denkrichtungen innerhalb der (fern)östlichen Religionen. Nicht zuletzt aufgrund der Unterstreichungen in Max von Brandts Buch über die chinesische Philosophie ist gesichert: Vornehmlich interessierte sich May – wie ja auch der ›Pax‹/›Friede‹-Text deutlich erkennen lässt – für die altchinesischen Philosophien, den Buddhismus,¹⁷ die Staats- und Sittenlehre des Konfuzianismus, die zahlreichen Weisheitslehrer des alten China und die uralte Landesreligion des Schamanismus.¹⁸

Im selben Buch des Diplomaten und Schriftstellers Max von Brandt

(1835–1920) hat May sich kundig gemacht über die geheimnisvolle Theosophie des sagenumwobenen, möglicherweise um 600 v. Chr. geborenen Philosophen Lao-tse,¹⁹ dem die Legende das Werk ›Tao-te-king‹²⁰ – das wohl bekannteste und meistübersetzte Buch der chinesischen Literatur – zugeschrieben hat.

Besonders wichtig: Über die China-Monographie Max von Brandts, des langjährigen deutschen Gesandten in Peking (1875–1893), lernte May die Bedeutung des ›Tao‹ kennen: des grundlegenden Begriffs der altchinesischen Philosophie und namentlich des Taoismus²¹ – einer Welt- und Daseinsdeutung, die als »integrales Element des chinesischen Kulturerbes«²² zu bewerten ist, »in einzigartiger Weise einen spezifischen Verbund von Philosophie, Religion und Orthopraxis darstellt« und in Europa »etwa seit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert« akademisch erforscht wird.²³

Auch zu den wesentlichen Aussagen des ›Tao-te-king‹ hatte May einen Zugang: Max von Brandt hat oft aus dieser ›heiligen Schrift‹ zitiert,²⁴ und May hat die wichtigsten Stellen mit Bleistift markiert. Dasselbe gilt für die Lehren herausragender Taoisten in der Nachfolge Lao-tses: von Brandt hat diese Weisheitslehren referiert;²⁵ May wusste also, innerhalb des Rahmens der Brandt-Monographie zumindest, Bescheid.

Das ›Tao-te-king‹ – ein schwer zu übertragender Text

Zum heute ca. 2300-jährigen ›Tao-te-king‹ – dessen Gedankenwelt signifikante Berührungspunkte aufweist mit den Botschaften des May'schen Alterswerks – gibt es eine Unmenge von Kommentaren aus frühen und späten Epochen.²⁶ In der chinesischen Bibliographie über Lao-tse, die 1965 in Taiwan erschien, sind die ersten 300 Seiten ausschließlich mit chinesischen Textausgaben und Kommentaren zum ›Tao-te-king‹ (wörtlich: »der Klassiker vom Weg und seiner Macht«²⁷ oder, anders übersetzt, »Das Buch vom Sinn und Leben«²⁸ oder »Das heilige Buch vom Weg und von der Tugend«²⁹) gefüllt.

Wie allein schon die verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten für den Titel ›Tao-te-king‹ belegen, ist die Übertragung früher chinesischer Texte in europäische Sprachen sehr schwierig und problematisch. Der Philologe Werner Kittstein weist darauf hin,

dass wegen der Vielfalt und ungeheuren Bedeutungsbreite chinesischer Schriftzeichen, speziell zu philosophischen Themen, jede ›Übersetzung‹

eine mehr oder weniger zutreffende, meist aber recht unsichere Interpretation darstellt, die es fast unmöglich macht, den wahren Sinn der Originale in einer westlichen Sprache wiederzugeben und unserem von der westlichen Philosophie geprägten Verständnis zugänglich zu machen. Entsprechend stark unterscheiden sich denn auch die deutschen Versionen z. B. des Tao-te-king voneinander, die dann auch ganz verschiedene Erklärungen und Deutungen zur Folge haben.³⁰

Der Kommentar des Viktor von Strauss

Nun geht es in unserer Untersuchung freilich weniger um die Frage, wie das ›Tao-te-king‹ möglichst ›richtig‹ ins Deutsche zu übersetzen ist. Die Frage ist vielmehr: Durch welche Übersetzung bzw. Deutung des ›Tao-te-king‹ könnte Karl May – über die China-Broschüre Max von Brandts hinaus – beeinflusst worden sein?

Die Spur führt – über die religionsphilosophischen Ideen, wie sie in ›Pax/</>Friede‹ zu finden sind – mit einiger Wahrscheinlichkeit zu Viktor von Strauss. Zunächst ist zu bedenken: Wie der ungarische Sinologe Gellért Béky im Jahre 1972 schrieb, gibt es in europäischen Sprachen »nur wenige brauchbare Erklärungen des Tao-te-ching. In deutscher Sprache haben wir eigentlich nur die sehr wertvollen Kommentare von V. v. Strauss.«³¹

Der evangelische Theologe Viktor von Strauss und Torney (1809–1899) hatte die erste deutsche Übersetzung und Kommentierung des ›Tao-te-king‹ schon im Jahre 1870 in Leipzig veröffentlicht.³² In – für May sehr leicht zugänglichen – Lexikon-Artikeln über Lao-tse wurde auf das Strauss-Buch verwiesen.³³

Außerdem ist zu beachten: Der damals ja nicht nur in kirchlichen Kreisen bekannte Dichter, Diplomat und China-Spezialist Viktor von Strauss lebte von 1872 bis zu seinem Tode im Jahr 1899 in Dresden.³⁴ Wäre es da nicht eher erstaunlich, wenn May (der sich schon früh, in den 1880er Jahren, für die chinesische Sprache interessiert hatte³⁵) von dem Dresdner Schriftsteller und Sprachforscher Strauss überhaupt nichts gehört haben sollte?

Als Verfasser von Theaterstücken, Romanen, Novellen und Gedichten ist Viktor von Strauss mittlerweile vergessen; einige seiner Kirchenlieder aber sind noch heute in Gebrauch.³⁶ In die Fachliteratur eingegangen ist der Wirkliche Geheime Rat von Strauss und Torney jedoch als Sinologe und Übersetzer. Denn die religionswissenschaftliche Leistung des Ehrendoktors der Theologie wird allgemein anerkannt, und seine Übertragung und Auslegung des ›Tao-te-king‹ hat

sich, wie es in einem modernen Kirchenlexikon (1996) heißt, »bis in die Gegenwart behauptet«. ³⁷

Liegt dann die Annahme so fern, dass auch May sich (im Frühjahr 1901 in der Dresdner Stadtbibliothek) mit der Einführung zum ›Tao-te-king‹ und den ausführlichen Text-Kommentaren des verstorbenen Dichter-Kollegen befasst hat? In diesem Falle hätte May sich detailliert erkundigen können über die – in ›Pax‹/›Friede‹ analog ja verkündete – Botschaft der 81 Sequenzen des ›Tao-te-king‹.

Unter anderem hätte May dann gelesen: vom Krieg als Folge des menschlichen Frevels, d. h. der Trennung vom göttlichen Tao, ³⁸ von den »schönsten Waffen«, die nur »Unglückswerkzeuge« seien; ³⁹ vom letztendlichen Sieg des »Schwache(n)« und »Weiche(n)« über das »Starke« und »Harte«; ⁴⁰ vom – metaphorisch gesprochen – ›weiblichen‹ Urgrund der Welt ⁴¹ und der »weibliche(n) Potenz in der Gottheit«. ⁴²

Karl May hätte gelesen vom ewigen Tao, das sich »durch die Hervorbringung der Geschöpfe in ein mütterliches Verhältniss zu ihnen gesetzt« ⁴³ habe; vom weiblichen Prinzip ›Yin‹, das früher sei als das männliche Prinzip ›Yang‹; ⁴⁴ von den weiblichen Anteilen in der Psyche des Mannes; ⁴⁵ von Khi, dem göttlichen Atem, der das ›Weibliche‹ und das ›Männliche‹ miteinander verbindet; ⁴⁶ von der Rückkehr der ganzen Schöpfung ins göttliche Tao als dem Vollendungsziel der Geschichte. ⁴⁷

Expressis verbis hätte May gelesen, dass Viktor von Strauss das »Ewigweibliche« ⁴⁸ mit dem Tao in enge Verbindung brachte; und er hätte zur Kenntnis genommen, dass der Theologe Strauss den, seiner Meinung nach, monotheistischen Charakter des ›Tao-te-king‹ und die (angebliche) Nähe des ursprünglichen Taoismus zur neutestamentlichen Offenbarungslehre – zum persönlichen Gott Jesu Christi – sehr stark betonte, ⁴⁹ wie dies auch May dann, 1901, getan hat: in seinem Roman ›Et in terra pax‹.

Zeitgenössische Strömungen in Fernost

Selbst ohne die, keineswegs zu kühne, Hypothese einer unmittelbaren Bekanntschaft Mays mit dem Strauss-Kommentar zum ›Tao-te-king‹ ist ja erwiesen: Über die Lehren des Lao-tse, d. h. den Inhalt des ›Tao-te-king‹ und die Prinzipien der taoistischen Philosophie, war May, zumindest in groben Zügen, informiert: über die vorzügliche Broschüre Max von Brandts.

Darüber hinaus wies Eckehard Koch, in einer Spezialuntersuchung über den zeitgeschichtlichen Hintergrund des ›Pax‹/›Friede‹-Romans,⁵⁰ darauf hin: Auch zeitgenössische Strömungen des östlichen Denkens dürfte May kennengelernt haben. In Panadura auf Ceylon hatte 1873 ein großes christlich-buddhistisches Kontroversgespräch stattgefunden, das vielleicht zum Vorbild diente für die weitläufigen Debatten um das Verhältnis von Christentum, Islam und fernöstlichen Religionen in Mays China-Roman.⁵¹ Jedenfalls findet sich in Mays Bibliothek in der Villa »Shatterhand« das materialreiche, von Wilhelm von Zehender verfasste Buch ›Die Welt-Religionen auf dem Columbia-Kongreß von Chicago‹.⁵² Auch dieses aktuelle Werk hat May gelesen und an vielen Stellen unterstrichen.

Vielleicht kannte er auch die Ideen des chinesischen Reformers K'ang Yu-wei (1858–1927),⁵³ der – wie Mays Romanfiguren Tsi und Yin – eine »mauerlose Welt«⁵⁴ erstrebte und sich öffnete für die westliche Kultur. Die Lehre des Kung-tse (›Meister Kung‹, lateinisch Confucius) hat K'ang Yu-wei völlig neu interpretiert; und die östlichen Religionen hat er (alten Traditionen gemäß) mit dem pazifistischen Ethos verknüpft. Man könnte sich demnach fragen, »ob May bei seiner Reise ins Reich der ›Shen‹ nicht auch von K'ang Yu-wei begleitet war«.⁵⁵

Halten wir als Fazit also fest: Wenn sich im ›Pax‹- bzw. ›Friede‹-Roman – wie auch sonst im Spätwerk unseres Autors – taoistisches und konfuzianisches Gedankengut findet (in der typischen Verbindung von Pazifismus, Diesseitsbejahung und Jenseitsperspektive), so wird dies kein Zufall sein. Denn May hatte, infolge des Quellenstudiums, die entsprechenden Kenntnisse.⁵⁶

III Taoistische Lehren und ihre Spuren bei May

Im ›Pax‹/›Friede‹-Roman (in einem Disput über die Ungerechtigkeiten des Imperialismus, über ›schlafende‹ Völker und die Bedeutung der Weltreligionen) wird die Frage gestellt: »Halten Sie Buddha, Tao, Lao und Konfucius vielleicht auch für solche Schläfer?«⁵⁷

Mit »Lao« ist sicher Lao-tse (in anderer Transskription: Lao-tzu), der geheimnisumwobene Begründer des Taoismus, gemeint.⁵⁸ Und mit »Tao« könnte May die personifizierte Emanation des ›Tao‹,⁵⁹ des göttlichen Urgrunds, gemeint haben; oder auch Tao Hung-ching (452–536), einen späteren, hervorragenden Vertreter des Taoismus.⁶⁰ Mit Ausnahme dieser einen Romanstelle wird der Taoismus, expressis

verbis, bei May freilich nie erwähnt; indirekt aber ist der – May ja hinreichend bekannte – Taoismus vielfach in ›Friede‹ und sporadisch auch in anderen Spätwerken präsent. Es lohnt sich, den Spuren des Taoismus in Mays Schrifttum zu folgen.

Taoismus und Konfuzianismus

In von May benutzten Nachschlagewerken – im ›Brockhaus‹ (1885), im ›Pierer‹ (1891), im ›Meyer‹ (1896/97) – wurden die ›Taoisse‹ als heruntergekommene Sektierer angesehen, die die Lehre des Lao-tse nicht richtig verstanden hätten.⁶¹ In Mays ›Friede‹-Erzählung aber suchen wir eine Unterscheidung zwischen Lao-tse und den ›Taoissen‹ vergebens.

Auch zwischen Konfuzianismus und Taoismus (jenem östlichen Denken, das heute »in den Ohren vieler Menschen in Europa« einen »ebenso mysteriösen wie vielversprechenden Klang«⁶² hat) wird in ›Pax‹/›Friede‹ nicht unterschieden. Dieses ›Defizit‹ muss aber nicht auf ungenaue Recherchen des Autors zurückgehen. Denn Lao-tse, der legendäre Begründer des Taoismus, und Kung-tse/Confucius, der historische Begründer des Konfuzianismus, stehen sich in wichtigen Grundgedanken ja durchaus nahe.⁶³

Julia Ching, eine 1934 in Schanghai geborene und 2001 verstorbene Professorin für Religionswissenschaft an der Universität zu Toronto,⁶⁴ unterstreicht in ihrer Beschreibung des Taoismus:

Im Westen hat die Religion immer einen ausschließlichen Charakter. Man kann entweder Christ oder Jude oder Moslem sein, aber nicht alle drei gleichzeitig. In Ostasien ist das nicht so streng. Von einem Chinesen wird gesagt, daß er ein Konfuzianer im Tun und ein Taoist in der Kontemplation ist.⁶⁵

Die konfuzianische Ethik und die taoistische Weltbetrachtung schließen sich keineswegs aus, im Gegenteil, sie ergänzen sich. Wenn May in ›Pax‹/›Friede‹ seine chinesischen Protagonisten als »*Confucianer*«⁶⁶ bezeichnen lässt, so können wir immer hinzudenken: Fang, Fu, Tsi oder Yin sind zugleich Taoisten!

Welche Gemeinsamkeiten verbinden den Taoismus und den Konfuzianismus? Während der Buddhismus (der in ›Pax‹/›Friede‹ kaum eine Rolle spielt) im Grunde weltflüchtig erscheint,⁶⁷ eignet dem Konfuzianismus und dem Taoismus – von eremitischen Strömungen oder klösterlich-asketischen Sonderkulturen abgesehen – eine praktische,

lebenszugewandte Tendenz: dem biblischen Denken und der Verkündigung Jesu in dieser Hinsicht recht ähnlich.

Vor allem gilt: Lao-tse wie Confucius betonten sehr stark die ›Güte‹, die ›Nächstenliebe‹; und im Unterschied zu Confucius soll Lao-tse bzw. das ›Tao-te-king‹ – wie May der Sekundärliteratur entnehmen konnte – sogar die ›Feindesliebe‹ gefordert haben.⁶⁸ Beide Denkrichtungen verwerfen, mehr oder weniger strikt, den Krieg und jede ungerechte Gewalt (›der konfuzianische Staat‹, so lehrte eine ältere Philosophiegeschichte, »ist prinzipiell pazifistisch und war es tatsächlich Jahrhunderte hindurch«⁶⁹); und beide Philosophien, die taoistische wie die konfuzianische, weisen den Weg zum harmonischen Leben, zur Eintracht etwa von Herrscher und Volk, von Vater und Sohn oder Gatte und Gattin.⁷⁰

Wie May ebenfalls aus der Sekundärliteratur gewusst hat, unterscheiden sich Confucius und Lao-tse (bzw. dessen taoistische Nachfolger) in zwei Punkten allerdings fundamental. Erstens: Während Confucius rein diesseitig orientiert war und von jenseitigen Dingen nichts wissen wollte,⁷¹ interessierten sich die Taoisten umso eifriger für die Unsterblichkeit bzw. das Weiterleben nach dem Tod.⁷² Zweitens: Während Confucius ausgesprochen patriarchal dachte und die konsequente Unterordnung der Frau unter den Mann zum Gesetz erklärte,⁷³ wirkt, wie sich uns noch deutlicher zeigen wird, das ›Tao-te-king‹ (in der Deutung durch Viktor von Strauss und andere europäische Interpreten) eher ›feministisch‹: Das Tao, der Urgrund der Welt, wird – wie May bei Max von Brandt las – als »nährende Mutter«⁷⁴ verehrt; und die Frau wurde in taoistischen Kulturen als gleichberechtigt mit dem Manne angesehen.⁷⁵

Wir können sagen: Gerade auch in diesen Punkten sind die chinesischen Protagonisten in ›Pax‹/›Friede‹ viel eher Taoisten als Konfuzianer!

Der Taoismus als Philosophie und als Religion

Vor über hundert Jahren hat May seinen religionspsychologischen Roman verfasst. Die altchinesische Weisheit, die konfuzianische Tugendlehre, der taoistische Lebensweg – heute eine versunkene Welt?

Die Kulturrevolution in China (1966–76) schien die jahrtausendealten religiösen Überlieferungen für immer liquidiert zu haben. Doch seit einigen Jahren erlebt China – wie Florian Reiter, Professor für Sinologie und international renommierter Taoismus-Experte, in seinem

Werk ›Religionen in China‹ (2002) sehr anschaulich dargestellt hat – eine »kaum noch für möglich gehaltene religiöse Renaissance«. ⁷⁶ Nicht nur die politische Herausforderung, nicht nur die gesellschaftskritische Provokation, auch die religionsphilosophische Thematik des May'schen ›Friede‹-Buchs ist also erneut aktuell geworden.

Auch im heutigen, kommunistischen, China scheint der Taoismus, neben dem Buddhismus und Konfuzianismus, eine besondere Rolle zu spielen. ⁷⁷ Was aber ist ›Taoismus‹? Julia Ching, die Religionswissenschaftlerin, betont: Es wäre töricht, eine eindeutige Definition des Taoismus zu geben, da dieser Ausdruck eine ganze Ansammlung von Lehren umfasst. Die Chinesin erklärt:

Das Wort Tao (›der Weg‹) kommt in allen chinesischen Denkrichtungen und Religionen vor. Und das deutsche Wort Taoismus wird sowohl auf die sogenannte taoistische Philosophie als auch auf die taoistische Religion angewendet. Außerdem war der Taoismus immer von Geheimnissen umgeben; als Philosophie von Einsiedlern für Einsiedler bleibt er anonym und kleidet seine Lehren in Rätsel; als esoterische Religion offenbart er viele seiner Geheimnisse nur dem Eingeweihten. ⁷⁸

Doch immerhin liegen die wichtigsten Lehren des Taoismus seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. in schriftlicher Form vor: Die taoistische Philosophie finden wir hauptsächlich – was May, wie gesagt, bekannt war – in den Texten des ›Tao-te-king‹ und des ›Chuang-tzu‹, ⁷⁹ einer mystischen Schrift, die mit dem ›Tao-te-king‹ den zentralen Begriff des ›Tao‹ (des dem Universum zugrundeliegenden Prinzips) gemein hat.

Die taoistische Religion – die zum Teil auch ›primitive‹, animistische, Vorstellungen und volkstümlichen Aberglauben (an magische Kräfte) in ihre Lehren miteinbezieht ⁸⁰ – stammt aus der sehr frühen Zeit der Wahrsager und Schamanen. Sie sammelte später einen gewaltigen Kanon von Schriften, der »auch gewisse buddhistische, manichäische und sogar christliche Werke enthält, die sich der religiöse Taoismus schlichtweg einverleibte und zu eigen machte«. ⁸¹

Es wird sich freilich erweisen: Die Lehren des religiösen Taoismus dürfen nicht insgesamt als esoterisch oder gar – wie in den Lexikonartikeln des ausgehenden 19. Jahrhunderts – pauschal als »magisch-alchemistische Phantastereien« ⁸² herabgesetzt werden. Intuitiv hat May, dem die Ergebnisse der heutigen Taoismus-Forschung ja nicht zur Verfügung standen, in ›Pax‹/›Friede‹ ganz richtig differenziert. ⁸³

Der Vollständigkeit halber sei vermerkt: Dem religiösen Taoismus sind mehrere Schulrichtungen und (z. T. abstruse) Sekten entwachsen,

deren Unterscheidungsmerkmale aber weniger doktrinärer, sondern eher »praktischer Art«⁸⁴ waren. Wir gehen im Folgenden auf solche Unterschiede nicht näher ein, sondern beschränken uns auf die wesentlichen Inhalte des (philosophischen wie religiösen) Taoismus, soweit sie für die May-Forschung relevant sind.

Der ›Frühtaοismus‹

Seine Wurzeln hat der Taoismus in der Lebensdeutung der unteren sozialen Schichten,⁸⁵ in der ältesten – womöglich matriarchal geprägten – Zeit.⁸⁶ Anton Grabner-Haider, ein angesehener katholischer Theologe und Professor für Religionsphilosophie in Graz, hebt (2004) hervor: Die taoistischen Lehren »gehen wohl auf die Mythologie der Frühzeit zurück (...). Sie sprechen von einem göttlichen ›Urgrund‹ (Tao), der weiblich sei.«⁸⁷

Aus diesem ›weiblichen‹ Uranfang seien, der frühtaοistischen Lehre nach,⁸⁸ die kosmischen Grundkräfte des Yin und Yang entstanden. Das Dunkle und Erdhafte habe sich vom Lichten, vom Himmlischen, getrennt; und nun sei die Welt der Gegensätze entstanden. Ziemlich spekulativ allerdings – und im ›Tao-te-king‹ oder anderen chinesischen Originaltexten so eindeutig nicht bezeugt – meint Grabner-Haider:

Offensichtlich haben wir es in dieser Mythologie mit einer frühen matriarchalen Lebensdeutung zu tun. Denn der Himmel der Taoisten ist weiblich, und erst aus der weiblichen Urkraft ist das Männliche hervorgegangen. Alle Lebewesen werden am Ende in den weiblichen Urgrund zurückkehren.⁸⁹

Werner Kittstein widerspricht dieser Auffassung und argumentiert:

Vom frühen Taoismus, vor Lao-tse, haben wir keine gesicherten Erkenntnisse, schon gar keine Texte; alle ›Erkenntnisse‹ sind bestenfalls durch Interpretation aus Lao-tse oder noch späteren Autoren zu gewinnen. Das zentrale Kapitel 42 des ›Tao-te-king‹ über die taoistische Kosmologie sagt so wenig wie andere Kapitel etwas über einen angeblich weiblichen Himmel und eine Entstehung des Männlichen aus einer weiblichen Urkraft aus.⁹⁰

Wie aber kommt der Grazer Religionsphilosoph zu seiner Theorie vom ›weiblichen Himmel‹ der Taoisten? Grabner-Haiders Deutung der altchinesischen Texte ist – wie ja auch das Bild von der chinesischen Religion in Mays ›Friede‹-Roman – vornehmlich durch die (in

manchen Teilen, nach Kittstein, heute »nicht mehr haltbare«⁹¹) Sekundärliteratur geprägt. Zu Grabner-Haiders Quellen zählen die Taoismus-Monographie (1972) des in Japan lebenden China-Experten P. Gellért Béky SJ⁹² sowie das Standardwerk ›Die Religionen Chinas‹ (1973), verfasst von dem Tübinger Sinologen Werner Eichhorn. In diesen Büchern – aber auch schon bei Viktor von Strauss (1870) und bei Max von Brandt (1898), der Hauptquelle Mays – finden wir in der Tat die entsprechenden Hinweise auf den Vorrang des ›mütterlichen Prinzips‹ im ›Frühtaoismus‹ (in der Zeit vor der Han-Dynastie, einige Jahrhunderte vor Christus).

Nun mag es zwar sein, dass Strauss, Béky, Eichhorn, Grabner-Haider u. a. – als abendländisch-christlich geprägte oder ›feministisch‹ angehauchte Interpreten – zentrale Aussagen des ›Tao-te-king‹ nicht richtig gedeutet haben. Doch mit ihrer Betonung des ›ewig Weiblichen‹ bzw. des (natürlich bildlich zu verstehenden) ›mütterlichen Prinzips‹ in der Gottheit stehen diese Autoren der Intention Karl Mays in ›Pax‹/›Friede‹ – und darum geht es in der vorliegenden Untersuchung – sehr nahe.

Die chinesische Mythologie

Nach Werner Eichhorns – in den Originaltexten freilich nicht sicher belegbaren – Ausführungen war Yin, der Bereich des ›Dunklen‹, im alten Taoismus der Urgrund und Quell allen Lebens, »zu dem auch alles wieder zurückkehren muß«. ⁹³ Der Primat dieses »mütterlichen, dunklen und feuchten« Yin-Bereichs gehe, so könne man annehmen, auf das Matriarchat zurück. Erst gegen Ende der Chou-Dynastie (1122–247 v. Chr.) trat – so Eichhorn – »der lichte Yang-Bereich (vielleicht unter dem Einfluß mittelasiatischer Lichtreligionen) allmählich in den Vordergrund«. ⁹⁴

Im Zusammenhang mit der Idee eines ›mütterlichen Prinzips‹ ist die, bis heute umstrittene, Matriarchatstheorie zu bedenken. Zur Zeit Karl Mays freilich steckte die Matriarchatsforschung noch in den Kinderschuhen; von der offiziellen Wissenschaft wurde sie nur wenig beachtet. ⁹⁵ Dass May über matriachale Verhältnisse – in Kleinasien z. B. – konkrete Informationen hatte, ist im Blick auf das Spätwerk (vor allem auf Marah Durimeh, die uralte Herrscherin in ›Babel und Bibel‹ oder ›Ardistan und Dschinnistan‹) zwar keineswegs auszuschließen, im Blick auf die damals sehr spärliche Fachliteratur aber nicht nachweisbar.

Die Matriarchatstheorie steht wiederum in Verbindung mit den ältesten Mythen, die May wohl interessierten und die in spiritualisierter Form im für die Buchausgabe von 1904 neu geschriebenen Schlusskapitel des Romans – möglicherweise – transparent werden: in der Lichtgestalt der Künstlerin Yin und in Heartmans Erzählung vom verlorenen und wiedergefundenen Paradies (mit den weiblichen Protagonisten »Hen« und »Shen«).⁹⁶

Was uns heute, aufgrund der neueren Forschung, über die – vermeintliche oder wirkliche – Dominanz des Weiblichen in den altchinesischen Mythologien (und damit über die möglichen Ursprünge des Taoismus) an gesichertem Wissen zur Verfügung steht, ist allerdings sehr bescheiden.⁹⁷ Einigermaßen begründet ist jedoch die Vermutung, dass das weibliche Yin- und das männliche Yang-Prinzip (im philosophischen Taoismus als »unpersönliche kosmische Kräfte«⁹⁸ gedacht) in der ursprünglichen Volksreligion als personale Gottheiten verehrt wurden, die »aus dem Chaos geboren und jeweils damit beauftragt sind, die Erde und den Himmel zu verwalten«.⁹⁹

Einigen Mythen zufolge wurden die »göttliche Yin« und der »göttliche Yang« (bzw. das weibliche und das männliche Prinzip) vom Weltschöpfer P'an-ku und seiner Gattin gezeugt.¹⁰⁰ Was aber die Entstehung der Menschheit betrifft, so ist im »Reich der Mitte« – wie der französische Mythenforscher und China-Spezialist Michel Soymié erklärt – »nur ein einziger volkstümlicher Mythos über dieses Thema bekannt«:¹⁰¹ Niü-kua formte den Menschen aus gelber Erde oder aus Schlamm.

Doch wer ist Niü-kua? Nach der – von Soymié rekonstruierten – Überlieferung des einfachen Volkes war sie die »Urmutter«, dabei aber halb Tier und halb Mensch. Als »Mutter der Menschheit« brachte sie die Ehregegnen hervor. Sie führte die Liebespaare zusammen und den Feldern schenkte sie Fruchtbarkeit. Die Dörfer schützte sie vor Überschwemmungen, und die wilden Tiere besiegte sie. Für die Bedrängten war sie ein Trost; und wenn Krieg war, stellte sie den Frieden wieder her.¹⁰²

Diese archaische Kultfigur, dieses halb noch tierische »Urweib« also war zugleich eine Art »Schutzmantel-Madonna«,¹⁰³ eine Zuflucht in schwierigen Lebenssituationen. Vor allem aber galt sie als die Schöpferin des Menschengeschlechts. In späterer (patriarchaler) Zeit freilich wurde versucht, Niü-kua, die »erhabene Frau«, in eine männliche Gottheit zu verwandeln: »da das männliche Geschlecht« – so die Auslegung durch Michel Soymié – »des Erhabenen würdiger schien«!¹⁰⁴

Das Tao als göttlicher Urgrund

In der Sicht Békys, Grabner-Haiders u. a. blieb der Primat des Weiblichen im Taoismus, zumindest rudimentär, präsent. Das früh entstandene ›Tao-te-king‹ z. B. enthält, nach der Auffassung dieser Autoren, Formulierungen, die eine ›feministische‹ Deutung des göttlichen Urgrunds – des, wie es bei May heißt, »*Urgrund(s) alles Daseins*«¹⁰⁵ – durchaus nahelegen.

So lesen wir etwa im – bei Max von Brandt zitierten – 1. Kapitel des ›Tao-te-king‹, das ursprüngliche »Sein« sei gewissermaßen die »Mutter der Einzelwesen«.¹⁰⁶ Dies erinnert an – Karl May ja ebenso bekannte – nah- und fernöstliche (z. B. babylonische oder japanische) Mythen, die von der göttlichen ›Urmutter‹ berichten.¹⁰⁷ Ähnlich dürfte im frühtaoistischen China – nach Werner Eichhorn – eine dunkle und feuchte Fruchtbarkeitsgöttin verehrt worden sein, die als Ursprung der Welt galt und zu der, nach diesen Vorstellungen, alles Leben zurückkehren musste.¹⁰⁸

Im 4. Kapitel des ›Tao-te-king‹ allerdings wird der Urgrund des Seins als »*aller Wesen Urvater*«¹⁰⁹ bezeichnet. Vom Numinosum, von der namenlosen Gottheit, wird also in ›weiblichen‹ und in ›männlichen‹ Bildern gesprochen. Damit ist – wie schon Viktor von Strauss hervorhob¹¹⁰ – geklärt: Wenn es um den Urgrund der Welt geht, sind die Begriffe ›Vater‹ und ›Mutter‹ stets metaphorisch gemeint.

Angesichts der Kosmogonien in China ist grundsätzlich festzuhalten: Wenn wir genauer hinsehen auf die maßgeblichen Texte, kann das Tao weder als ›männlich‹ noch als ›weiblich‹ bezeichnet werden. Denn das Tao besteht, nach dem ›Tao-te-king‹ und anderen kanonischen Schriften, vor Himmel und Erde, also vor der Zweiheit von Yang und Yin, von Hellem und Dunklem, Warmem und Kaltem, Hartem und Weichem.

Der katholische Theologe Hans Küng, ein universal gebildeter Geist und exzellenter Kenner auch der chinesischen Religionen, hat dazu erläutert:

Das Tao (...) ist der Ursprung der Welt vor aller Welt und ist damit auch der Ursprung der Polarität, nicht diese selbst. Und die beiden geschlechtsbezogenen Prinzipien Yin und Yang, bei der [sic!] die Frau übrigens als das Passiv-Dunkle unweigerlich schlechter wegkommt,¹¹¹ strukturieren nicht etwa das Tao selbst. Sie erklären immanent den Wechsel in der Natur zwischen warm und kalt, Tag und Nacht, Sommer und Winter, auch Sonne und Mond oder Sonne und Erde. Das heißt: Nach chinesischer Auffassung

ist das Tao selbst nicht ambivalent, doppelgesichtig, widersprüchlich; in ihm selbst sind vielmehr alle Gegensätze aufgehoben und versöhnt.¹¹²

Mit der ›Magna-Mater‹-Verehrung etwa der babylonischen Kulturen oder der (von C. G. Jung als »Mutterarchetypus« beschriebenen) kindlichen Sehnsucht nach der Nähe der Mutter bzw. Großmutter¹¹³ ist die taoistische Schöpfungsspiritualität also nicht gleichzusetzen. Es gab – jedenfalls im ›Hochtaoismus‹, soweit er geschichtlich heute noch greifbar ist – keine weibliche Vorherrschaft.

Stattdessen ist, nach taoistischen Lehren, von der grundsätzlichen Harmonie der Kräfte, also auch des ›männlichen‹ und des ›weiblichen Prinzips‹, auszugehen: Die Polaritäten Yang und Yin kämpften (nach dem ›Tao-te-king‹) nicht miteinander, sondern ergänzten sich auf komplementäre Weise. »Wie im ewigen Urgrund« – so kommentiert Grabner-Haider die taoistischen Texte – »müssen auch in der Menschenwelt die Kräfte des Weiblichen und die Kräfte des Männlichen einander ergänzen.«¹¹⁴

Die kosmische Harmonie

Ausgeprägt finden wir diese – für das Verständnis des ›Friede‹-Romans und anderer Spätwerke Mays relevante¹¹⁵ – Deutung im ›Buch der Universalharmonie‹ (›T'ai-p'ing ching‹), das zu den wichtigsten Schriften des religiösen Taoismus gehört.

In seiner heutigen Form stammt dieses, im ›Taoistischen Kanon‹ der Ming-Zeit (15./16. Jahrhundert) enthaltene, Buch vermutlich aus dem 6. Jahrhundert n. Chr.¹¹⁶ Sehr wahrscheinlich liegen dieser ›heiligen Schrift‹ aber noch wesentlich ältere Texte zugrunde, die die gedankliche Grundlage bildeten für den Aufstand der ›Gelben Turbane‹ bzw. die T'ai-p'ing-Bewegung im 3. Jahrhundert n. Chr.:¹¹⁷ einer Volksbewegung, die religiös-politisch motiviert war und dem Taoismus zugerechnet wird.

Das Ziel dieser reformerischen – von Regierungstruppen bald schon niedergeschlagenen – Bewegung der verarmten Bauern und einer ›Links‹-Gruppe von Priestern war eine neue Sozialordnung, die unter moralischen Prämissen das Ideal der ›Universalharmonie‹ (›T'ai-p'ing‹) verwirklichen sollte. ›T'ai-p'ing‹ war gedacht als individueller, gesellschaftlicher und kosmischer Gesamtzustand, in dem jede Ungerechtigkeit und alle Widrigkeiten der gegenwärtigen Verhältnisse beseitigt sein würden. Die Rebellion der ›gelben Turbane‹ aber

begann, »als die Unmöglichkeit deutlich wurde, dieses Ideal mithilfe des regierenden Hauses zu erreichen, was die verschiedenen Zurückweisungen der T'ai-p'ing-Schriften durch die zentrale Administration verdeutlichten«. ¹¹⁸

Was aber lehrte das spätere ›T'ai-p'ing ching‹, das ›Buch der Universalharmonie‹? Der Sinologe Florian C. Reiter schreibt dazu in seiner Taoismus-Monographie:

Erste Grundannahme im ›T'ai-p'ing ching‹ ist die ideale Herrschaft der »Herrscher der Universalharmonie«, die in der Epoche der entfernten Antike regierten und die »vitale Lebenskraft der Universalharmonie« (...) kannten. Als diese Lebenskraft durch die ideale Herrschaft wirkte, litt kein Wesen Not, und alles war am rechten Ort. Wenn auch nur ein Wesen Not leide, so sei dies nicht mehr ›T'ai-p'ing‹, berichtet das ›T'ai-p'ing ching‹. ¹¹⁹

Dasselbe finden wir, in etwas anderen Worten, bei Karl May. Wer z. B. den ›Pax‹/›Friede‹-Roman gelesen hat, wird sich erinnern an die chinesischen Mandarine und Kaiser-Abkömmlinge Fu (eigentlich Ki Tai Schin) und Tsi (eigentlich Ki Ti Weng), die Gründer bzw. führende Mitglieder der Shen sind: des visionären Bundes der Menschlichkeit, der die ganze Erde im Geist der Liebe erneuern will. ¹²⁰

Jene antiken Herrscher, von denen das ›T'ai-p'ing ching‹ (oder May in ›Winnetou IV‹! ¹²¹) berichtet, hatten, der Sage nach, dafür gesorgt, dass die Grundbedürfnisse aller Menschen befriedigt wurden und das Zusammenleben der Geschlechter in einer guten Weise (als Gleichstellung von Mann und Frau) geregelt war. Doch die späteren Herrscher vergaßen – in Selbstsucht und Machtgier – ihre soziale Verpflichtung, ihre Verantwortung für gerechte Strukturen in der Gesellschaft.

Die T'ai-p'ing-Bewegung nun wollte, dass die Menschheit ihre Gedanken zur »ursprünglichen Lebenskraft« zurückwende. ¹²² Die (›Shen‹ genannten) spirituellen Kräfte – die in der ›Urzeit‹ verloren gingen – müssten und könnten, so heißt es im ›Buch der Universalharmonie‹, in das Herz, in das ›eigene Innere‹ des Menschen zurückgeführt werden.

Yin und Yang

Es ging also nicht nur um soziale Reformen. Es ging um die Einbindung des Menschen in die kosmischen Entwicklungsprozesse, um die Wiederherstellung der himmlischen Lebensgabe, um die innerste Ver-

bindung des sichtbaren Universums mit dem Tao, dem göttlichen Urgrund der Welt.

Denn die Wirkkräfte Yin und Yang, damit auch das ›weibliche‹ und das ›männliche Prinzip‹ in ihrer kosmischen Dimension, bilden – laut ›T'ai-p'ing ching‹ – die »Größte Harmonie«, aus der der »Odem der Universalharmonie« hervorgehe.¹²³ Florian Reiter führt dazu aus:

Die alles bestimmenden drei Realitätssphären sind Himmel, Erde und Mensch. Zwischen ihnen muss eine Kommunikation bestehen, da sie eine Entität bilden. Das bedeutet, dass das kosmische ›yin‹ und ›yang‹ sowie deren Harmonie sich wechselseitig bedingen und miteinander kommunizieren.¹²⁴

Der kosmischen Harmonie, der allgemeinen Solidarität, der universalen Liebe stehen bestimmte Verhaltensweisen des Menschen nun allerdings entgegen: Negativ wirkt – dem ›T'ai-p'ing ching‹ zufolge –, wer »Tao anhäuft« und es für sich behält, anstatt zur Rettung anderer beizutragen. Konkreter gesagt: Negativ (im moralischen wie im religiösen Sinne) wirkt, wer nur an sich selbst denkt, wer z. B. Reichtum hortet, anstatt den Armen zu helfen;¹²⁵ und negativ wirkt, wer den sozial Benachteiligten, z. B. den Frauen, nicht zu ihrem Recht verhilft.¹²⁶

Von der »harmonischen Zirkulation aller spirituellen, physiologischen, materiellen und wirtschaftlichen Dinge«¹²⁷ wird dieses Weltbild bestimmt. Das Ideal ist die umfassende Gerechtigkeit. An eine ›globalisierte Welt‹ also ist gedacht, die nicht nur ökonomisch, sondern vor allem religiös betrachtet wird, und in der es keine ›Verlierer‹ und keine ›Gewinner‹ gibt.

Zweifellos liegt dieses religiöse, dieses allumfassende Denken – im chinesischen (wie im indischen¹²⁸ und christlichen) Glauben an die Harmonie des Himmels und der Erde – auch dem Spätwerk Karl Mays zugrunde. Die Romanfigur Yin zum Beispiel und andere weibliche Protagonisten in ›Pax‹/›Friede‹ (oder in ›Ardistan und Dschinnistan‹) sind ja die Harmonie, die unendliche Güte, die göttliche Liebenswürdigkeit in Person!¹²⁹

›In Harmonie mit dem Unendlichen‹, so lautet auch der Titel eines von Ralph Waldo Trine (1866–1958) verfassten religionsphilosophischen Buches,¹³⁰ das sich in Mays Privatbibliothek findet und das der Schriftsteller – wie die vielen Markierungen beweisen – sehr aufmerksam gelesen hat. Zwar hat May dieses Werk (das christliche, hinduistische, buddhistische und sicher auch taoistische Elemente enthält) erst zu Weihnachten 1908 erworben;¹³¹ aber die Gedankenwelt

Trines, eines Schülers des amerikanischen Dichter-Philosophen Ralph Waldo Emerson (1803–1882), war May vermutlich schon früher vertraut. Jedenfalls entspricht das Ideengut in ›Pax</>Friede< in wesentlichen Punkten dem taoistischen Schrifttum bzw. der ›Harmonie mit dem Unendlichen< von Ralph Waldo Trine.

Die Dynamik des ›Schwachen< und ›Weichen<

Nach der Unterdrückung der T'ai-p'ing-Bewegung (deren Kämpfer sich durch gelbe Turbane zu erkennen gaben) wirkten die Lehren dieser Bewegung dennoch weiter »und zwar in herausragender und spezifischer Weise im religiösen Taoismus bis heute, in unsere Zeit«. ¹³²

Wenn das kosmische Yin und das kosmische Yang die »Größte Harmonie« bilden sollen, dann enthält diese Maxime natürlich eine entscheidende Aussage über das Tao, den göttlichen Grund aller Wirklichkeit:

Das ›weibliche< Yin-Prinzip kann dann nicht nur für die ›Erde< stehen und das ›männliche< Yang-Prinzip nicht nur für den ›Himmel<. Nein, zumindest nach der ›entmythologisierten<, philosophisch reflektierten Auffassung ist das Tao keine Frau und kein Mann. Und der Himmel ist, auch taoistisch gesehen, nicht einfach weiblich oder männlich. Wohl aber können wir mit Grabner-Haider (und, wie wir sehen werden, ganz im Sinne Karl Mays) vermerken:

Wenn wir Menschen als Frauen und als Männer das Göttliche abbilden, wie viele religiöse Grundtexte sagen, dann müssen in der Gottheit selbst weibliche und männliche Dynamiken wirksam sein. ¹³³

Dass ›das Höchste< irgendwie ›männlich< sei, war für die Patriarchen in China (und anderswo) selbstverständlich. Dass ›das Höchste< zugleich aber auch ›weiblich< ist, lehrt – wie schon Viktor von Strauss und Max von Brandt angemerkt hatten ¹³⁴ – der Taoismus: sofern ›weiblich< im metaphorischen und nicht im stofflichen Sinne gedacht wird. Hierin ist den heutigen China-Spezialisten Grabner-Haider, Béky und Eichhorn wohl zuzustimmen: In wichtigen Texten der taoistischen Religion bzw. Philosophie werden ›weibliche< Grundwerte gepriesen, so zum Beispiel im 78. Abschnitt des ›Tao-te-king<, wo im Bild des Wassers (das Grabner-Haider als Metapher für das ›ewig Weibliche< versteht ¹³⁵) der Sieg des Weichen und Schwachen über das Harte und Starke beschworen wird:

Auf der ganzen Welt / gibt es nichts Weicheres und Schwächeres als das Wasser. / Und doch in der Art, wie es dem Harten zusetzt, / kommt nichts ihm gleich. / (...) / Daß Schwaches das Starke besiegt / und Weiches das Harte besiegt, / weiß jedermann auf Erden, / aber niemand vermag danach zu handeln. / (...) ¹³⁶

Als weichstes Element kann das Wasser, durch seine Dauer und Beständigkeit, den härtesten Stein aushöhlen. Im China-Buch Max von Brandts hatte May gelesen, ¹³⁷ das Wasser werde im ›Tao-te-king‹ zum Symbol für das Tao selbst, zum Bild für den göttlichen Ursprung der Welt – was allerdings eine zu weit gehende Interpretation des Autors von Brandt sein dürfte. ¹³⁸ Freilich meinte auch Werner Eichhorn: Wir sehen im ›Tao-te-king‹, dass das Wasser das anschaulichste »Beispiel für das Verhalten und die ganze Art des Tao war. Während alles nach oben zum Licht (Yang) hin strebt, zieht es sich zurück nach unten in den Bereich des Dunklen (Yin), der aber tatsächlich der Urgrund und Quell alles Lebens ist.« ¹³⁹

Jedenfalls ist das Wasser ein Bild für die Kraft des ›Weichen‹ und vermeintlich ›Schwachen‹. Geistig und geistlich gesehen also war der frühe Taoismus – so Eichhorn mit Bezug auf weitere taoistische Schriften – »eine Religion des Schwachen, Nachgiebigen, Machtlosen und Verächtlichen, das aber eben deshalb, weil es schwach und machtlos ist, stärker ist als alles Starke und Mächtige.« ¹⁴⁰

Béky und Grabner-Haider bestätigen diese Bewertung: Träger der taoistischen Heils-Lehre »waren die Unterworfenen, die Yin-Bevölkerung. Sie nannten sich ›Volk der Milden‹ und des Nicht-Widerstands.« ¹⁴¹ Der taoistische Fromme nimmt, in der Konsequenz dieses Weltbildes, eher »Unrecht auf sich, als es selbst zu tun. Er folgt einem inneren Licht und lebt in absichtsloser Güte.« ¹⁴² Gerade so aber werden – nach Grabner-Haider – »die Kleinen oben und die Großen unten sein, es bedarf keines gewaltsamen Umsturzes.« ¹⁴³

Die ›weiblichen‹ Werte des Himmels

Wiederum im Bild des Wassers wird, in der 8. Sequenz des ›Tao-te-king‹, das ›Hohelied‹ der Güte gesungen:

Höchste Güte ist wie das Wasser. / Des Wassers Güte ist es, / allen Wesen zu nützen ohne Streit. / Es weilt an Orten, die alle Menschen verachten. / Drum steht es nahe dem SINN. / Beim Wohnen zeigt sich die Güte an dem Platze. / Beim Denken zeigt sich die Güte in der Tiefe. / Beim Schenken zeigt sich die

Güte in der Liebe. / Beim Reden zeigt sich die Güte in der Wahrheit. / Beim Walten zeigt sich die Güte in der Ordnung. / Beim Wirken zeigt sich die Güte im Können. / Beim Bewegen zeigt sich die Güte in der rechten Zeit. / Wer sich nicht selbst behauptet, / bleibt eben dadurch frei von Tadel.¹⁴⁴

Im ›Pax‹/›Friede‹-Roman hat May – wir werden darauf zurückkommen – die ›Güte‹ personifiziert in Yin: einer chinesischen Künstlerin, einer *engelgleiche(n)*,¹⁴⁵ durch faszinierenden Charme und menschliche Größe ausgezeichneten Frauengestalt, deren Namen May (im Blick auf die Lehren des ›Tao-te-king‹?) mit »Güte« übersetzt.¹⁴⁶

Interessanterweise kehrt May in seiner Romangestalt Yin das, ihm ja bekannte, chinesische Yin-Prinzip des Dunklen und Kalten um¹⁴⁷ in das Prinzip des Hellen und Warmen: Mays Romanfigur Yin ist eine warmherzige Frau, eine starke Persönlichkeit, eine bedeutende, hochgebildete Partnerin für ihren Mann.

Tatsächlich hatten im Taoismus, nach Florian Reiter, Frauen und Männer die gleichen Rechte und die gleichen Möglichkeiten.¹⁴⁸ In der patriarchalen Zeit allerdings dominieren in China (und nicht nur dort) die Männer über die Frauen. Nach Grabner-Haider, dem katholischen Religionsphilosophen, aber wird dies »nicht so bleiben, denn auf die Dauer wird das Weibliche ungleich stärker sein als das Männliche. Denn die Kräfte des Männlichen sind näher beim Tod, die Kräfte des Weiblichen aber sind immer dem Leben nahe.«¹⁴⁹

Derartige Assoziationen (männlich/Tod, weiblich/Leben) sind gewiss problematisch oder verfehlt. Man kann aber sagen: Wenn wir die Begriffe ›männlich‹ und ›weiblich‹ als Metaphern für das ›Harte‹ bzw. die ›liebende Fürsorge‹ betrachten,¹⁵⁰ ist der Taoismus eine eher ›weibliche‹, in jedem Falle eine lebensfreundliche Religion.

Diese Religion kennt – in messianischen Texten wie dem ›T'ai-p'ing-ching‹ – die eschatologische Hoffnung auf ein ewiges Reich der Güte, des Friedens und der Gerechtigkeit.¹⁵¹ Angesichts solcher Texte (und inspiriert von der Fortschrittsidee, vom Zukunftsoptimismus des Jesuiten Teilhard de Chardin¹⁵²) gibt Grabner-Haider zu verstehen: »Auf die Dauer siegt auch in der Menschenwelt nicht das Harte und Starke über das Weiche und Schwache, sondern allein dieses geht in den ewigen Urgrund ein.«¹⁵³

Mit Bezug auf taoistische Himmelsvorstellungen führt der Grazer Religionsphilosoph weiter aus:

Wer sich auf ihn [den göttlichen Urgrund] vorbereitet, (...) teilt seine Güter mit den Armen. Er beginnt keinen Krieg gegen andere, verteidigt sich

aber mit geeigneten Mitteln gegen mögliche und tatsächliche Feinde. (...) Wer sich auf den Himmel vorbereiten will, muss nach weiblichen Werten des Lebens streben. Wer Mitgefühl mit den Leidenden und den Schwächeren hat, wer seinen Mitmenschen mild und sanft begegnet, (...) der geht auf den weiblichen Himmel zu.¹⁵⁴

In Mays Spätwerks-Utopie werden diese Programmpunkte, Schritt für Schritt, realisiert. Gerade was die taoistischen Lebenswerte bzw. Himmelsbilder betrifft, ist eine Bemerkung des Arztes Dr. Tsi in Mays ›Pax‹-Roman zu beachten: »*Man wirft uns Chinesen vor, daß wir keinen Himmel haben*«, klagt der Arzt – um zu beteuern, dass der chinesische »›*Thian*‹« (von May mit *Himmel* übersetzt) »*größer, viel größer*« sei als die Himmelslehre eines dogmatisch verengten Christentums.¹⁵⁵

In Wahrheit ist der Himmel (›T'ien‹) – nach Viktor von Strauss, Florian Reiter u. a. – die Herzmitte der altchinesischen Spiritualität.¹⁵⁶ Diesen Himmel – in der Vorstellung Tsis wie Mays das jenseitige Gottesreich¹⁵⁷ – wird May zwar nicht einfach nur ›weiblich‹ verstanden haben. Doch im Blick auf das Diesseits, d. h. auf die Erde, die vom Himmel berührt wird, können wir sagen: Mit ihren ›weiblichen‹ Lebenswerten entspricht die taoistische Ethik der pazifistischen Tendenz und der religiösen, das »*ewig Weibliche*«¹⁵⁸ preisenden Botschaft des May'schen Spätwerks.

Doch bevor wir uns den Visionen Mays – von der Versöhnung der Religionen und der Auferstehung der Toten – näher zuwenden, müssen die Lehren des Taoismus noch genauer beschrieben werden.

Das verlorene Paradies

Wie in vielen anderen Kulturen gibt es im Taoismus den Glauben an das verlorene Paradies: einen ursprünglichen Zustand der Glückseligkeit, auf den – wie die Religionswissenschaftlerin Julia Ching formuliert – »der Verlust der Gnade folgte«.¹⁵⁹

Das ursprüngliche Glück wird in der kanonischen Schrift ›Nü-qing gui-lü‹ aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. so dargestellt:

Als Himmel und Erde ganz zu Anfang geboren wurden, hat sich der Odem des Ursprungs überallhin ausgebreitet und entfaltet. Die unendlich zahlreichen göttlichen Kräfte (wan-shen) verbreiteten und entfalteten (ihren) Odem. Es gab keine häßlichen, rebellischen, bösen und unkorrekten (bu-

zheng) dämonischen Kräfte (gui). Die Männer waren pietätvoll, die Frauen keusch und tugendhaft, die Herrscher pflegten die Riten, und die Beamten waren loyal, der ganze Kosmos war eine harmonische Einheit. Da gab es kein Unglück und keinen Schaden.¹⁶⁰

Danach aber – durch den ›Sündenfall‹ – kam alles Böse; es trat, so die taoistische Paradies-Erzählung, »eine Wende ein, und es entstanden höchst vielseitige Schlaueit und Methoden«. ¹⁶¹ Es heißt im selben Bericht:

[Die Menschen] glaubten nicht mehr an das Große Tao. An allen Ecken und Enden der Welt gingen sie mit Mordbrennerei gegeneinander los. Der vergiftete Odem dieser Pestilenz griff immer mehr um sich. (...) Überall schaukelten sich Grausamkeiten gegenseitig hoch, und die dämonischen Kräfte sahen allein im Töten ihren Sinn.¹⁶²

Es ist gut möglich, dass Karl May, in der einschlägigen Literatur ja sehr belesen, den obigen – oder einen ähnlichen – taoistischen Mythos gekannt hat. Mit Sicherheit hatte May, über Max von Brandt, den folgenden Passus aus dem taoistischen Schrifttum gelesen:

Im höchsten Altertum wußte das Volk nicht, daß es regiert wurde. Im nächsten Zeitalter lobte und bewunderte es seine Herrscher, im nächsten fürchtete es sie und wieder im nächsten verachtete es sie. Als den Herrschern das Vertrauen in das Tao zu fehlen begann, folgte daraus ein Mangel an Vertrauen in sie seitens des Volkes. (...) Als das große Tao nicht mehr beachtet wurde, kamen (...) Schlaueit und Heuchelei.¹⁶³

In ›Winnetou IV‹ (1909/10) nun steht im Anschluss an die Schilderung des Sündenfalls, der Entfremdung der Menschen von Gott, geschrieben:

»... Der Himmel verließ die Erde. Das Paradies verschwand. Die Liebe starb. ... Die Herrscher wurden zu Despoten, die Patriarchen zu Tyrannen. Hatte es erst nur ein Gesetz der Liebe gegeben, so regierte nun nur noch ein Gesetz des Zwanges. Was vorher segnete, das fluchte; was vorher zusammenstrebte, das bestand jetzt darauf, sich zu meiden. Die einzig mögliche Rettung schien in der Hand der Macht, der schonungslosen Strenge zu liegen. Und sie kamen, die Bedrücker, die Zuchtmeister, die Gewaltherrscher. Sie regierten mit eisernen Fäusten ...«¹⁶⁴

Ein ›mütterliches‹ Symbol

Eine inhaltliche Nähe dieses May-Textes zu den Zitaten aus dem ›Tao-te-king‹ und dem ›Nü-qing gui-lü‹ – oder der Botschaft des ›T'ai-p'ing ching‹, des ›Buches der universalen Harmonie‹¹⁶⁵ – ist nicht zu verkennen. Die Hypothese einer unmittelbaren Beeinflussung der May'schen Erzählungen vom verlorenen Paradies (in ›Friede auf Erden‹, in ›Ardistan und Dschinnistan‹, in ›Winnetou IV‹) durch taoistische Vorlagen bleibt allerdings spekulativ: weil analoge Berichte in fast allen Kulturen zu finden sind.

In den Religionen der Welt, in der großen Literatur, in den Märchen und Mythen der Völker¹⁶⁶ ist die Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies »in unzähligen Variationen«¹⁶⁷ verbreitet. Das ›verlorene Paradies‹ ist also, so wurde an anderer Stelle schon ausgeführt,¹⁶⁸ ein archaisches Bild: des ›kollektiven Unbewussten‹, der ›Menschheitsseele‹ schlechthin.

Aus tiefenpsychologischer Sicht mischen sich in die Sehnsuchtsbilder vom verlorenen Paradies die frühkindlichen Erinnerungen an die Zeit der Geborgenheit im Schoße der Mutter.¹⁶⁹ Psychoanalytisch gedeutet ist das ursprüngliche Paradies ein Muttersymbol bzw. ein (ins Himmlische projiziertes) Bild für das Feminine schlechthin. Wenn Karl May – in seinen späten Romanen – das Paradies mit Yin, der weiblichen Güte, oder mit Marah Durimeh, der ›großen Mutter‹, in Verbindung bringt,¹⁷⁰ so ist dies also kein Zufall. Mays ›Paradies‹ ist keine, nur biographisch zu interpretierende, Eigenheit des grau gewordenen Dichters, sondern ein archetypisches Bild: einer tiefenpsychologischen Einsicht entsprechend.

Die psychologische (im Grunde auch theologische) Auffassung vom Paradies als Symbol für mütterlichen Schutz wird, deutlich genug, in den heiligen Schriften des Taoismus bestätigt. Denn das embryonale Leben im Mutterschoß trage – wie es im kanonischen Text ›Tai-shang Lao-jun zhong-jing‹ (5. Jahrhundert n. Chr.) heißt – die Anlagen des »früheren Himmels«¹⁷¹ in sich. Florian Reiter erläutert in seinem Werk über chinesische Religionen:

Zentral ist [im Taoismus] die Ansicht, daß das Maximum an »menschlicher« Göttlichkeit im Embryo im Mutterleib zugegen ist. Wenn der Mensch geboren wird, beginnt er seine göttliche Lebensgabe im realen Leben zu vergeuden und den Weg zum Tod zu beschreiten. Das Menschenleben ist demnach in seiner ursprünglichen Bestimmung auf die Unsterblichkeit hin angelegt, und das Ziel ihrer Wiedergewinnung kann der Mensch [nach taoistischer Auffassung] selbst erreichen.¹⁷²

Die chinesische Medizin

An dieser Stelle ist eine Bemerkung zur chinesischen Medizin, zur taoistischen Heilkunde – die sich weitgehend in Mays ›Pax‹/›Friede‹-Roman wiederfindet – gut angebracht.

Über die China-Broschüre Max von Brandts wusste May: Von chinesischen Kaisern der vorchristlichen Jahrhunderte ist bekannt, dass sie die ›Medizin der Unsterblichkeit‹ zu erlangen suchten.¹⁷³ Wenn sie schon das Wasser des Lebens nicht fanden, so wollten sie das irdische Dasein doch wenigstens verlängern.¹⁷⁴ Sowohl die ›Medizin der Unsterblichkeit‹ als auch die Lebensverlängerung – durch Meditation und richtige Atemtechnik, durch Hygiene und Gymnastik, durch gesunde Ernährung und Heilpflanzen – wurde ein Grundmotiv auch im späteren Taoismus.

Zwar ist es den Taoisten, ebenso wie den chinesischen Kaisern, nicht gelungen, »das Elixier der Unsterblichkeit wirklich zu finden; sie wurden jedoch (...) zu Pionieren des wissenschaftlichen Experimentierens und Forschens, und sie machten Entdeckungen von bleibendem Wert auf vielen Gebieten, vor allem in der Chemie, Medizin und Pharmakologie«. ¹⁷⁵

Dabei ist nicht zu übersehen: Das Fundament der taoistischen (wie der indischen) Heilkunde ist die ganzheitliche Methode, die die Harmonie von Körper und Seele, von Geist und Gefühl intendiert. Vorausgesetzt wird immer ein religiöses, ein divinatorisches Verständnis des menschlichen Leibes, der belebt sei durch die ›Shen‹:¹⁷⁶ durch spirituelle Kräfte, durch kosmische Energien, durch göttlichen Geist.¹⁷⁷

Und weiter: Der gläubige Taoist wird die Krankheit des Körpers sehr oft (oder stets?) als Ergebnis von Sünde, als Ausdruck einer religiösen Verfehlung betrachten. Wer krank ist und Heilung sucht, hat »in einem eigenen Raum über seine Verfehlungen nachzudenken«;¹⁷⁸ die Behandlung des Körpers und die Reflexion über die eigene Schuld gehen Hand in Hand.

Der taoistische Arzt ist immer auch Seelsorger, und der Seelsorger ist immer auch Arzt. Vor diesem Hintergrund wird die Heilung der Romanfigur Waller durch den chinesischen Mediziner Dr. Tsi – in ›Pax‹/›Friede‹ – in ein neues Licht gerückt. Arzt und Patient wirken aufs engste zusammen: Die körperlich-seelische, die geistig-geistliche Genesung des Amerikaners Waller erfolgt durch das Heilkraut (»*Ko-su*«, »*Brucea sumatrana*«),¹⁷⁹ die professionelle Psychotherapie des Arztes Dr. Tsi, die verwandelnde Begegnung des Patienten mit dem

›weiblichen Prinzip‹¹⁸⁰ und – vor allem – die Umkehr des Kranken zu Gott, zur unvergänglichen Liebe.¹⁸¹

Der taoistische Erlösungsgedanke

Die in China verbreitete Grundannahme einer spirituellen, auf das Numinose angelegten Natur des Menschen wird im religiösen Taoismus – nach Florian Reiter – »auf grandiose Weise verfeinert, wobei zahlreiche Schriften, die im Kanon vorliegen, als Dokumentation dieser Vorstellungen gelten können, wohl kaum aber als deren Auslöser.«¹⁸²

Das zentrale Anliegen des, im vierten oder dritten Jahrhundert v. Chr. entstandenen, ›Chuang-tzu‹ (nach dem ›Tao-te-king‹ die zweite Hauptschrift der taoistischen Philosophie) ist – nach Max von Brandt und Julia Ching – das »Finden der absoluten Glückseligkeit.«¹⁸³ Der Taoismus, der religiöse wie der philosophische, strebt eben nicht nur nach dem irdischen Frieden und nicht nur nach der körperlichen Gesundheit, sondern nach dem ›Himmel‹ als dem Zustand der Vollkommenheit.

Auch in China (dies ist ja die Botschaft in Mays Roman ›Et in terra pax‹/›Und Friede auf Erden!‹¹⁸⁴) spüren die Menschen: Das Leben in dieser sichtbaren Welt kann nicht Alles sein. Es schreit – in seiner Gebrochenheit – nach Erlösung, nach Heilung, nach Ganzwerdung und Vollendung. Tatsächlich ist der Taoismus »im Unterschied zum Konfuzianismus«, so Julia Ching, »eine Religion der Erlösung. Der Taoismus versucht, seine Gläubigen über das vergängliche Leben hinaus in eine wiederum glückliche Ewigkeit zu führen.«¹⁸⁵

Wie schon Viktor von Strauss und Max von Brandt herausgestellt hatten und wie der Jesuit Gellért Béky näher erläutert, meint Erlösung im Sinne des ›Tao-te-king‹ die Rückkehr aller Wesen ins Tao, den mütterlichen Urgrund der Welt.¹⁸⁶ Kommt uns das nicht bekannt vor? Gewiss! In einer ähnlichen, eschatologischen, Perspektive hat ja auch May in seinen Spätwerksromanen die Rückkehr des Paradieses ins Spiel gebracht¹⁸⁷ und 1908 – im Vortrag ›Wer sind wir? Woher kommen wir? Wohin gehen wir?‹ – erklärt: Der Mensch komme von Gott und werde zu Gott zurückkehren.¹⁸⁸

Diese bekennnishaftige Aussage Mays stimmt überein mit der christlichen Mystik, der johanneischen Theologie¹⁸⁹ und, nach Strauss, auch dem ›Tao-te-king‹.¹⁹⁰ Freilich darf die Rückkehr zu Gott bzw. ins Tao nach Strauss und Béky – und sicher auch May¹⁹¹ – nicht verwechselt werden mit dem Kreislauf der Sonnen, dem Werden und Vergehen in

der Natur. Denn die Rückkehr ins Tao »steht wesentlich auf einer höheren Ebene«.¹⁹²

Von Untergang, Verfall und Tod kann zuletzt keine Rede mehr sein. Vielmehr ist, nach Strauss und Béký, die Rückkehr in den Urgrund des Seins »immer positiv, endgültig und metaphysisch, während die alltägliche Wiederkehr, der Kreislauf sich immer zwischen den positiven und negativen Möglichkeiten abspielt und keinen endgültigen, bleibenden metaphysischen Charakter hat«.¹⁹³

Zumindest also in der Sicht Békýs und Strauss' – auch Grabner-Haiders u. a. – bedeutet die Rückkehr ins Tao das Erreichen eines Endziels, die Vollendung aller Möglichkeiten, die »endgültige Harmonie im höchsten Maße«.¹⁹⁴ Gerade darin besteht ja, so Béký, »der größte Unterschied zwischen dem Rückkehrgedanken des Lao-tzu und dem Wiederkehrgedanken in indischen und babylonischen Mythen«.¹⁹⁵ Im klassischen Taoismus, in der Weltdeutung des ›Tao-te-king‹ gibt es zuletzt, nach der Auffassung Strauss' bzw. Békýs, keine Vernichtung, auch keine zyklische Wiederkehr, keine Wiederholung des je schon Gewesenen, sondern nur die Ewigkeit, die Vollendung im ›Punkt Omega‹ (um mit Teilhard de Chardin, Békýs Ordensbruder, zu sprechen).¹⁹⁶

Die Suche nach Unsterblichkeit

Eine Erlösung vom Kreislauf der Wiedergeburten kennt übrigens auch die altindische Philosophie.¹⁹⁷ Der chinesische Erlösungsgedanke, die Rückkehr ins Tao, nun meint – jedenfalls in der Perspektive Strauss' und Mays – die Ewigkeit, den ›Himmel‹ als definitive Vollendung. Dieser ›Himmelsgedanke‹, dieser Glaube an die Vollendung der Verstorbenen im ›Tao‹ bzw. im ›Gottesreich‹, wird von May in ›Pax/›Friede‹ aufgegriffen: »Für uns Chinesen«, meint Dr. Tsi zu Mary Waller,

»ist das etwas so unendlich Selbstverständliches, daß wir mit unsern nur scheinbar Abgeschiedenen in der lieben, dankbaren Weise verkehren, welcher Sie ... die Bezeichnung Ahnenkultus gegeben haben.«¹⁹⁸

Schon in frühesten Zeiten, in der Yin-Dynastie (1766–1123 v. Chr.), ist der ›Ahnendienst‹ nachzuweisen.¹⁹⁹ Er beherrschte in späterer Zeit das Ritual der Taoisten wie auch der Konfuzianer. Der religiöse Taoismus setzt zwar – anders als die buddhistische Leidensphilosophie – eine grundsätzliche »Zufriedenheit mit dem Leben in dieser Welt«²⁰⁰ voraus. Gleichzeitig aber sucht er die Unsterblichkeit und zwar nicht nur

die geistige, sondern (da es, nach Julia Ching, »im chinesischen Denken keine genaue Unterscheidung zwischen Geist und Materie gibt«²⁰¹) die leibliche, die physische Unsterblichkeit. Ching führt dazu aus:

Sehr bald wurde die taoistische Religion mit der Suche nach der Unsterblichkeit identifiziert. Obwohl der Tod immer zum Leben gehört, entwickelte sich die Überzeugung, daß der taoistische Adept nur scheinbar stirbt, daß das, was begraben wird, nicht sein wahrer Körper ist, sondern nur etwas, das so aussieht. In Wirklichkeit ging er entweder in eines der Paradiese ein oder zu den Inseln der Glückseligkeit außerhalb Chinas.²⁰²

Der taoistische Glaube, dass Männer und Frauen zu Unsterblichen werden können, geht mindestens bis ins 3. Jahrhundert vor Christus zurück. Der tiefe – auch das Werk Karl Mays inspirierende – Wunsch, sich die geliebten Verstorbenen und das eigene Selbst als (in neuer, in verwandelter Weise) fortdauernd vorzustellen, führte im alten China sogar zu alchimistischen Experimenten.²⁰³

Nach den Dokumenten der T'ang-Zeit (618–907 n. Chr.) kann wahre Unsterblichkeit freilich nur erlangt werden, wenn das »geistige Selbst« zum Himmel aufsteigt und mit dem göttlichen Bereich in Berührung kommt. Julia Ching fasst diese mystischen Texte zusammen:

Man muß sich selbst lösen von sinnlichen Reizen und alle Gefühle von Feindschaft und Haß ablegen, die Schaden zufügen. Und der Tod muß als Wohnungswechsel verstanden werden: Der alternde Körper ist wie ein Haus mit eingefallenen Wänden und muß gegen ein besseres ausgetauscht werden. Der taoistische Mystiker Ssu-ma Ch'eng-chen sagt sogar: »Wie ist es möglich, ewiges Leben in diesem Körper zu wünschen?«²⁰⁴

Nicht alle Chinesen und nicht alle Taoisten suchten die physische Fortexistenz nach dem Sterben. Im Taoismus scheinen sich, wie vermutlich in allen Religionen, ganz unterschiedliche (zum Teil auch gegenläufige) Strömungen zu versammeln: Neben der Sehnsucht nach Lebensverlängerung²⁰⁵ bzw. leiblicher Unsterblichkeit und neben den Auswüchsen der Volksfrömmigkeit – die May im »Pax/Friede-Roman zu »*abergläubischen Gepflogenheiten*« erklärt und mit dem europäischen Spiritismus, den Praktiken »*des Gespensterglaubens*«,²⁰⁶ vergleicht – gab es schon immer und gibt es noch heute eine rein geistige, eine mystische (wohl eher dem Buddhismus verwandte) Richtung, deren Ideal die Überwindung von Leben und Tod durch die vollkommene Einheit mit dem Tao, dem Urgrund des Kosmos, ist.

So heißt es z. B. in der heiligen Schrift ›Chuang-tzu‹ (von der May, über Max von Brandt, ebenfalls Kenntnis hatte):²⁰⁷

Yen Hui sprach: Ich habe meinen Leib dahinten gelassen, ich habe abgetan meine Erkenntnis. Fern vom Leib und frei vom Wissen bin ich Eins geworden mit dem, das alles durchdringt. Das meine ich damit, daß ich zur Ruhe gekommen bin und alles vergessen habe. – K'ung-tzu sprach: Wenn du diese Einheit erreicht hast, so bist du frei von allem Begehren; wenn du dich so gewandelt hast, so bist du frei von allen Gesetzen und bist weit besser als ich, und ich bitte nur, daß ich dir nachfolgen darf.²⁰⁸

Die Auferstehung der Väter und Mütter

Was aber heißt hier Erlösung? Verlöschen des eigenen Selbst,²⁰⁹ Auflösung der individuellen Person im ›Vergessen‹, in der ›Leere‹ des Tao oder im ›Nichts‹ des Nirwana?

Oder meint Erlösung die Fülle des Lebens, die endgültige Selbstwerdung des ›Ich‹ in der Gegenwart eines liebenden Gottes?

Mays China-Roman gibt auf solche Fragen eine hochbedeutsame, eine – literarisch wie theologisch – sehr schöne Antwort: im fünften (1904 für die Buch-Fassung bei Fehsenfeld entstandenen) Kapitel ›Der Shen-Ta-Shi‹.

Dieses Buchkapitel enthält – wie im ›Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft‹ (1989) in anderem Kontext schon dargestellt²¹⁰ – eine faszinierende Bild-Symbolik, die auch nach Kittsteins Urteil »erzählerisch äußerst qualitativ«²¹¹ ist. In Raffley-Castle betreten wir den »Ahnensaal«,²¹² eine dunkle Kammer mit nach *Blitzphotographien* gemalten Porträts von Verstorbenen. »Da hängen sie im Tode«, gut getroffen. Doch sind sie »wirklich das gewesen«, was die Bilder zeigen?

Nein, nur »Masken«, nur »Larven« werden uns hier vorgestellt, in dieser »Leichenkammer«. Das innerste Wesen der Entschlafenen aber wird Yin, die weibliche Güte, zum Ausdruck bringen: in wahrhaft künstlerischer Gestaltung. Das eigentliche Selbst, die zu Lebzeiten verhüllte »Wahrheit« der »einst Fleisch gewesenenen, irdischen Phantome« hatte sie gemalt – in einer Dynamik, die May so beschreibt:

Die echten, enthüllenden, von Yin geschaffenen Porträts sind in einem zweiten, vom Licht durchfluteten Saale zu sehen. Auf einem Tisch liegt *das uralte, berühmte Ming*²¹³-*Tsching*,²¹⁴ *das Buch des Lebens*, und in großer Schrift ist zu lesen: »*Sie legen die Kleider ab, dann kommen sie!*«

Die »Larven« bzw. »Kleider« (nach taoistischer, aber ebenso nach hinduistischer und christlich-paulinischer Terminologie: die Körper,²¹⁵ die irdischen *Leiber*) müssen jetzt fallen. Doch *Ki, der Himmlische, der die Kraft des niemals endenden Lebens bedeutet*,²¹⁶ erweckt auf Yins Gemälde die Toten zur neuen, zur eigentlichen Lebendigkeit:

*Und nun strömten sie hervor, dem Lichte entgegen, sie alle, die ihre Kleider, die Leiber, da unten abgelegt hatten. ... Sie quollen aus der Gruft und aus der Trep-
penöffnung heraus und eilten durch den Saal, mit dankenden Gebärden an Ki, dem
Himmlischen, vorüber, um durch die offene Tür zu verschwinden, die auf der an-
dern Seite hinaus in den Garten und dann in das Leben führte.*²¹⁷

Yins Kunstwerk erhellt: Der Endlichkeit, der Enge des irdischen Seins wird eine Türe geöffnet. Im späteren Handlungsverlauf wird auf den *Einzig-Eine(n)*, den »Nazarener«²¹⁸ mit den Nägelmalen, verwiesen. »Ich bin die Tür«, sagt Christus, »wer durch mich hineingeht, wird leben«.²¹⁹ So müssen wir assoziieren. Denn der Verfasser des »Friede«-Romans war – wie schon der Dresdner Religionswissenschaftler Viktor von Strauss²²⁰ – der festen Überzeugung: Von der chinesischen (bzw. taoistischen) Religion zur Botschaft des Neuen Testaments kann durchaus ein Weg führen.

Vom interreligiösen Dialog wird später die Rede sein. Zunächst aber lesen wir weiter bei May und betrachten die Frauen und Männer auf dem Bilde der Malerin:

*Welch eine ... Szene! Welche Freude, welches Entzücken, welche Wonne in jedem Zug der Gesichter. Und sonderbar: das waren nicht mehr Gesichtszüge von sterblichen Personen; das waren nicht mehr die scharfen Linien und die festgezeichneten Konturen, welche die Körperlichkeit mit sich bringt; und doch besaß jeder und jede dieser Verwandelten die größte Ähnlichkeit mit dem korrespondierenden Bilde im ersten Ahnensaale!*²²¹

Die taoistische Suche nach Unsterblichkeit und die christliche Theologie der Auferstehung hat May in dieser Romanpartie, auf höchst kunstvolle Weise, miteinander verknüpft: Die dem Tode entrissenen Ahnen, die Väter und Mütter, sind noch immer sie selbst; ihr Personsein, ihre Individualität bleiben erhalten. Ihre Gesichtszüge sind ja die ihren – einmalig und unverwechselbar, aber verwandelt und verklärt, verschönt und vergeistigt. Ihr neues Sein ist erlöst von Begrenzung und Schuld: durch die Kraft des *Himmlischen*, die die vollkommene Freude, die das Leben in Fülle gewährt.

Die asketisch-zölibatäre Lebensauffassung

Die ins neue Leben gerufenen Männer und Frauen sind verklärt durch die himmlische Macht des *Ki* (des göttlichen Atems) und die menschliche Liebe John Raffleys, der seinerseits geliebt ist von *Yin*, der weiblichen Güte.

Der Liebe von Mann und Frau kommt in Mays Spätwerk eine transzendente, auf die göttliche Liebe und das ewige Leben verweisende Bedeutung zu.²²² Anders als im Taoismus aber wird die erotisch-sexuelle Dimension der menschlichen Liebe in Mays Spätwerk (aus lebensgeschichtlichen Gründen²²³) nur angedeutet und nicht zum ausdrücklichen Thema erhoben.

Viele Ausleger des taoistischen Schrifttums indessen betonen die Wichtigkeit der Sexualität um so mehr. Weil sie die Menschen zur Unsterblichkeit führen will, lehrt die taoistische Religion – wie Werner Eichhorn, Julia Ching u. a. erläutern – drei Lebensprinzipien: den Atem (›Chi‹, bei May *Ki*), die Sexualität bzw. den Samen als feinste Materie (›Ching‹) sowie den göttlichen Geist (›Shen‹).

Jedes dieser Prinzipien wirke zweidimensional, sowohl im Menschen als auch im Universum. Julia Ching, die Religionswissenschaftlerin, erklärt: Für die Kultivierung dieser Prinzipien »wurden gewisse Techniken entwickelt: die Zirkulation des Atems, Sexualpraktiken (eine Mischung von Geschlechtsverkehr und Yoga) und Meditationsübungen. Vieles ist esoterisch und wird im geheimen vom Meister an den Schüler weitergegeben.«²²⁴

Nun gibt es im Taoismus, was die Einstellung zur Sexualität betrifft, allerdings zwei völlig entgegengesetzte Richtungen: eine besonders Leibfreudige und eine forciert Leib-feindliche, klösterlich-zölibatäre Tendenz. Wenden wir uns zunächst der letzteren – manichäisch gefärbten – Lebensauffassung zu.

Von einem aufschlussreichen Gespräch des Mongolen Dschingis Khan mit dem Taoisten Ch'iu Ch'ang-ch'un (›Ewiger Frühling‹) im Jahre 1219 berichtet der Sinologe Florian Reiter:²²⁵ Der Taoist erklärte dem Herrscher, dass der menschliche Leib »schwer geworden« sei und sein göttliches Strahlen verloren habe. Der wahre Grund für diesen Verlust liege in den amourösen Begierden. Deshalb verzichte der Weise auf Sex, um an Reinheit und Ruhe seine Freude zu finden.

Allein nur die Frau (*Yin*) könne – so meinte der ›Ewige Frühling‹ – den Mann (*Yang*) schwächen und zerstreuen. Der Student des Tao werde daher, um des Himmels, um der Unsterblichkeit willen, »als Erstes sein sexuelles Leben einschränken und sich enthalten«. Wenn

er nämlich Sex wolle, verringere der Mann seine spirituellen Kräfte (die ›Shen‹). Nur in der Sublimierung, nur in der Vergeistigung des ›Yang‹ werde erreicht, »dass ›yin‹ beseitigt werde und ›yang‹ vollständig sein könne. Sodann erhebe sich der Betreffende und sei ein Unsterblicher (...).«²²⁶

Das weibliche Yin-Prinzip und überhaupt die ›Erde‹ (die materielle Wirklichkeit, das gesellschaftliche Leben) wird hier – sehr im Gegensatz zur Auffassung Mays und des ›Tao-te-king‹ – rein negativ gesehen. Denn der klösterliche Taoist des 13. Jahrhunderts, der ›Ewige Frühling‹, ist ja der Meinung:

Der gewöhnliche Mensch lässt sich durch die Betriebsamkeit der Welt, seine Begierden, seine emotionalen und physischen Verbindungen (Sozialbeziehungen, Sexualität) vom Studium des Tao der »Langlebigkeit« abbringen. So ruiniert er durch die mit ›yin‹ verbundenen (...) Einflüsse seine himmlische Lebensgabe. Krankheit, Alter und Tod sind die Folgen. Am Ende steht eine Schattenexistenz als Dämon »in der Erde«, unten im Bereich des Trüben.²²⁷

Das sind starke Worte (sofern sie ernst gemeint waren und nicht nur den Fürsten, den Dschingis Khan, provozieren wollten). Die Frau, und mit ihr alles Leibliche und Sexuelle, werden aufs gröbste diffamiert!

Wir müssen aber bedenken: Ch'iu Ch'ang-ch'un, der ›Ewige Frühling‹, repräsentiert nur eine bestimmte Gruppe des Taoismus. Neben dieser – puritanisch-asketischen – Richtung (die vor allem in taoistischen Klöstern beheimatet war²²⁸) gab und gibt es aber noch eine ganz andere, entgegengesetzte Tendenz: Die sexuelle Begegnung, die Vereinigung der Geschlechter, wird – in dieser anderen Gruppe der Taoisten – als bevorzugter Weg zum Ewigen Leben und somit zur Gotteserfahrung gesehen.

Die Sexualität als Quelle der Spiritualität

Gerade auch in Verbindung mit der taoistischen Suche nach Unsterblichkeit betont Grabner-Haider die herausgehobene Bedeutung der Frau in der taoistischen Religion: Der Taoist »liebt Sinnlichkeit und Sexualität, denn er möchte lange Zeit leben. Frauen gelten als die Hüterinnen der Menschlichkeit, der Güte und der erotischen Kunst.«²²⁹

Wir dürfen diese Lebens- und Glaubenseinstellung so interpretieren: Nicht nur Meditation und Gebet,²³⁰ nicht nur der Tempelkult und nicht nur die Opferrituale der Priester und Priesterinnen²³¹ stehen im Zentrum der taoistischen Frömmigkeit (abgesehen von klösterlichen

Formen, wie sie der ›Ewige Frühling‹ vertrat). Auch die Begegnung der Geschlechter, die Nacktheit des Körpers, die intime Berührung verstehen die ›normalen‹ (nicht-zölibatären) Taoisten als Realsymbol für das Göttliche. Das erotische Liebespiel und die sexuelle Ekstase werden – in dieser Form des Taoismus – erlebt als »Vorstufen des Himmlischen.«²³²

Das verwundert nicht, wenn wir bedenken, was der bekannte Religionswissenschaftler Mircea Eliade schrieb:

Immer und überall – außer in der modernen Welt! – war die Sexualität eine ›Erscheinung des Heiligen‹ und war der Geschlechtsakt ein allumfassender Akt – also auch ein Hilfsmittel der Erkenntnis.²³³

Mancherorts freilich wird es zu orgiastischen Auswüchsen gekommen sein, die mit Religion nichts zu tun haben. Generell ist zu sagen: Die Sexualität allein (darin hat der ›Ewige Frühling‹ recht) ist kein tragfähiger Grund für gelingendes Leben und spirituelle Erfahrung. Wohl aber ist die Sexualität – wie der Psychoanalytiker Erich Fromm unterstreicht – »eine der elementarsten und stärksten (...) Glücksmöglichkeiten.«²³⁴

Die Sexualität ist (darin hat die Psychologie bzw. die Religionswissenschaft recht) eine der stärksten Mächte der Welt: der von Gott geschaffenen Wirklichkeit. Auch May blieb diese Macht, diese göttliche Macht, gewiss nicht verborgen.²³⁵ Beschrieben hat er sie im literarischen Spätwerk aber nur verdeckt und ›symbolisch‹²³⁶ – aus Rücksicht auf christliche Leser vermutlich. Denn: Im christlichen (und, wie wir sahen, partiell auch im taoistischen) Milieu wurde die Sexualität aufgrund einer leib- bzw. frauenfeindlichen Tradition (die sich keineswegs auf die biblische Schöpfungstheologie und schon gar nicht auf Jesus berufen kann)²³⁷ oft verdrängt und verdächtigt.

Der amerikanische Sexualforscher Alex Comfort konnte deshalb bemerken:

So positiv das Christentum auf andere Bereiche der Kultur gewirkt haben mag, sein Einfluß auf sexuelle Moral und Gepflogenheiten ist viel ungesünder gewesen als der anderer Hochreligionen.²³⁸

Der Benediktiner Anselm Grün – in Deutschland heute der meistgelesene spirituelle Autor – bedauert, dass die christlichen Kirchen »viel Schuld auf sich geladen haben, indem sie Sexualität immer in den Turm sperren wollten, anstatt mit ihr ins Gespräch zu kommen.«²³⁹

Solchen Verdrängungsmechanismen gegenüber erklärt ein kleiner Kreis von katholischen Theologen (und Psychotherapeuten) wie Anselm Grün oder Wunibald Müller: In der Sexualität stecke ein mächtiges »Transzendenzpotential«, das den Menschen zur »Erfahrung der innersten Verbindung mit Gott führen möchte«. ²⁴⁰

Durchaus im Sinne der taoistischen Einheit von Religion und Eros bezeichnet der Benediktiner-Mönch Grün die Sexualität als eine essentielle »Quelle von Lebendigkeit, Phantasie und Kreativität«. ²⁴¹ Nach alledem können wir – auch im Blick auf erotische Anspielungen in Mays Spätwerken ²⁴² – sagen: Wo der Eros nicht verkommt zum geistlosen Sex und wo der Partner nicht missbraucht wird zum bloßen Befriedigungsobjekt, da ist die Vereinigung von Mann und Frau ein göttliches Zeichen, ein »Sakrament«. Wo es sich um Hingabe, um wirkliche Liebe handelt und wo das Erotische als ein wesentlicher Ausdruck dieser Liebe und Hingabe betrachtet wird, da ist das sexuelle Erleben ein spiritueller Weg zu Gott, ja vielleicht sogar – wie Grün und Müller in ihren Büchern explizieren – »die eigentliche Quelle der Spiritualität«. ²⁴³

IV Der Taoismus und das Christentum

Wenn wir es richtig bedenken, entspricht die taoistische Wertschätzung der sexuellen Erfahrung auch der (tiefer verstandenen) christlichen Spiritualität. Überhaupt ist die Frage nicht zu umgehen: Wie verhalten sich Taoismus und Christentum zueinander?

Das Christentum und die chinesischen Religionen seien – so verkündet es May in »Pax«/»Friede« – keine unüberbrückbaren Gegensätze. ²⁴⁴ Doch inwieweit ist diese Einschätzung durch May begründet und diskutabel?

Das Tao und der biblische Gottesbegriff

Angesichts der Bekehrungsversuche des christlichen Missionars Waller erklärt der Chinese Fu in »Pax«/»Friede« mit entwaffnendem Lächeln: »*Ich bin ja Christ*«. ²⁴⁵ Er kann das behaupten; denn die heiligen Schriften der Chinesen und der Christen meinen, nach der Auffassung Fu's und weitgehend auch Mays, in der »*Summe*«, ²⁴⁶ im Ergebnis genau dasselbe: »*Liebe Gott, und liebe deinen Nächsten!*« ²⁴⁷

An Text-Beispielen aus dem ›Friede‹-Buch wurde die ›großökumenische‹ Gesinnung Mays schon belegt und gewürdigt.²⁴⁸ Ergänzend zur früheren Darstellung und speziell im Blick auf den Taoismus sei nun bemerkt: Dass es Verbindungslinien von der taoistischen Tradition zum Christentum bzw. zur jüdisch-mosaïschen Religion gibt, war May aufgrund seiner Lektüre mit Sicherheit bekannt.

Im von Joseph Kürschner herausgegebenen Sammelband ›China‹ – in welchem Mays ›Pax‹-Roman erschienen war – wird als deutsche Übertragung von Tao »das Absolute« vorgeschlagen.²⁴⁹ »Manche Forscher übersetzen Tao (...) mit Vernunft«,²⁵⁰ das könnte, wenn man so will, an den Gottesbegriff der Bibel erinnern.²⁵¹ So hatte Viktor von Strauss in seinem mehrfach erwähnten Kommentar zum ›Tao-te-king‹ auf den alttestamentlichen Offenbarungsgott Jahwe verwiesen:²⁵² auf das absolute Geheimnis, den Urgrund der Welt, den »Ich bin der ich bin«,²⁵³ den jenseitigen Schöpfer des Himmels und der Erde – den der Philosoph Lao-tse (bzw. der unbekannte Verfasser des ›Tao-te-king‹) ja eigentlich gemeint habe.

Denn gleich im 1. Kapitel des ›Tao-te-king‹ werde »das ewige Tao«,²⁵⁴ so interpretierte Strauss, »ganz im Sinne des apostolischen Bekenntnisses«²⁵⁵ verstanden: Tao entspreche – weitgehend – dem Gott, den der Apostel Paulus im 1. Brief an Timotheus (Kap. 6, 16) verkündet hat: »dem Gott, den ›Niemand je gesehen‹ und ›der in einem unzugänglichen Lichte wohnt‹ (...), den wir [Christen] Gott den Vater nennen«. ²⁵⁶ »Und wie eine Vorahnung dessen, was Joh. 1, 1–3 geschrieben steht«, berichte das ›Tao-te-king‹ von »dem unaussprechlichen Gott, der uns [Christen] auf den Logos [das göttliche Offenbarungswort] hindeutet«. ²⁵⁷

Wir wissen nicht, ob May den Strauss-Kommentar mit seinen zahlreichen Bibelbezügen gekannt hat. Bei Max von Brandt aber (der auf die Tao-Deutung durch Strauss verweist und der dem Sinologen partiell widerspricht²⁵⁸) hat May gelesen und angestrichen:

Ueber die Bedeutung des Wortes »Tao« haben sich viele den Kopf zerbrochen; man kann es wohl am besten mit dem hellenistischen »Logos«, dem »göttlichen Vernunftworte« vergleichen, durch welches Gott die Welt erschaffen hat, das aus der jüdisch-alexandrinischen Philosophie des Philo seinen Weg ins Christentum gefunden hat, und auch alles mögliche bedeuten kann. Lao tsze selbst sagt vom Tao: »Es war (...) vollkommen, vorhanden vor Himmel und Erde (...), die Mutter aller Dinge. Ich weiß seinen Namen nicht und ich bezeichne es als Tao.«²⁵⁹

Max von Brandt also wie auch Viktor von Strauss assoziieren das altchinesische ›Tao‹ mit dem neutestamentlichen ›Logos‹. So wundert es nicht, dass die christlichen China-Missionare – und indirekt auch May – im ›Tao‹ einen Anknüpfungspunkt suchten für das biblische Gotteswort.

Wechselseitige Einflüsse

Schon der Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), dessen Urteil die Missionsberichte der Jesuiten zugrunde lagen, war der Ansicht: Dass der Konfuzianismus und das Christentum »sowohl dem Verständnis der Christen als jenem der Chinesen so leicht zugänglich seien, deute darauf hin, dass sich dieselbe göttliche Wahrheit in verschiedenen Teilen der Erde lediglich in eigentümlicher Form ausgebildet habe.«²⁶⁰ Dieser irenischen Denkweise gemäß hat der Theologe Viktor von Strauss dem ›Tao-te-king‹ ein »tiefes Gottbewusstsein«²⁶¹ im Sinne der Bibel bescheinigt.

Auch Julia Ching gibt zu bedenken: Das chinesische Wort ›Tao‹ entspricht »sowohl dem griechischen ›logos‹, das Wort, als auch ›hodos‹, der Weg«. ²⁶² In einer chinesischen Übersetzung des Johannes-Evangeliums heißt es deshalb im ersten Vers: »Am Anfang war das Tao.«²⁶³ Der christlichen Übernahme taoistischer Begriffe korrespondieren, umgekehrt, gewisse Einflüsse der christlichen Theologie auf den Taoismus. In der Geschichte Chinas hat das Christentum, wie Florian Reiter und andere Forscher belegen, »tiefe Spuren hinterlassen.«²⁶⁴

In der Tang-Zeit (618–907) etwa war die taoistische Verehrung Gottes als Dreiheit, als Trinität, etabliert. Bis dahin war »auch das nestorianische Christentum aktiv und in China gut bekannt. Gewiss gab es Kontakte und Wechselwirkungen zwischen beiden Religionen, und es überrascht nicht, dass die taoistische Trinität von den Gelehrten mit der christlichen verglichen wurde.«²⁶⁵

Der Ursprung der taoistischen ›Trinitätslehre‹ reicht allerdings bis ins 2. Jahrhundert vor Christus zurück.²⁶⁶ Eine Beeinflussung durch das Christentum hat es in diesem Punkt also nicht gegeben. Die Tatsache indessen, dass spätestens in der Ming-Zeit (1368–1643), vermutlich aber schon wesentlich früher (noch vor der Jahrtausendwende) Jesus von Nazareth und dessen Mutter Maria unter die Heiligen des Taoismus aufgenommen wurden,²⁶⁷ ist ein sicherer Beweis für den christlichen Einfluss in der chinesischen – vorzugsweise der taoistischen – Religionsgeschichte.

Zum interreligiösen Dialog

Mays Romangestalt Yin sieht – in weiblicher Intuition – die Möglichkeit noch weiterer Konvergenzen zwischen dem Christentum und den chinesischen Religionen. Sie hat *europäische Bücher* gelesen und, ohne die chinesischen Traditionen zu verraten, sich dem abendländischen Denken geöffnet:

*Was bei einem Manne die ganz gewisse Folge gewesen wäre, nämlich ein innerlicher Zwist zwischen der heimischen und der fremden Anschauung, das wurde bei Yin zum freundlichen Streben beider, in ihr zu einer vollen, friedlich klaren Harmonie zusammenzuklingen.*²⁶⁸

May setzt voraus, dass die Kulturen und Religionen in gegenseitiger Offenheit und »friedliche(r) Wechselwirkung«²⁶⁹ viel voneinander lernen könnten.²⁷⁰ Gewiss kann man fragen: Ist Mays Ökumene-Begeisterung nicht doch zu naiv gewesen? Meinen Christen und Taoisten (bzw. Konfuzianer) wirklich »dasselbe«?²⁷¹

Eine ins Detail gehende theologische Begründung für seine Überzeugung, der interreligiöse Dialog könne zum großen Erfolg – zum gemeinsamen Zeugnis der Religionen für die göttliche »Wahrheit«²⁷² und zum gemeinsamen Eintreten für den Weltfrieden – führen, konnte May (der ja Dichter war und kein wissenschaftlicher Theologe) natürlich nicht leisten. An Mays Stelle jedoch, wenn man das so sagen darf, hat Hans Küng (einer der bedeutendsten Theologen der Gegenwart, in seiner Jugend ein begeisterter May-Leser²⁷³) die religionsphilosophische bzw. die ethische Intention des »Pax/Friede-Romans – unbewusst? – wiederaufgegriffen und weitergeführt.

Küngs Studium der Weltreligionen führte zum »Projekt Weltethos« (1990) und zur Etablierung der »Stiftung Weltethos«, deren Präsident er seit 1995 ist. Zur möglichen Annäherung von Christentum und chinesischen Religionen hat Küng 1988 eine gründliche Analyse verfasst: in Zusammenarbeit mit Julia Ching.²⁷⁴

Im Blick auf den Taoismus kam Küng zum Ergebnis: Was das Gottesbild und andere Fragen betrifft, gibt es zwischen Christentum und Taoismus noch Klärungsbedarf. Ob z. B. das Tao mit dem persönlichen Gott der monotheistischen Religionen, mit dem »Schöpfer des Himmels und der Erde«, gleichgesetzt (oder zumindest in eine positive Beziehung gebracht) werden kann, bleibt – trotz Viktor von Strauss – eine schwierige Frage.²⁷⁵ Doch Küng meint immerhin:

Ziel [der christlichen Weisheit] ist (...) das Sicheinlassen auf den einen Gott, das eine Tao, den einen »Himmel«, der über Gute und Böse regnen läßt. Das Sicheinlassen gerade so dann auch auf die Mitmenschen, gute und böse. (...) Über diese Form der Weisheit muß zwischen Konfuzianern, Taoisten und Christen heute wieder neu gesprochen werden.²⁷⁶

»Gebt Liebe nur, gebt Liebe nur allein«

Wie ja auch May in ›Pax‹/›Friede‹ (und in vielen anderen Schriften) das persönliche Bekenntnis zu Christus bzw. zum *wahren Christentum*²⁷⁷ nicht im Widerspruch sieht zum gemeinsamen Auftrag der Weltreligionen, so betont auch Küng – gerade im Blick auf das interreligiöse Gespräch – die christliche Identität in der Nachfolge Jesu:

In der Tat: es geht nicht um »Mission« der »Kirche« aus kolonialistisch-imperialistischer Intention; es geht um die Inkulturation des Geistes Jesu Christi zum Wohle der Menschen. (...) Entschiedene christliche Identität in der Nachfolge Christi und größtmögliche Offenheit für die kulturellen, ethischen, religiösen Werte aller Nichtchristen gehören zusammen! Die Christenheit, eine Minderheit, sollte im Großen wie im Kleinen im Dienste der Mehrheit, der Menschheit, stehen.²⁷⁸

»Inkulturation des Geistes Jesu Christi zum Wohle der Menschen« und »größtmögliche Offenheit für die kulturellen, ethischen, religiösen Werte« Chinas, dies war doch auch das Anliegen Mays in ›Pax‹/›Friede‹. Im übrigen verweist Küng auf den Völkerapostel Paulus, der geschrieben hat:

Wir aber verkünden Christus als den Gekreuzigten: den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit; den Berufenen aber (...) Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn die Torheit Gottes ist weiser als die Menschen, und die Schwachheit Gottes ist stärker als die Menschen.²⁷⁹

Erinnert dieses Paulus-Wort – von der Ohnmacht und von der Kraft des Kreuzes – nicht an die taoistische »Religion des Schwachen« (Eichhorn): an den endgültigen Sieg des ›Schwachen‹ über das ›Starke‹, wie er im ›Tao-te-king‹ und anderen taoistischen Schriften verheißen wird? Und entsprechen die im Taoismus gepredigten ethischen Werte (Güte, Barmherzigkeit, Verzicht auf Gewalt, Mitgefühl mit den Schwächeren) nicht – zum Teil – auch der Botschaft Jesu, wie sie vor allem in der ›Bergpredigt‹, höchst provozierend und höchst aktuell, zum Ausdruck kommt?

Der Religionsphilosoph Grabner-Haider betont die Nähe der taoistischen Lebenswerte zur Botschaft Jesu von der Gottes- und Nächstenliebe.²⁸⁰ In dem entsprechender Weise erfolgt im ›Friede‹-Roman Karl Mays die – erwünschte und erträumte – Versöhnung des Christentums mit fernöstlichen Religionen im Geist Jesu Christi und damit im Zeichen des Kreuzes.

Das zentrale Motiv des ›Pax‹-Finales und auch des Schlusskapitels in der ›Friede‹-Version ist das »Kreuz«: das Sinnbild der göttlichen »Liebe«,²⁸¹ die den Tod erlitt, um alle zu retten. Auf dieses Kreuz (das für konsequente Gewaltlosigkeit, für den unbedingten Verzicht auf eigensüchtige Interessen, für das absolute Nein zu jeder Art von Imperialismus steht) verweist schon das Lehrgedicht Charleys, das den ganzen Roman strukturiert und das Christentumsverständnis des Dichters in die Worte fasst:

*»Tragt Euer Evangelium hinaus,
Doch ohne Kampf sei es der Welt beschieden,
Und seht Ihr irgendwo ein Gotteshaus,
So stehe es für Euch im Völkerfrieden.
Gebt, was Ihr bringt, doch bringt nur Liebe mit,
Das Andre alles sei daheim geblieben.
Grad weil sie einst für Euch den Tod erlitt,
Will sie durch Euch nun ewig weiter lieben.«²⁸²*

Die versöhnende Liebe, wie sie Jesus gelebt hat, steht – nach May – viel höher als der Streit um dogmatische Lehrdifferenzen, der die Religionen entzweit. So lesen wir in der zweiten Strophe des Charley-Gedichts:

*»Tragt Euer Evangelium hinaus,
Indem Ihrs lebt und lehrt an jedem Orte,
Und alle Welt sei Euer Gotteshaus,
In welchem Ihr erklingt als Engelsworte.
Gebt Liebe nur, gebt Liebe nur allein;
Laßt ihren Puls durch alle Länder fließen;
Dann wird die Erde Christi Kirche sein
Und wieder eins von Gottes Paradiesen!«²⁸³*

*

Werner Kittstein, der viele der von mir verwendeten Quellen akribisch überprüft hat, danke ich für wichtige Hinweise zum besseren Verständnis des ›Tao-te-king‹ und anderer chinesischer Originaltexte. Für weitere Anregungen danke ich Eckehard Koch und Klaus Eggers.

- 1 Vgl. Hermann Wohlgschaft: Die »größte Macht der Erde«. Das »ewig Weibliche« in den Spätwerken Karl Mays. In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft (Jb-KMG) 2006. Husum 2006, S. 267-307.
- 2 Karl May: Et in terra pax. In: China. Schilderungen aus Leben und Geschichte, Krieg und Sieg. Ein Denkmal den Streitern und der Weltpolitik. Hrsg. von Joseph Kürschner. Leipzig (1901), Teil 3, Sp. 1-284 (143/144); Reprint in: Karl May: Et in terra pax. Hrsg. von Dieter Sudhoff. Hamburg 2001
- 3 Ebd.
- 4 Näheres bei Bernhard Kosciuszko: Illusion oder Information? China im Werk Karl Mays. In: Jb-KMG 1988. Husum 1988, S. 324f.; Eckehard Koch: Zwischen Manitou, Allah und Buddha. Die nichtchristlichen Religionen bei Karl May. In: Zwischen Himmel und Hölle. Karl May und die Religion. Hrsg. von Dieter Sudhoff. Bamberg/Radebeul 2003, S. 188-198
- 5 Vgl. Erwin Koppen: Karl May und China. In: Jb-KMG 1986. Husum 1986, S. 69-88. – Gegen die Ausführungen Koppens gibt Klaus Eggers, in einem Brief vom 25. 1. 2007 an mich, allerdings zu bedenken: In »Der Kiang-lu« sei »ein Element von Humor und wohlwollender Betrachtung« des vom Autor gewählten Schauplatzes zu finden. »Kong-Kheou«, Mays zweite China-Erzählung, enthalte sogar eine »beachtliche soziale Utopie«: einen »Ort, an dem, worauf ausdrücklich hingewiesen wird, jeder Mensch gut ist. Das kommt »Pax«/»Friede« sehr nah.« Zur Kritik an chinesischen Verhältnissen in Mays frühen Erzählungen merkt Eggers an: »Spott über unverstandenes Fremdes« sei ein konstitutiver Bestandteil in der Tradition sich als satirisch verstehender Literatur und »kein besonderes Merkmal Wilhelminischen Expansionsstrebens«.
- 6 Für den Hinweis auf diese Broschüre in Mays Bibliothek danke ich Klaus Eggers.
- 7 Näheres bei Werner Eichhorn: Die Religionen Chinas. Stuttgart 1973, S. 31ff. u. ö.
- 8 Laut Johann Cramers Vorwort zu: Shi-King oder des Confucius gesammelte chinesische Lieder. Neu und frei nach P. La Charne's lateinischer Uebertragung bearbeitet, für's deutsche Volk herausgegeben von Johann Cramer. Crefeld 1844, S. VII-X
- 9 Ebd., S. VII
- 10 Ebd., S. VIII.
- 11 Ebd.
- 12 Ebd., S. VII
- 13 Hans Grunert, dem Kustos der Bibliothek in der Villa »Shatterhand«, danke ich für die freundliche Unterstützung meiner Recherchen.
- 14 Vgl. Martin Schenkel/Dieter Sudhoff: Werkartikel »Und Friede auf Erden!«. In: Karl-May-Handbuch. Hrsg. von Gert Ueding in Zusammenarbeit mit Klaus Rettner. Würzburg 2001, S. 250.
- 15 Vgl. Hermann Wohlgschaft: Karl May. Leben und Werk. (Karl Mays Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Abt. IX: Materialien. Bd. I.1-3.) Hrsg. in Zusammenarbeit mit der Karl-May-Gesellschaft. Bargfeld 2005, S. 1464f. u. 1469-1478.
- 16 Vgl. ebd., S. 1467.
- 17 Zum Buddhismus fand May die wichtigsten Informationen bei Andreas Pleisch: Die Religion und Philosophie der Indier und ihr Einfluß auf die Religionen der Völker mit einer naturwissenschaftlichen Betrachtung als Anhang. Chur 1881, S. 52-58 (mit vielen Unterstreichungen von May); Wilhelm von Zehender: Die Welt-Religionen auf dem Columbia-Kongress von Chicago im September 1893. Gotha 21900, S. 120-126 (ebenfalls mit vielen Unterstreichungen von May).
- 18 Vgl. Max von Brandt: Die chinesische Philosophie und der Staats-Confucianismus. Stuttgart 1898 (mit vielen Unterstreichungen und Randmarkierungen von May). – Über den Confucianismus hatte May sich außerdem sehr gut informiert bei Zehender, wie Anm. 17, S. 140-157 (auch hier viele Unterstreichungen und Randmarkierungen von May).

- 19 Zu Lao-tse als dem angeblichen Verfasser des ›Tao-te-king‹ vgl. von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 52f., sowie die Einführungen in die unten genannten Textausgaben.
- 20 Die heute bekanntesten, leicht zugänglichen deutschen Ausgaben: Lao-Tse. Tao-Tê-King. Das Heilige Buch vom Weg und von der Tugend. Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Günther Debon. Durchgesehene und verbesserte Ausgabe. Stuttgart 1979; auch unter: http://home.pages.at/onkellotus/TTK/German_Debon_TTK.html;
- die mir vorliegende Ausgabe: Laotse. Tao te king. Text und Kommentar von Richard Wilhelm. Köln 1978 (Erstausgabe 1911; Neuausgabe Kreuzlingen/München 2004); auch unter: http://home.pages.at/onkellotus/TTK/German_Wilhelm_TTK.html.
- 21 Vgl. von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 53f.
- 22 Florian C. Reiter: Taoismus zur Einführung. Hamburg 2000, S. 12
- 23 Ebd., S. 11
- 24 Vgl. von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 53-59 u. S. 111f.
- 25 Vgl. ebd., S. 60-75.
- 26 Nach Gellért Béky: Die Welt des Tao. Freiburg/München 1972, S. 42f.
- 27 Julia Ching: Chinesische Perspektiven. In: Hans Küng/Julia Ching: Christentum und Chinesische Religion. München 1988, S. 158
- 28 So die Übersetzung nach Richard Wilhelm; Hinweis von Werner Kittstein in einem Brief vom 2. 4. 2006 an mich
- 29 So die Übersetzung nach Günther Debon; Hinweis von Kittstein: Brief, wie Anm. 28
- 30 Kittstein: Brief, wie Anm. 28
- 31 Béky, wie Anm. 26, S. 43
- 32 Laò-Tsè's Tao Tê Kîng. Aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt, eingeleitet und commentirt von Viktor von Strauss. Leipzig 1870. Nachdruck Leipzig 1924. Neuausgabe: Bearbeitung und Einleitung von W. Y. Tonn. Zürich 1950 u. ö.; auch unter: http://home.pages.at/onkellotus/TTK/German_vonStrauss_TTK.html
– außerdem gab es eine deutsche Übersetzung des ›Tao-te-king‹ von Reinhold von Plaenckner, ebenfalls Leipzig 1870.
- 33 May besaß den ›Brockhaus‹, den ›Meyer‹ und den ›Pierer‹. Im ›Brockhaus‹ und im ›Meyer‹ finden wir, unter dem Stichwort Lao-tse, den Hinweis auf das Strauss-Buch (wie Anm. 32); auch von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 54f., verweist auf den Strauss-Kommentar zum ›Tao-te-king‹.
- 34 Alle biographischen Angaben nach Helge Bei der Wieden: Strauss und Torney, Viktor von. In: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. XI. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm Bautz, fortgeführt von Traugott Bautz. Herzberg 1996, Sp. 39-43; auch unter: http://www.bautz.de/bbkl/s/s4/strauss_torney_v.shtml
- 35 In Mays Privatbibliothek finden wir eine ganze Reihe von chinesischen Grammatiken und deutsch-chinesischen Konversationsbüchern aus den Jahren 1848 bis 1901; vgl. Karl May und die chinesische Sprache. In: Jb-KMG 1997. Husum 1997, S. 52-116.
- 36 Beispielsweise das Hochzeitslied ›Herr, vor dein Antlitz treten zwei‹ (Text von Viktor von Strauss; Evangelisches Gesangbuch Nr. 238, vgl. <http://www.gesangbuch-online.de/index.php?buchstabe=H&Lied=Herr%2C+vor+dein+Antlitz+treten+zwei>) ist noch heute gebräuchlich. – Eine Bibliographie der Strauss'schen Werke findet sich im Biographisch-bibliographischen Kirchenlexikon, wie Anm. 34.
- 37 Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, wie Anm. 34 – nach Kittstein: Brief, wie Anm. 28, »dürfte das aber kaum so allgemein zutreffen«.
- 38 Vgl. von Strauss' Kommentar in: Tao Tê Kîng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. 211f. (mit Bezug zum 46. Kapitel).

- 39 Taò Tě Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. 152 (Kap. 31); vgl. dazu Strauss' Kommentar ebd., S. 152ff.
- 40 Taò Tě Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. 333 (Kap. 78); vgl. dazu Strauss' Kommentar ebd., S. 333f.
- 41 Vgl. Taò Tě Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. 126 u. 229 (Kap. 25 und 52) sowie dazu Strauss' Kommentar ebd., S. 128f. und S. 229ff.
- 42 von Strauss' Kommentar in: Taò Tě Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. 5 (mit Bezug zum 6. Kapitel); von Strauss führt aus: »Obgleich nun Laò-tse (...) auch eine weibliche Potenz in der Gottheit erkennt, (...) so dürfte der Ausdruck da, wo er von dem Namen habenden Taò in Bezug auf die Weltwesen spricht, doch nur bildlich in dem Sinne zu verstehen seyn, dass derselbe die Dinge zwar in sich gestaltet, (...) sie dann aber, wie eine Mutter ihre Kinder, in ein selbständiges, von ihm abgelöstes Dasein heraustreten lässt, wobei er sie gleichwohl auch ferner stetig umfasst, nährt, erzieht, vollendet, erhält u.s.w. (Kap. 51).«
- 43 Ebd., S. 231 (mit Bezug zum 52. Kapitel des ›Tao-te-king‹), wobei der Ausdruck »mütterliches Verhältniss« wiederum bildlich gemeint ist; vgl. oben Anm. 42.
- 44 Vgl. ebd., S. 196 (mit Bezug zum 42. Kapitel des ›Tao-te-king‹); dazu Kittstein: Brief, wie Anm. 28: »Soweit ich sehe, stellt Strauß (...) damit eine ganz isolierte Behauptung auf, wenn er das ›jin‹ für älter ausgibt als das ›jang‹. (...) Über eine chronologische Rangordnung der beiden Prinzipien sagt Lao-tse im Kap. 42 wie auch sonst nichts.« Im Übrigen verweist Kittstein auf Ulrich Unger: Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie. Ein Wörterbuch für die Klassische Periode. Darmstadt 2000, S. 142: »Der ideellen Rangordnung nach geht das Yang dem Yin voraus.«
- 45 Vgl. von Strauss' Kommentar in: Taò Tě Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. 5f. (mit Bezug zum 28. Kapitel). – Vgl. Wohlgshaft: Das ›ewig Weibliche‹, wie Anm. 1, S. 280.
- 46 Vgl. von Strauss' Kommentar in: Taò Tě Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. 196 (mit Bezug zum 42. Kapitel); dazu allerdings Kittstein: Brief, wie Anm. 28: »davon, dass Khi ›das Weibliche und das Männliche miteinander verbindet‹, steht in Kap. 42 nichts.« Kittstein betont, dass die Begriffe ›Yang‹ und ›Yin‹ Prinzipien seien, »die man natürlich nicht auf ein missverständliches Begriffspaar Männlich–Weiblich reduzieren darf« (ebd.).
- 47 Vgl. von Strauss' Kommentar in: Taò Tě Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. 84ff. (mit Bezug zum 16. Kapitel).
- 48 Ebd., S. 33 (mit Bezug zum 6. Kapitel des ›Tao-te-king‹) – vgl. Wohlgshaft: Das ›ewig Weibliche‹, wie Anm. 1, passim.
- 49 Nach von Strauss' Kommentar in: Taò Tě Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. XXXV, deckt sich Taò »fast durchgängig mit dem Gottesbegriff der [biblischen] Offenbarung«; nach S. XXXIX, ist »unter Taò ein lebendiges persönliches Wesen gedacht«; nach S. XL, waren die Chinesen »Monotheisten«. – Kittstein: Brief, wie Anm. 28, zufolge passen freilich diese Annahmen Strauss' keineswegs zur Vorstellungswelt der frühen chinesischen Philosophie. – Vgl. unten S. 147.
- 50 Vgl. Eckehard Koch: »Soll es etwa so weit kommen, daß der ganze Orient unter den Hufen des Occidentes liegt?« Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund von ›Und Friede auf Erden!‹. In: Karl Mays »Und Friede auf Erden!«. Hrsg. von Dieter Sudhoff/Hartmut Vollmer. Oldenburg 2001, S. 145-189.
- 51 Vgl. dazu ebd., S. 152. – Vgl. außerdem <http://www.payer.de/neobuddhismus/neobud02011.htm> und die Dokumentation der Diskussionen in: James Martin Peebles: Buddhism and christianity face to face, or an oral discussion between the Rev. Migettuwatte, a Buddhist priest and Rev. D. Silva, a Wesleyan clergyman. Held at Pantura, Ceylon. With an introduction and annotations. London 1878 (Nachdr. Colombo 1955).
- 52 Vgl. Anm. 17.
- 53 Vgl. Koch: Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund, wie Anm. 50, S. 181. – Vgl. darüber

- hinaus: Fritz van Briessen: Grundzüge der deutsch-chinesischen Beziehungen. Darmstadt 1977, S. 7f.
- 54 Ebd., S. 7
- 55 Koch: Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund, wie Anm. 50, S. 181 – vgl. ders.: Zwischen Manitou, Allah und Buddha, wie Anm. 4, S. 201ff.
- 56 Eine informative und durchaus brauchbare Darstellung des Taoismus findet sich übrigens auch im Kürschner-Sammelband ›China‹: Max Christlieb: Was der Chinese glaubt. In: China, wie Anm. 2, Teil 1, Sp. 223-244, bes. Sp. 235-239.
- 57 May: Et in terra pax, wie Anm. 2, Sp. 102
- 58 Zur Frage der Historizität und Persönlichkeit des Lao-tse vgl. Béky, wie Anm. 26, S. 15-20, sowie von Strauss' Kommentar in: Tao Të Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. XLIV-LVIII, aber auch Tonn, wie Anm. 32: Einleitung, S. 11-18.
- 59 Vgl. Ching, wie Anm. 27, S. 175.
- 60 Vgl. Eichhorn, wie Anm. 7, S. 188f.
- 61 In Mays Bibliothek finden wir die 13. Auflage des ›Brockhaus‹ (Brockhaus' Conversations-Lexikon. Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie), die 7. Auflage des ›Pierer‹ (Pierer's Universal-Lexikon der Vergangenheit und Gegenwart) sowie die 5. Auflage des ›Meyer‹ (Meyer's Neues Konversations-Lexikon); unter den Stichworten ›Laotse‹ oder ›Taoismus‹ ist von den ›Taossen‹ – abwertend – die Rede.
- 62 Reiter: Taoismus, wie Anm. 22, S. 7
- 63 Vgl. Ernst von Aster: Geschichte der Philosophie. Stuttgart ¹³1960, S. 29.
- 64 Zu Julia Ching vgl. den Nachruf unter <http://www.news.utoronto.ca/bin2/011029c.asp>.
- 65 Ching, wie Anm. 27, S. 157 – eine ausführliche Erörterung des Taoismus in seinem Verhältnis zum Konfuzianismus und zu anderen Weisheitslehren, Religionen und Mythologien finden wir bei Béky, wie Anm. 26, pass.
- 66 May: Et in terra pax, wie Anm. 2, Sp. 23f.
- 67 Nach von Aster, wie Anm. 63, S. 23
- 68 Nach ebd., S. 28 – ebenso von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 22; Christlieb, wie Anm. 56, Sp. 237f. – Kittstein: Brief, wie Anm. 28, wendet allerdings ein: »Die Begriffe ›Nächstenliebe‹ und ›Feindesliebe‹ vereinfachen, glaube ich, allzu sehr die entsprechenden Aussagen im Tao-te-king und im Lun-yu [den Lehrgesprächen des Konfuzius] und verschieben ihre Bedeutung ins Christliche, wodurch ihr sehr weit gefasster Sinn etwas verfälscht wird. Die Texte Lao-tsés (Kap. 49 und 63) sind keineswegs so eindeutig.« – Die Lehrgespräche des Konfuzius lassen sich einsehen unter <http://www.confucius.org/lunyu/langg.htm>.
- 69 von Aster, wie Anm. 63, S. 28 – mit Verweis auf die Kapitel 31 und 69 des ›Tao-te-king‹ (und auf ›Lun-yu‹ XII, 7 u. XIII, 29f.) stellt Kittstein: Brief, wie Anm. 28, indessen klar: »Ein radikaler Pazifismus wurde nicht vertreten; Verteidigungskriege z. B. waren, nach Lao-tse und Konfucius, durchaus erlaubt.«
- 70 Vgl. von Aster, wie Anm. 63, S. 27-30.
- 71 Nach von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 11f.
- 72 Vgl. unten S. 131.
- 73 Nach Max von Brandt: Sittenbilder aus China. Mädchen und Frauen. Ein Beitrag zur Kenntnis des chinesischen Volkes. Stuttgart 1900, S. 4 (auch dieses Buch findet sich in Mays Bibliothek)
- 74 Nach von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 59, mit Bezug auf das ›Tao-te-king‹ (20. Kapitel)
- 75 Vgl. unten S. 133.
- 76 Florian C. Reiter: Religionen in China. Geschichte, Alltag, Kultur. München 2002, Klappentext
- 77 Näheres zum religiösen Taoismus im heutigen China bei Reiter: Taoismus, wie Anm. 22, S. 128-131

- 78 Ching, wie Anm. 27, S. 157
- 79 Siehe z. B. Günter Wohlfart: Zhuangzi (Dschuang Dsi): Meister der Spiritualität. Freiburg 2002 bzw. Chuang, Chou: Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm. Mit einer Einführung von Stephan Schuhmacher. München 1998, sowie Zhuangzi – Das klassische Buch daoistischer Weisheit. Erstmals in vollständiger Übersetzung herausgegeben und kommentiert von Victor H. Mair. Aus dem Amerikanischen von Stephan Schuhmacher. Frankfurt a. M. 1998. (Die Form des Namens des Verfassers (Chuang-tzu, Chwang chau, Chou Chuang, Zhou Zhuang) variiert je nach Transskription stark, ebenso wie der Titel des Buches, das man u. a. als Dschuang Dsi, Zhuangzi oder auch als Zhuang-zu bezeichnet findet.) Eine englische Übersetzung ist unter <http://www.religiousworlds.com/taoism/cz-text2.html> einzusehen.
- 80 Vgl. von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 77 u. 95; Christlieb, wie Anm. 56, Sp. 235f.; Göran Malmquist: Die Religionen Chinas. In: Handbuch der Religionsgeschichte Bd. 3. Hrsg. von Jes Peter Asmussen u. Jørgen Læssøe. Göttingen 1975, S. 25 – dazu Bernhard Kosciuszko: Illusion oder Information? II. China im Werk Karl Mays. In: Jb-KMG 1989. Husum 1989, S. 170.
- 81 Ching, wie Anm. 27, S. 164 – dazu ausführlich Reiter: Taoismus, wie Anm. 22, pass. – eine Auflistung der taoistischen Kanones finden wir bei Reiter: Religionen in China, wie Anm. 76, S. 244f.
- 82 So heißt es im 11. Band der 5. Auflage des ›Meyer‹ (wie Anm. 61) unter dem Stichwort ›Laotse‹.
- 83 Vgl. unten S. 140.
- 84 Ching, wie Anm. 27, S. 179
- 85 Nach Anton Grabner-Haider: China. In: Religionen und Kulturen der Erde. Ein Handbuch. Hrsg. von Anton Grabner-Haider/Karl Prenner. Wien u. a. 2004, S. 179-183
- 86 Zum möglichen, aber nicht erwiesenen, matriarchalen Ursprung des Tao vgl. Béky, wie Anm. 26, S. 169, 171, 175ff. – Vgl. Michel Soymié: Die Mythologie der Chinesen. In: Mythen der Völker Bd. II. Hrsg. von Pierre Grimal. Frankfurt a. M. 1967, S. 281f.: »Zahlreiche Anzeichen sprechen (...) für die Annahme, daß (...) auf einer früheren Stufe die [chinesische] Gesellschaft nahezu matriarchalisch war und die Männer ins Dorf der Frauen heiraten mußten.« – Dagegen Kittstein: Brief, wie Anm. 28: »Mit der Begründung, dass ›die Männer ins Dorf der Frauen heiraten mußten‹, verwechselt Soymie Matriarchat mit Matrilinearität, welche letztere ja keineswegs mit Frauenherrschaft gleichzusetzen ist.« Kittstein, ebd., gibt zu bedenken: »Den einzigen, vorsichtig formulierten Hinweis eines nicht-feministischen modernen Wissenschaftlers auf die mögliche Existenz eines Matriarchats im alten China habe ich in Debons Kommentar zu Kap. 1 des Tao-te-King gefunden, zum Begriff ›Mutter‹.« Kittstein, ebd., zitiert Debon, wie Anm. 20, S. 114: »Der Taoismus fand seinen Nährboden vor allem im Süden des alten China, im Königreich Tschou am Yang-dse-giang und im benachbarten Sung. In diesem Lande fristeten die Nachkommen der offenbar matriarchalisch bestimmten Schang-Dynastie (um 1550-1050 v. Chr.) ihr Dasein. So finden manche Forscher wie E. Erkes und E. Rousselle im Tao-Te-King den Niederschlag einer Mutterreligion. Die Schang wurden von den westlichen Dschou, den Trägern von Ahnenkult und Himmelsreligion, vertrieben. Besonders der Konfuzianismus vertrat das Patriarchat.«
- 87 Anton Grabner-Haider: Wieviel Himmel braucht der Mensch? Mainz 2004, S. 90f. – vgl. ders.: China, wie Anm. 85.
- 88 Vgl. von Strauss' Kommentar in: Tao Tē Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, pass.; von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 54.
- 89 Grabner-Haider: Himmel, wie Anm. 87, S. 91
- 90 Kittstein: Brief, wie Anm. 28
- 91 Ebd.

- 92 Béky, wie Anm. 26 – der aus Ungarn stammende Jesuit Gellért Béky (geb. 1924) gilt als exzellenter Kenner der chinesisch-japanischen Kultur.
- 93 Eichhorn, wie Anm. 7, S. 85f. – vgl. von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 56.
- 94 Eichhorn, wie Anm. 7, S. 86 – zu den Prinzipien Yin und Yang vgl. Béky, wie Anm. 26, S. 49f., 101f., 121 u. ö.
- 95 Vgl. Karin Gaube/Alexander von Pechmann: Magie, Matriarchat und Marienkult. Frauen und Religion. Versuch einer Bestandsaufnahme. Reinbek 1986, S. 115: »Zwar haben schon im 19. Jahrhundert einige Forscher wie Ferdinand von Eckstein (...) und Johann Jakob Bachofen (...) auf die damals unerhörte Tatsache hingewiesen, daß in früheren Zeiten Frauen herrschten, sie blieben aber Außenseiter. Selbst das umfangreiche Werk von Robert v. Ranke-Graves über die matriarchalen Ursprünge der griechischen Mythologien blieb von der Wissenschaft weitgehend unbeachtet.« – Doch immerhin sind die Stichworte »Mutterrecht« und »Matriarchat« in den gängigen Nachschlagewerken, die May zur Verfügung standen, zu finden. – Zu Werner Kittsteins Kritik an der Matriarchatstheorie: Wohlgschaft: Das »ewig Weibliche«, wie Anm. 1, S. 299 (Anm. 32). – Zu Bachofens Werk »Das Mutterrecht« (1861) vgl. Martin Lowsky: »Paris oder London«. Weltstadt und Weltstädtisches in Karl Mays Ardistan. In: Jb-KMG 1992. Husum 1992, S. 189.
- 96 Vgl. Karl May: Gesammelte Reiseerzählungen Bd. XXX: Und Friede auf Erden! Freiburg 1904, S. 581-587; Reprint Bamberg 1984 – dazu Wohlgschaft: Das »ewig Weibliche«, wie Anm. 1, S. 284.
- 97 Vgl. Soymić, wie Anm. 86, S. 261-303; Grabner-Haider: China, wie Anm. 85, S. 178-183.
- 98 Soymić, wie Anm. 86, S. 266
- 99 Ebd.
- 100 Nach ebd., S. 269 – vgl. Eichhorn, wie Anm. 7, S. 372.
- 101 Soymić, wie Anm. 86, S. 271 – vgl. Grabner-Haider: China, wie Anm. 85, S. 181f.
- 102 Nach Grabner-Haider: China, wie Anm. 85, S. 182
- 103 Vgl. Gaube/von Pechmann, wie Anm. 95, S. 91-111 (zu religionsgeschichtlichen Aspekten der katholischen Marienverehrung).
- 104 Soymić, wie Anm. 86, S. 289
- 105 May: Et in terra pax, wie Anm. 2, Sp. 126
- 106 Vgl. von Strauss' Kommentar in: Tao Tě Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. 126ff. u. ö.; von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 53 u. 59; von Aster, wie Anm. 63, S. 31; Béky, wie Anm. 26, S. 76f., 114, 127, 165-188 u. ö.
- 107 Näheres bei Grabner-Haider: Himmel, wie Anm. 87, S. 62, 93ff. u. 109 – zur heutigen Matriarchatsforschung vgl. z. B.: Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft. Hrsg. von Beate Wagner-Hasel. Darmstadt 1992; Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte. Bd. 15/1. Stuttgart/Weimar 2001 (Stichwort »Matriarchat«, verfasst von Beate Wagner-Hasel); Gaube/von Pechmann, wie Anm. 95, S. 113-166; Shahruck Husain: Die Göttin. Das Matriarchat. Mythen und Archetypen. Schöpfung, Fruchtbarkeit und Überfluß. Köln 2001. – Mit den babylonischen Schöpfungsmythen hat May sich, um 1903, intensiv beschäftigt; dazu Wohlgschaft: Karl May, wie Anm. 15, S. 1464f.
- 108 Vgl. Eichhorn, wie Anm. 7, S. 87; Béky, wie Anm. 26, S. 169-178.
- 109 Tao Tě Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. 22 (Hervorhebung von mir)
- 110 Vgl. ebd., S. 5f. u. ö.
- 111 Dies gilt aber wahrscheinlich erst in späterer Zeit; vgl. Eichhorn, wie Anm. 7, S. 85f.
- 112 Hans Küng: Eine christliche Antwort. In: Küng/Ching, wie Anm. 27, S. 203 (die erste Hervorhebung von Küng, die weiteren Hervorhebungen von mir) – ob das chinesische Tao praktisch gleichgesetzt werden kann mit dem Gott der monotheistischen Religionen (wie es, 1870, Viktor von Strauss ja sehr nahe gelegt hat), ist freilich eine kontrovers diskutierte, wohl eher zu verneinende Frage; vgl. Béky, wie Anm. 26, S. 133, 157f. u. 161 – dazu unten S. 146ff.

- 113 Vgl. Carl Gustav Jung: Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus. In: Ders.: Die Archetypen und das kollektive Unbewußte. Olten/Freiburg 1976, S. 89-123; auch Husain, wie Anm. 107, S. 18f.; dazu Hartmut Vollmer: Marah Durimeh oder Die Rückkehr zur ›großen Mutter‹. In: Karl May. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. München 1987, S. 163f. (Sonderband der Reihe Text + Kritik). – Vgl. aber Béky, wie Anm. 26, S. 174: »In der weltumfassenden Erscheinung der ›Großen Mutter‹ findet sich kein einziges Beispiel, das auch nur im entferntesten dem Tao des Tao-te-ching ähnlich wäre.«
- 114 Grabner-Haider: Himmel, wie Anm. 87, S. 91 – vgl. ders.: China, wie Anm. 85, S. 179.
- 115 Vgl. Wohlgshaft: Das ›ewig Weibliche‹, wie Anm. 1, S. 277-284.
- 116 Nach Reiter: Taoismus, wie Anm. 22, S. 35; Grundsätzliches zur Bedeutung der ›heiligen Schriften‹ im religiösen Taoismus ebd., S. 53-63
- 117 Nach ebd., S. 33-36
- 118 Ebd., S. 35
- 119 Ebd., S. 36 (Hervorhebung von mir)
- 120 Vgl. May: Et in terra pax, wie Anm. 2, Sp. 258ff.; ders.: Friede, wie Anm. 96, S. 455ff. u. 490-660 (Schlusskapitel ›Der Shen-Ta-Shi‹).
- 121 Vgl. Karl May: Gesammelte Reiseerzählungen Bd. XXXIII: Winnetou IV. Freiburg 1910, S. 276f.; Reprint Bamberg 1984 – dazu unten S. 135
- 122 Nach Reiter: Taoismus, wie Anm. 22, S. 37
- 123 Nach ebd.
- 124 Ebd., S. 39f. – vgl. Béky, wie Anm. 26, S. 108.
- 125 Nach Reiter: Taoismus, wie Anm. 22, S. 40
- 126 Kittstein: Brief, wie Anm. 28, weist darauf hin: Ähnliche Gedanken enthält das ›Tao-te-king‹, etwa in den Kapiteln 47, 48, 64. »Dort werden sie in beeindruckender Weise z. T. noch ins Grundsätzlichere geführt: Letztlich kommt es darauf an, dass der Heilige, der Herrscher, aber eigentlich jeder Mensch Nicht-Tun üben soll, dann wird sich Gutes ergeben (eine Position, die Konfuzius offenbar an Lao-tse getadelt hat).«
- 127 Reiter: Taoismus, wie Anm. 22, S. 41
- 128 Vgl. Pleisch, wie Anm. 17, passim.
- 129 Vgl. Wohlgshaft: Das ›ewig Weibliche‹, wie Anm. 1, S. 281ff.
- 130 Ralph Waldo Trine: In tune with the infinite, or, Fullness of peace, power and plenty. New York 1897 (Deutsch: In Harmonie mit dem Unendlichen. Stuttgart 1905)
- 131 Dazu Näheres bei Wohlgshaft: Karl May, wie Anm. 15, S. 1735ff.
- 132 Reiter: Taoismus, wie Anm. 22, S. 42 – auch im 19. Jahrhundert gab es eine revolutionäre T'ai-p'ing-Bewegung, die u. a. die Gleichstellung von Mann und Frau auf ihre Fahnen schrieb; dazu Kosciuszko: Information, wie Anm. 4, S. 323, 328f. u. 331.
- 133 Grabner-Haider: Himmel, wie Anm. 87, S. 152
- 134 Vgl. von Strauss' Kommentar in: Tao Tē Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. 126ff. u. ö.; von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 53f.
- 135 Grabner-Haider: Himmel, wie Anm. 87, S. 92; dagegen Kittstein: Brief, wie Anm. 28: »Wo soll das stehen? Im Tao-te-king jedenfalls nicht. Vielmehr scheinen ›Wasser‹ und ›Frau/Weib‹ gleichwertige Bilder für Weiches/Schwaches zu sein.«
- 136 Zit. nach Wilhelms Übersetzung des Tao-te-king (Kap. 78), wie Anm. 20, S. 121
- 137 Vgl. von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 55.
- 138 Dazu Kittstein: Brief, wie Anm. 28: »Im Tao-te-king habe ich nirgends gefunden, das Wasser sei Symbol des Tao selbst. (...) Das Kapitel 8 formuliert anders, gleichnishaft, und sagt schließlich wörtlich über das Wasser: ›Drum steht es nahe dem Sinn.« Kittstein zitiert hier nach Wilhelms Übersetzung, wie Anm. 20, S. 48.
- 139 Eichhorn, wie Anm. 7, S. 85f.
- 140 Ebd., S. 86; ähnlich von Strauss' Kommentar in: Tao Tē Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. 169ff. u. ö.; von Aster, wie Anm. 63, S. 30; Béky, wie Anm. 26, S. 163
- 141 Grabner-Haider: China, wie Anm. 85, S. 183; ähnlich Béky, wie Anm. 26, S. 28 u. ö.
- 142 Grabner-Haider: China, wie Anm. 85, S. 184

- 143 Ebd.
- 144 Zit. nach Wilhelms Übersetzung des Tao-te-king, wie Anm. 20, S. 48 – vgl. von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 55 (wo es statt ›Güte‹ allerdings ›Vortrefflichkeit‹ heißt); Béky, wie Anm. 26, S. 168, 185 u. 205 (zum Wasser als Sinnbild der Güte und der Erniedrigung).
- 145 May: Et in terra pax, wie Anm. 2, Sp. 280
- 146 Ebd., Sp. 158 – vgl. Wohlgschaft: Das ›ewig Weibliche‹, wie Anm. 1, S. 281.
- 147 Vgl. Walter Schönthal: Christliche Religion und Weltreligionen in Karl Mays Leben und Werk. Sonderheft der Karl-May-Gesellschaft Nr. 5/1976, S. 19.
- 148 Nach Reiter: Religionen in China, wie Anm. 76, S. 114
- 149 Grabner-Haider: Himmel, wie Anm. 87, S. 91
- 150 Vgl. Lowsky, wie Anm. 95, S. 189; Wohlgschaft: Das ›ewig Weibliche‹, wie Anm. 1, S. 273.
- 151 Nach Ching, wie Anm. 27, S. 166, 176 u. 178
- 152 Vgl. Hermann Wohlgschaft: »Die Schöpfung ist noch nicht vollendet.« Der Entwicklungsgedanke bei Karl May und Pierre Teilhard de Chardin. In: Jb-KMG 2003. Husum 2003, S. 141-188.
- 153 Grabner-Haider: Himmel, wie Anm. 87, S. 91
- 154 Ebd., S. 91f. – vgl. ders.: China, wie Anm. 85, S. 183f.; ähnlich Béky, wie Anm. 26, S. 162ff.
- 155 May: Et in terra pax, wie Anm. 2, Sp. 224
- 156 Vgl. von Strauss' Kommentar in: Tao Tē Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. XL u. ö.; Eichhorn, wie Anm. 7, S. 29-38, 52f., 129, 147, 329ff. u. ö.; Béky, wie Anm. 26, S. 38, 149ff., 154f., 160ff. u. ö.; Reiter: Taoismus, wie Anm. 22, S. 19.
- 157 Kittstein: Brief, wie Anm. 28, widerspricht der Auffassung Mays bzw. Tsis, dass der chinesische Himmel ›mit dem, was wir uns unter diesem Begriff vorstellen (Jenseits, Lebensort der Seelen, Ort Gottes, der Heiligen und Seligen usw.), gleichzusetzen‹ sei. »So gesehen, ist die Aussage Tsis im ›Friede-Roman (...) höchst missverständlich und irreführend und verdankt sich wohl der Absicht Mays, eine möglichst große Nähe der chinesischen Philosophie bzw. Religion zum Christentum zu suggerieren.«
- 158 May: Et in terra pax, wie Anm. 2, Sp. 169 – vgl. Wohlgschaft: Das ›ewig Weibliche‹, wie Anm. 1, passim.
- 159 Ching, wie Anm. 27, S. 173
- 160 Zit. nach Reiter: Religionen in China, wie Anm. 76, S. 91
- 161 Ebd.
- 162 Ebd., S. 91f.
- 163 Zit. nach von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 57; dort wird dieser Text, irrtümlich, dem ›Tao-te-king‹ zugeschrieben.
- 164 May: Winnetou IV, wie Anm. 121, S. 278f.
- 165 Vgl. oben S. 129.
- 166 Vgl. z. B. Mircea Eliade: Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität. Wien 1973.
- 167 Eugen Drewermann: Tiefenpsychologie und Exegese Bd. I. Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. Olten/Freiburg ⁴1987, S. 240
- 168 Vgl. Wohlgschaft: Karl May, wie Anm. 15, S. 1886f.
- 169 Vgl. Eugen Drewermann: Tiefenpsychologie und Exegese Bd. II. Die Wahrheit der Werke und der Worte. Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis. Olten/Freiburg ³1987, S. 430. (Drewermann bezieht sich hier auf eine Theorie Otto Ranks, die dieser in seinem Buch: Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse. Leipzig u. a. 1924, dargestellt hatte.)
- 170 Vgl. Hermann Wohlgschaft: ›Und Friede auf Erden!‹ Eine theologische Interpretation. In: Jb-KMG 1989. Husum 1989, S. 128f.; ders.: Karl May, wie Anm. 15, S. 1887.
- 171 Zit. nach Reiter: Religionen in China, wie Anm. 76, S. 99

- 172 Ebd.
- 173 Vgl. von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 76; Reiter: Taoismus, wie Anm. 22, S. 22f.
- 174 Nach Reiter: Taoismus, wie Anm. 22, S. 49
- 175 Ching, wie Anm. 27, S. 168
- 176 Zum altchinesischen Begriff ›Shen‹, den wir zentral in ›Pax‹/›Friede‹ wiederfinden, vgl. Wohlg-schaft: Das ›ewig Weibliche‹, wie Anm. 1, S. 285.
- 177 Vgl. Reiter: Taoismus, wie Anm. 22, S. 68f.
- 178 Ebd., S. 45
- 179 May: Et in terra pax, wie Anm. 2, Sp. 180 u. ö.
- 180 Vgl. Wohlg-schaft: Das ›ewig Weibliche‹, wie Anm. 1, S. 278ff.
- 181 Dazu Wohlg-schaft: ›Und Friede auf Erden!‹, wie Anm. 170, S. 121-125
- 182 Reiter: Religionen in China, wie Anm. 76, S. 98
- 183 Ching, wie Anm. 27, S. 161; ähnlich von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 68 (von May dreifach am Rande markiert)
- 184 Vgl. Wohlg-schaft: ›Und Friede auf Erden!‹, wie Anm. 170, bes. S. 125-131.
- 185 Ching, wie Anm. 27, S. 173
- 186 Vgl. von Strauss' Kommentar in: Taò Tě Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. 84ff., 186ff. u. ö.; von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 56; Béky, wie Anm. 26, S. 139-146.
- 187 Vgl. Wohlg-schaft: Das ›ewig Weibliche‹, wie Anm. 1, S. 296f.
- 188 Näheres bei Wohlg-schaft: Schöpfung, wie Anm. 152, S. 156f.
- 189 Dazu Hermann Wohlg-schaft: Karl May und die Evolutionstheorie. Quellen – geistesgeschichtlicher Hintergrund – zeitgenössisches Umfeld. In: Jb-KMG 2003. Husum 2003, S. 192
- 190 Kittstein: Brief, wie Anm. 28, bezweifelt allerdings, dass die Rückkehr ins Tao als Rückkehr zum christlich verstandenen ›Gott‹ zu deuten sei: »Nach allem, was ich jetzt gelesen habe (und es ist wenig genug), spielt die Vorstellung von einem Gott, gar einem persönlich zu denkenden Gott, in der chinesischen Gedankenwelt (...) keine Rolle. Wenn ein Denker wie Mo-di (vielleicht 5. Jhd. v. Chr.) einem persönlichen Gott anhing, scheint das eine entschiedene Ausnahme gewesen zu sein.«
- 191 Vgl. Wohlg-schaft: Karl May, wie Anm. 15, S. 1904.
- 192 Béky, wie Anm. 26, S. 140
- 193 Ebd., S. 141; ähnlich von Strauss' Kommentar in: Taò Tě Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. 85 (mit Bezug zum 16. Kap. des ›Tao-te-king‹)
- 194 Béky, wie Anm. 26, S. 140
- 195 Ebd., S. 141
- 196 Vgl. Wohlg-schaft: Schöpfung, wie Anm. 152, S. 165-173.
- 197 Näheres bei von Aster, wie Anm. 63, S. 8f. – nach Amand von Ozoróczy: Karl May und der Friede. In: Karl-May-Jahrbuch 1928. Radebeul 1928, S. 86, liebäugelte auch Karl May – im ›Friede‹-Roman – »ein bisschen mit dem Prinzip der Seelenwanderung«; Ekkehard Koch: »Jedes irdische Geschöpf hat eine Berechtigung zu sein und zu leben«. Zum Verhältnis von Karl May und Johann Gottfried Herder. In: Jb-KMG 1981. Hamburg 1981, S. 167, schloss sich dieser Auffassung an. – Dass im ›Friede‹-Roman (von seiten des Erzählers oder einer Romanfigur) mit der Reinkarnationslehre sympathisiert werde, kann ich freilich nicht erkennen; vgl. Wohlg-schaft: ›Und Friede auf Erden!‹, wie Anm. 170, S. 111 u. 139 (Anm. 48 u. 49).
- 198 May: Et in terra pax, wie Anm. 2, Sp. 271 (Hervorhebung von mir)
- 199 Näheres bei Eichhorn, wie Anm. 7, S. 19f.
- 200 Ching, wie Anm. 27, S. 182
- 201 Ebd., S. 174
- 202 Ebd. S. 166f. – vgl. von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 76; Reiter: Religionen in China, wie Anm. 76, S. 83-86.
- 203 Vgl. von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 74ff. u. 81f.; Ching, wie Anm. 27, S. 168ff.; Reiter: Taoismus, wie Anm. 22, S. 48.

- 204 Ching, wie Anm. 27, S. 172
- 205 Dazu von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 81f.; Eichhorn, wie Anm. 7, S. 78-85
- 206 May: Et in terra pax, wie Anm. 2, Sp. 27 – zum taoistischen »Aberglauben« vgl. von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 77 u. 95; zu den Praktiken der chinesischen Volksreligion vgl. Reiter: Religionen in China, wie Anm. 76, passim; zu Mays Verhältnis zum Spiritismus vgl. Wohlg-schaft: Karl May, wie Anm. 15, S. 933-948.
- 207 Vgl. von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 60-68. – Der dort erwähnte Philosoph Chwang chau ist der Verfasser der kanonischen Schrift ›Chuang-tzu‹; vgl. Eichhorn, wie Anm. 7, S. 83 u. 118. (Zu den verschiedenen Namensformen vgl. Anm. 79.)
- 208 Aus dem 6. Kapitel des ›Chuang-tzu‹; zit. nach Ching, wie Anm. 27, S. 162
- 209 Dazu Kittstein: Brief, wie Anm. 28: »Die zentrale Aussage des Zhuang-zi (Chuang-tzu) scheint schon in den drei letzten Sätzen des 1. Kapitels zu stecken: ›Der Höchste Mensch hat kein Ich, der spirituelle Mensch hat nichts verwirklicht, der Weise hat keinen Namen.« (Übers. von Stephan Schuhmacher) Nach dem mir vorliegenden Kommentar von Günter Wohlfart [wie Anm. 79] kann man auch übersetzen: ›Der höchste (›angekommene‹) Mensch ist ohne Ich (Selbst), der spirituelle Mensch hat keine Verdienste, der weise Mensch kein Renommee.« Dabei liege die Betonung auf dem Begriff ›wu ji‹ im ersten Satz, der im taoistischen Sinne ›Ichlosigkeit‹ als ›Selbstvergessenheit‹ bedeute (...).«
- 210 Vgl. Wohlg-schaft: ›Und Friede auf Erden!‹, wie Anm. 170, S. 128f.
- 211 Werner Kittstein in einem Brief vom 18. 5. 2006 an mich; ebd. heißt es weiter: »(...) so erweckt die Beschreibung etwa den Eindruck, als laufe ein Stummfilm ab, mal mit Musikbegleitung, mal mit Erzählerkommentar; aber damit verknüpft sind Beschreibungen von Einzelbildern, in denen das malerische Nebeneinander von Bildelementen in ein erzählendes Nacheinander aufgelöst ist, ganz wie man chinesische Bilder ›lesen‹ muss.« Dazu Werner Kittstein: »Ein innerlich bohrendes, verzehrendes Gefühl«. Die Ästhetik ›filmischen‹ Erzählens in Karl Mays ›Und Friede auf Erden!‹. In diesem Jahrbuch, S. ###-###
- 212 May: Friede, wie Anm. 96, S. 573; ebd., S. 573ff. die folgenden Zitate
- 213 Ming waren »die in Glanz gehüllten oder aus Licht bestehenden Geister der Ahnen«; siehe Eichhorn, wie Anm. 7, S. 110.
- 214 May: Friede, wie Anm. 96, S. 575; ebd., S. 575f. die folgenden Zitate
- 215 Im 2. Gesang des Bhagavadgita, eines der wichtigsten heiligen Bücher der Hindus, werden die Körper ebenfalls mit Kleidern verglichen; und auch Paulus (2 Kor 5, 2ff.) verwendet die gleiche Bild-Symbolik.
- 216 May: Friede, wie Anm. 96, S. 575 – aufgrund seines Quellenstudiums (von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 54) hat May gewusst: »das Khi oder Chi« bedeutet den »Lebensatem, der alles beseelt«.
- 217 May: Friede, wie Anm. 96, S. 576
- 218 Ebd., S. 587
- 219 Joh 10, 9
- 220 Vgl. von Strauss' Kommentar in: Tao Tê K'ing, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. XXXV u. pass.; dazu von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 54.
- 221 May: Friede, wie Anm. 96, S. 576 (Hervorhebung von mir)
- 222 Vgl. Wohlg-schaft: Das ›ewig Weibliche‹, wie Anm. 1, passim.
- 223 Vgl. ebd.
- 224 Ching, wie Anm. 27, S. 174; vgl. Eichhorn, wie Anm. 7, S. 144f.; Reiter: Taoismus, wie Anm. 22, S. 21 u. 29 (zu sexuellen Techniken).
- 225 Vgl. Reiter: Taoismus, wie Anm. 22, S. 72-82.
- 226 Ebd., S. 75
- 227 Ebd., S. 81
- 228 Nach ebd., S. 82, wurde erst im 12. Jahrhundert, als in Nord-China die »Vollkommene Verwirklichung« als klösterliche Form des religiösen Taoismus entstand, »das Zölibat formal zur verbindlichen Norm«.

- 229 Grabner-Haider: Himmel, wie Anm. 87, S. 92 – zu den Sexualpraktiken im Taoismus vgl. auch Eichhorn, wie Anm. 7, S. 144ff., 150f. u. ö.
- 230 Dazu Grabner-Haider: Himmel, wie Anm. 87, S. 83f. u. ö.; Reiter: Religionen in China, wie Anm. 76, S. 86, 99 u. ö.
- 231 Näheres bei Eichhorn, wie Anm. 7, S. 231, 286 u. ö.; Ching, wie Anm. 27, S. 165; Reiter: Religionen in China, wie Anm. 76, S. 109-113
- 232 Grabner-Haider: Himmel, wie Anm. 87, S. 159
- 233 Mircea Eliade: Ewige Bilder und Sinnbilder. Olten/Freiburg 1958, S. 15
- 234 Erich Fromm: Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie (1934). In: Ders.: Analytische Sozialpsychologie. (Gesamtausgabe Bd. 1) Stuttgart 1980, S. 100
- 235 Immerhin hatte May eine körperlich attraktive, sehr sinnfreudige Partnerin geheiratet (die ihn, auf Dauer, freilich nicht beglückt hat). – Vgl. Gabriele Wolff: Ermittlungen in Sachen Frau Pollmer. In: Jb-KMG 2001. Husum 2001, S. 30f. u. pass.; Wohlgschaft: Karl May, wie Anm. 15, S. 449-480 u. ö.
- 236 Vgl. Wohlgschaft: Das ›ewig Weibliche‹, wie Anm. 1, S. 288ff.
- 237 Dazu z. B. Georg Denzler: Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche Sexualmoral. München/Zürich 1988; Wunibald Müller: Küssen ist beten. Sexualität als Quelle der Spiritualität. Mainz 2003, S. 12 u. pass.
- 238 Zit. nach Georg Feuerstein: Gott und die Erotik. Spirituelle Dimensionen der Sexualität. München 1993, S. 43 – zur Kritik an erosfeindlichen Tendenzen im christlichen Milieu vgl. z. B. Josef Pieper: Über die Liebe. München 1972, S. 92-105; Dietmar Mieth: Das gläserne Glück der Liebe. Freiburg u. a. 1992, S. 32ff.; Müller, wie Anm. 237, pass.
- 239 Anselm Grün: Gott suchen – sich selbst finden. In: Der Kreis. Münsterschwarzach 1993; zit. nach Müller, wie Anm. 237, S. 12
- 240 Müller, wie Anm. 237, S. 13
- 241 Anselm Grün: Mystik und Eros. Münsterschwarzach 1992, S. 30
- 242 Vgl. Wohlgschaft: Das ›ewig Weibliche‹, wie Anm. 1, S. 289-296.
- 243 Anselm Grün: Intimität und zölibatäres Leben. Hrsg. von Anselm Grün/Wunibald Müller. Würzburg 1995, S. 21 (Hervorhebung von mir); dazu Müller, wie Anm. 237, S. 50 u. pass.
- 244 Wie gesagt, möglicherweise wurde May durch Johann Cramers Vorwort zum ›Schi-King‹ in seiner positiven Einstellung zur chinesischen Religion bzw. Kultur bestärkt; vgl. oben S. 114f.
- 245 May: Et in terra pax, wie Anm. 2, Sp. 23
- 246 Ebd.
- 247 Ebd., Sp. 24
- 248 Vgl. Wohlgschaft: ›Und Friede auf Erden!‹, wie Anm. 170, S. 116-121.
- 249 Christlieb, wie Anm. 56, Sp. 235
- 250 Ebd.
- 251 Vgl. dazu Kittstein: Brief, wie Anm. 28: An den biblischen Gottesbegriff ›fühlt sich Christlieb nur durch die Übersetzung des Tao als ›Vernunft‹ (...) erinnert, dann aber zugleich auch an Goethes ›Faust‹-Stelle mit der Begriffsreihe ›Wort, Sinn, Kraft und That‹; und das sei, so Kittstein, »ja nun wirklich nicht christliches, sondern eben faustisches Gedankengut«.
- 252 von Strauss' Kommentar in: Tao Të K'ing, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. 62 (mit Bezug zum 14. Kapitel)
- 253 Exodus 3, 14
- 254 Tao Të K'ing, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. 3
- 255 von Strauss' Kommentar in: Ebd., S. 5 (mit Bezug zum 1. Kapitel)
- 256 Ebd. (Hervorhebung von v. Strauss)
- 257 Ebd. (Hervorhebung von v. Strauss)
- 258 von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 54f., kritisiert die weitgehende Gleichset-

- zung des alttestamentlichen Jahwe-Gottes mit dem chinesischen Tao durch v. Strauss.
- 259 von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 53 (Unterstreichungen von May) –vgl. von Strauss' Kommentar in: Taò Tě Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. 126ff. (mit Bezug zum 25. Kapitel).
- 260 Urs Bitterli: Die ›Wilden‹ und die ›Zivilisierten‹. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung. München 1991, S. 64
- 261 von Strauss' Kommentar in: Taò Tě Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. XXXV
- 262 Ching, wie Anm. 27, S. 159
- 263 Nach ebd. – ebenso von Strauss' Kommentar in: Taò Tě Kīng, Nachdruck 1924, wie Anm. 32, S. XXXIII – vgl. Béky, wie Anm. 26, S. 48 (zu ›Tao‹ und ›logos‹).
- 264 Reiter: Religionen in China, wie Anm. 76, S. 197
- 265 Ching, wie Anm. 27, S. 175 – ähnlich von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 54
- 266 Nach Ching, wie Anm. 27, S. 175
- 267 Nach Eichhorn, wie Anm. 7, S. 257
- 268 May: Et in terra pax, wie Anm. 2, Sp. 261
- 269 Ebd., Sp. 130
- 270 Vgl. May: Friede, wie Anm. 96, S. 322: »Ja, wir halten es sogar für unsere Pflicht, der Wahrheit, welche andere Religionen lehren, auch unsere Tür zu öffnen, um uns an ihr zu unterrichten.«
- 271 May: Et in terra pax, wie Anm. 2, Sp. 24
- 272 May: Friede, wie Anm. 96, S. 322
- 273 Vgl. Hans Küng: Er kämpfte Freiheit. Erinnerungen. München/Zürich 2002, S. 43.
- 274 Küng/Ching, wie Anm. 27; speziell zu Christentum und Taoismus: ebd., S. 184-220
- 275 Vgl. von Brandt: Philosophie, wie Anm. 18, S. 54f., 67 u. 84 – vgl. oben Anm. 112.
- 276 Küng: Eine christliche Antwort, wie Anm. 112, S. 220
- 277 May: Et in terra pax, wie Anm. 2, Sp. 259
- 278 Küng: Eine christliche Antwort, wie Anm. 112, S. 307 (Hervorhebung von Küng)
- 279 1 Kor 1, 23ff. (Hervorhebung von mir); vgl. Küng: Eine christliche Antwort, wie Anm. 112, S. 220.
- 280 Vgl. Grabner-Haider: Himmel, wie Anm. 87, S. 155ff.
- 281 May: Et in terra pax, wie Anm. 2, Sp. 268
- 282 May: Friede, wie Anm. 96, S. 133 (Die ›Pax‹-Fassung weicht in einigen Formulierungen ab.)
- 283 Ebd., S. 219 (Hervorhebung von mir)