

<b>Zeitschrift:</b>	Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Asiengesellschaft
<b>Band:</b>	52 (1998)
<b>Heft:</b>	3
<b>Artikel:</b>	Abschied von Heim und Herd : die Frau im mittelalterlichen Daoismus und Buddhismus
<b>Autor:</b>	Bumbacher, Stephan Peter
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-147430">https://doi.org/10.5169/seals-147430</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 16.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# ABSCHIED VON HEIM UND HERD: DIE FRAU IM MITTELALTERLICHEN DAOISMUS UND BUDDHISMUS

Stephan Peter Bumbacher, Universität Tübingen

Gesellschaften pflegen für ihre Mitglieder Idealbilder zu entwerfen, denen zwar in der Realität nur die allerwenigsten gerecht zu werden vermögen, die aber dennoch normative Bedeutung haben und die mit zur Selbstdefinition der Gesellschaft respektive ihrer normgebenden Straten, aber auch zur Ausübung sozialer Zwänge beitragen. Solche Idealbilder – positive wie negative – sind in China in hohem Masse in Biographiesammlungen anzutreffen. Sie nehmen nicht nur in den offiziellen Dynastiegeschichten einen breiten Raum ein, sondern bilden auch einen integralen Bestandteil des religiösen Schrifttums.<sup>1</sup> Diese Texte erlauben, die Grenzen des von ihren Verfassern und ihrer gesellschaftlichen Kreise Akzeptierbaren abzustecken.

Im folgenden soll das von den Konfuzianern der Hanzeit vorgegebene Rollenideal der Frau dargestellt und mit den alternativen Möglichkeiten konfrontierte werden, die Daoismus und Buddhismus ihren Frauen im chinesischen Mittelalter<sup>2</sup> anboten. Da als Basis dieser Untersuchung die Textsorte “biographische Texte” dient, ist die Aussagekraft der Resultate streng genommen auf diese beschränkt. Um feststellen zu können, ob ihnen darüberhinaus Allgemeingültigkeit zukommt, müssten ergänzend Texte anderer Textsorten beigezogen und mit den Biographien konfrontiert werden.<sup>3</sup> Es ist jedoch zu vermuten, dass die hier gewonnenen Ergebnisse

- 1 Im daoistischen Kanon, dem Daozang 道藏, z.B. finden sich rund siebzig biographische Werke von der Han- bis zur Mingzeit, die bis zu neunhundert Einzelbiographien (z.B. im *Lishi zhenxian ticao tong jian* 歷世真仙體道通鑑 des Zhao Daoyi 趙道一 aus der Yuanzeit) umfassen können.
- 2 Unter dem chinesischen Mittelalter sei hier der Zeitraum der Han- bis zum Ende der Nanbeichao-Zeit verstanden.
- 3 Solches hat ansatzweise – anhand je eines Beispieles – Ebrey versucht, die das konfuzianische Ideal der Mutter, dargestellt anhand der Biographie der Mutter des Menzius, wie sie im *Lienü zhuan* begegnet, mit der Darstellung einer “realen” Mutter im dem *Hou Han shu* 後漢書 28B entnommenen Brief des Feng Yan an

mit denjenigen aus anderen Textsorten in der Grundtendenz weitgehend übereinstimmen dürften.

### 1. Das Idealbild der Frau in der konfuzianischen Gesellschaft

Zur Darstellung des konfuzianischen Idealbildes bietet sich innerhalb der Textsorte "Biographie" das *Lienü zhuan* 列女傳, die *Biographien vorbildlicher Frauen* an. Dieses Liu Xiang 劉向 (77-6 v. Chr.) zugeschriebene Werk entstand zur Han-Zeit. Bereits von Ma Rong 馬融 (79-166) wurde ein Kommentar dazu verfasst.<sup>5</sup> Das *Lienü zhuan* fand eine weite Verbreitung und ist entsprechend in sämtlichen Katalogen der kaiserlichen Bibliothek von der Sui- bis zur Songzeit aufgeführt. Es gruppiert seine Biographien um sieben Kategorien herum: die sechs positiv bewerteten sind "geziehmendes Benehmen von Müttern" (*mu yi* 母儀), "Weisheit und Intelligenz" (*xian ming* 賢明), "Menschlichkeit und Wissen" (*ren zhi* 仁智), "Tugend und Gehorsam" (*zhen shun* 貞順), "Keuschheit und Moral" (*jie yi* 節義), "Argument und Verstand" (*bian tong* 辭通). Als einzige negative Kategorie erscheint "Verwerflichkeit und Unzucht" (*nie bi* 憂嬖). Diesen sieben Kapiteln (*juan* 卷) ist ein achtes mit zusätzlichen Viten angefügt, das offenbar von einem anderen Autor stammt.

Von den Müttern, denen das erste *juan* gewidmet ist, und den Konkubinen abgesehen, die vorzugsweise, aber nicht ausschliesslich, in der Kategorie "Verwerflichkeit und Unzucht" abgehandelt werden, handelt die überwiegende Mehrzahl aller Biographien von Ehefrauen. Es kann daher behauptet werden, das *Lienü zhuan* erhebe implizit das Eheleben zum Hauptinhalt des Lebens einer darstellungswürdigen Frau.

Diese Frauen werden nun nicht nur als weitgehend rechtlos, sondern, mehr noch, als vollkommen abhängig dargestellt. In der Biographie der Frau des

---

seinen Schwager konfrontiert. Cf. Patricia Buckley Ebrey (ed.), *Chinese Civilization and Society. A Sourcebook*. New York & London 1981: 33-35.

4 Wenn *lie* 烈 statt *lie* 列 gelesen wird.

5 Cf. *Hou Han shu*, Ed. Zhonghua shuju, Peking 1987: 60A1972. Über Ma Rong cf. Mieczyslaw Jerzy Künstler, *Ma Jong vie et oeuvre*. Warschau 1969.

Qi Liang 祀梁妻 wird beispielsweise der Satz überliefert: "Eine Frau muss jemanden haben, von dem sie abhängig ist. Während der Vater noch lebt, ist sie von ihm abhängig. Während der Mann noch lebt, ist sie von ihm abhängig. Während ihr Sohn noch lebt, ist sie von ihm abhängig."<sup>6</sup> Noch deutlicher wird der Text in der Biographie der Mutter Lehrerin von Lu (*Lu zhi mu shi* 魯之母師), der der Satz zugeschrieben wird: "Die Frau hat die Aufgabe, den drei Abhängigkeiten nachzuleben und Handlungen in vollständiger eigener Autorität sind ihr darüberhinaus nicht gestattet."<sup>7</sup> Die Mutter des Philosophen Menzius macht klar, dass analog zu den drei Abhängigkeiten Gehorsam den Personen gegenüber gefordert wird, von der die Frau abhängig ist: Dem Vater, dem Mann und dem ältesten Sohn.<sup>8</sup> Dies geht direkt auf das *Liji* 禮記 (*Buch der Sitte*) zurück, wo sich ein Abschnitt über Mann und Frau findet, der in Richard Wilhelms Übersetzung lautet:

"Die Ehefrau *furen* ist die dem Manne Unterworfenen *fu yu ren*. Darum hat sie nicht das Recht auf selbständige Entscheidung, sondern die Pflicht zu dreifachem Gehorsam. Zu Hause ist sie dem Vater unterworfen, in der Ehe dem Gatten und nach dem Tode des Gatten dem ältesten Sohn. Sie wagt in nichts ihrem eigenen Kopf zu folgen. Ihre Befehle dringen nicht über die inneren Gemächer hinaus."<sup>9</sup>

Ein vergleichender Blick nach Europa trifft im antiken Rom ebenfalls auf die Abhängigkeit der Frau von ihrem Vater oder ihrem Ehemann.<sup>10</sup> Das römische Recht, vorab das Zwölftafelgesetz, erkannte dem Familienoberhaupt, dem *pater familias*, unumschränkte Gewalt über seine Familienan-

6 *Lienü zhuan* (nachfolgend abgekürzt *LNZ*), Ed. Sibu beiyao: 4.5a. Eine englische Übersetzung des *LNZ* findet sich in Albert Richard O'Hara, *The Position of Woman in Early China. According to the Lieh nü chuan "The Biographies of Chinese Women"*, Taipei 1971.

7 *LNZ* 1.11b.

8 Loc. cit.

9 Cf. *Li Gi. Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche*. Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Richard Wilhelm, Düsseldorf & Köln 1981: 272.

10 Für das Folgende cf. Alfred Söllner, *Einführung in die römische Rechtsgeschichte*. München 1985: 42-46.

gehörigen zu. Diese Gewalt wurde bildlich als die schützende Hand, *manus*, bezeichnet. Ein formaler Rechtsakt überführte die heiratsfähige Frau aus der Hand des *pater familias* in die Hand des *pater familias* des Ehemannes, der selber *pater familias* sein konnte. Diese Überführung nannte man *mancipium*, den formalen Rechtsakt *mancipatio*. Die *mancipatio* war der Form nach ein Kaufgeschäft, obwohl keine Quellen erhalten sind, die einen realen Brautkauf belegen. Die durch einen solchen Rechtsakt verheiratete Frau wurde mit *uxor in manu* bezeichnet. Daneben war jedoch auch eine formlos geschlossene Ehe möglich. Nach einem Jahr ehelichen Zusammenlebens ging aber auch hier die Frau durch die “Ersitzung des ungestörten Besitzes”, *usus*, in die Gewalt der Mannesfamilie über, respektive des Mannes, wenn er in juristischem Sinne “emanzipiert” war. Nur durch die Einrichtung des *trinoctiums* konnte die Frau im Falle einer formlos geschlossenen Ehe dadurch, dass sie während dreier Nächte des Jahres von ihrem Manne abwesend war und der *usus* dadurch unterbrochen wurde, verhindern, dass sie in die *manus* der Familie ihres Mannes überging.<sup>11</sup> Sie war damit *uxor sine manu* und blieb so in der Gewalt ihres Vaters. Wenn die Frau sich im Status *sine manu* befand und ihr Vater verstarb, wurde sie zur Frau *sui iuris* und damit in gewissem Masse unabhängig. Sie konnte aber dennoch nicht völlig frei agieren, sondern benötigte z.B. für jede juristische Transaktion einen *tutor*.<sup>12</sup>

Betrachten wir nun die Heirat vom Standpunkt der chinesischen Frau aus: In denjenigen Biographien des *Lienü zhuan*, die sich darüber explizit äussern, wird ein Mädchen in der zweiten Hälfte seines zweiten Lebensjahrzehnts verheiratet. Begründet wird die Notwendigkeit der Heirat ‘anthropologisch’, nämlich mit – aus der Sicht des Textes – spezifisch weiblichen Eigenschaften. So soll die alte Frau des Qu Wu von Wei 魏曲沃婦 gesagt haben:

“Eine Frau ist schwankend in ihrer Entschlussfassung, sie ist nachlässig im Herzen, ihm darf in üblichen Zeiten nicht freien Lauf gelassen werden. Aus diesem

11 Op. cit.: 43f.

12 Der Hintergrund dieses Rechts, auf den hier nicht weiter eingegangen werden soll, war ein vermögens- respektive erbrechtlicher.

Grund muss sie vom fünfzehnten Altersjahr an ihr Haar aufstecken und damit zeigen, dass sie heiratsfähig ist; mit zwanzig wird sie in die Ehe gegeben.”<sup>13</sup>

Den Ehemann kann sich die Frau in aller Regel nicht selber aussuchen. Eine Begründung hierzu wird allerdings nicht gegeben. So wird der älteren Schwester des Gongcheng von Lu 魯公乘姒 folgende Äusserung in den Mund gelegt: “Es ist Pflicht der Frau zu warten, bis jemand zu singen anfängt<sup>14</sup> und sie ihn dann begleitet.”<sup>15</sup> Als Ehestifter fungierten die Eltern, je nachdem auch die Brüder. Ein Beispiel für ersteres ist die Mutter namens Miu Jiang 繆姜, die ihre Tochter Boji 伯姬 Herzog Gong von Song 宋恭公 in die Ehe gab.<sup>16</sup> Ein Beispiel für das zweite: Als alle Verwandten der älteren Schwester des Gongcheng von Lu bereits tot waren, sie aber noch unverheiratet war, weinte sie aus Sorge um ihre Zukunft bis ihr jüngerer Bruder ihr versicherte: “Sei nun ruhig, und ich werde für dich eine Hochzeit arrangieren.”<sup>17</sup>

Wie stand es nun mit der gegenseitigen Akzeptanz der Eheleute? Die Frau hatte den ihr zugewiesenen Gatten vorbehaltlos zu akzeptieren. Da die beiden Gatten sich in der Regel vor der Heirat nicht kannten, konnte das in der Ehe zu Problemen führen. Die Tochter des Herzogs von Wei 衛侯之女 wurde dem Herzog Zhuang von Li 黎莊公 in die Ehe gegeben. Da ihre “Wünsche und Interessen verschieden waren”, wie es heisst, “bekam sie ihren Mann nicht zu sehen und war völlig unbefriedigt”.<sup>18</sup> Ihre Gouvernante empfahl ihr, sich von ihm zu trennen, doch sie antwortete: “Der Weg der Ehefrau ist die Einheit [mit dem Gatten] und damit hat sich’s. Auch wenn [mein Mann] mich nicht wie seine Frau behandelt hat, wie kann ich dem Weg einer Ehefrau entsagen?”<sup>19</sup>

Es gab offenbar kaum eine Möglichkeit für die Frau, ein Ehebegehr zu zurückzuweisen. Nur in dem Falle, wenn der Mann die Heiratsrituale nicht vollständig durchgeführt hatte, musste die Frau ihn nicht als Gatten akzeptieren.

13 LNZ 3.9b.

14 Dies ist eine Metapher für die Brautwerbung.

15 婦人之事唱而後和, LNZ 3.9b.

16 LNZ 4.1b.

17 LNZ 3.8a.

18 LNZ 4.3a.

19 婦人之道壹而已矣！彼雖不吾以吾何可以離於婦道乎？ LNZ 4.3a.

tieren. Aber selbst wenn der Mann seinen rituellen Verpflichtungen nicht nachgekommen war, war es für die Frau nicht ohne weiteres möglich, die Heirat zu verweigern, wie folgendes Beispiel zeigt. Von Frau Shen 申 wird berichtet, dass die Familie des Gatten *in spe* sie als Ehefrau erwartete, obwohl die Familie nicht sämtliche zeremoniellen Geschenke an die Familie der Frau Shen gesandt hatte. Als Frau Shen sich daher weigerte, sich zur Familie des Bräutigams zu begeben, ging jene vor Gericht und erreichte sogar, dass Frau Shen ins Gefängnis musste. Über ihr weiteres Schicksal wird leider nichts berichtet.<sup>20</sup> Ein anderes Beispiel ist Herzog Gong von Song, der nicht persönlich erschien, um die Braut Boji zu empfangen. Sie weigerte sich daher, dem zweiten Teil der Hochzeitszeremonie, der nach den ersten drei Ehemonaten vollzogen wurde, beizuwollen – nämlich der Einführung der Braut in den Ahnentempel des Mannes und ihre Präsentation vor den Schwiegereltern.<sup>21</sup> Es bedurfte einer diplomatischen Intervention, um die Frau zum Einlenken zu bewegen: Der Herzog von Lu, woher die Frau stammte, musste den Minister Ji Wenzi 季文子 entsenden, um die Frau umzustimmen.<sup>22</sup>

Als offizielle Scheidungsgründe nennt Nü Zong 女宗, die Frau von Bao Su 鮑蘇 in Song, zwar deren sieben für den Mann, aber nicht einen einzigen für die Frau:

“Es gibt sieben Gründe dafür, dass sich der Mann von der Frau scheiden lassen kann, aber es gibt nicht einen rechtschaffenen Grund für die Frau, ihn zu verlassen. Von den sieben Scheidungsgründen ist der wichtigste die Missgunst einer Ehefrau gegenüber der ersten Frau des Mannes, dann unstatthafte [sexuelle] Begierde, Diebstahl, Zankhaftigkeit, geringschätzender Stolz, Kinderlosigkeit, sowie eine abstossende Krankheit.”<sup>23</sup>

Aus dem folgenden Beispiel kann allerdings geschlossen werden, dass eine Krankheit des Mannes offenbar auch von der Frau als Scheidungsgrund ins Feld geführt werden konnte. Als die Tochter eines Mannes von Song ei-

20 LNZ 4.1a.

21 Nach diesem Akt konnte eine Frau, ausser bei Vorliegen eines der anerkannten Scheidungsgründe, nicht mehr zu ihren Eltern zurückgeschickt werden.

22 LNZ 4.1b-2a.

23 LNZ 2.5af.

nem Manne von Cai in die Ehe gegeben wurde und sich herausstellte, dass er an einer unheilbaren Krankheit litt, wollte die Mutter der Frau die Verlobung lösen. Die Tochter wehrte sich allerdings dagegen mit dem Argument:

“Wenn mein Mann sich im Unglück befindet, so ist sein Unglück [auch] meines. Warum sollte ich ihn verlassen? Der Weg der Braut besteht darin, dass sie sich, nachdem sie mit dem Manne einen Heiratsbecher voll Wein getrunken hat, ihr Leben lang nicht [mehr] verändern soll.”<sup>24</sup>

War die Frau erst einmal verheiratet, so erwarteten sie eine ganze Reihe von Aufgaben. Diese betrafen aber nur den Haushalt. Die Frau war an das Haus gebunden und weite Reisen standen ihr nicht zu. So sagte die Mutter Lehrerin von Lu: “Ausser wenn ein gewichtiger Grund dafür vorliegt, sollte die Frau das Haus ihres Mannes nicht verlassen.”<sup>25</sup> Und die Mutter des Menzius sagte: “Die Pflicht einer Frau besteht darin, für den Haushalt zu sorgen; sie sollte daher keine Wünsche wegzureisen haben.”<sup>26</sup> Von den häuslichen Pflichten der Frau sagte sie: “Das richtige Verhalten einer Frau besteht in ihrer Fähigkeit, die fünf Sorten von Nahrung und fermentierten Wein herzustellen, für die Schwiegereltern zu sorgen, Kleider anzufertigen – und damit hat sich’s.”<sup>27</sup> Die Frau des Jie Yu 接輿 von Chu meinte zu ihrem Mann: “Ich [, deine Frau,] habe persönlich die Felder gepflügt, damit wir zu essen haben, und habe Zwirn gesponnen, damit wir uns kleiden können.”<sup>28</sup> Zimou 子聳 erklärte ihrer Amme: “Ich habe gehört, dass das Geschäft der Frau darin besteht, Nahrung bereitzustellen.”<sup>29</sup> Die Frau des Qiu Huzi 秋胡子 von Lu sagte: “Ich nütze meine Kräfte, um Maulbeeren zu pflücken, zu spinnen und zu weben, um für Kleidung und Nahrung zu sorgen; und ich diene meinen Schwiegereltern und ziehe meines Mannes

24 LNZ 4.2b-3a.

25 非有大故不出夫家, LNZ 1.11b.

26 LNZ 1.11bf.

27 LNZ 1.11b.

28 LNZ 2.9a.

29 LNZ 5.2a.

Kinder auf.”<sup>30</sup> Auch diese Beispiele können als Illustrationen zu dem angesehen werden, was das konfuzianische *Liji* festgeschrieben hatte:

“[Die Frau] hält sich den ganzen Tag innerhalb der Tore der Innengemächer auf. Sie begibt sich zu keiner Beerdigung, die über hundert *li* weit entfernt ist. In ihrer Arbeit kennt sie kein eigenmächtiges Handeln, in ihrem Tun kein eigenmächtiges Werk. Sie berät sich, ehe sie sich bewegt. ... Die Seidenraupenzucht und das Spinnen und Weben besorgt sie, und die Haustiere zieht sie innerhalb des Hauses auf. Das heisst Zuverlässigkeit.”<sup>31</sup>

Nachdem eine Ehefrau Mutter geworden war – den Müttern ist im *Lienü zhuan* ein eigenes Kapitel gewidmet – kam zu den bereits erwähnten häuslichen Pflichten eine weitere Aufgabe hinzu: Sie musste die Kinder unterrichten; die Töchter solange, bis diese verheiratet wurden, die Söhne, bis sie herangewachsen waren und der Vater ihre weitere Ausbildung übernahm.<sup>32</sup> So unterrichtete Jiang Yuan 姜嫄, die “Mutter von Qi”, ihren heranwachsenden Sohn im Pflanzen von Maulbeerbäumen und Hanf.<sup>33</sup> Jian Di 蔣狄 aus Xie brachte ihrem Sohn die Prinzipien der menschlichen Beziehungen und die sozialen Ränge bei.<sup>34</sup> Tu Shan 塗山 aus Qi, die Frau des legendären Yu 禹, erzog ihren Sprössling völlig alleine, da Yu nach dessen Geburt fortzog, um die Gewässer des Reiches zu regulieren, und, selbst wenn er am Ort seiner Familie vorbeikam, nie die Zeit fand, diese zu besuchen.<sup>35</sup> Die Söhne You Shens, der Frau des Tang 湯, erwarben sich Verdienste, weil sie den Rat und die Unterweisungen ihrer Mutter befolgten.<sup>36</sup> Da ihr Mann früh gestorben war und somit die weitere Ausbildung des Sohnes Wenbo 文伯 nicht selber an die Hand nehmen konnte, liess es Jing Jiang 敬姜 sich nicht nehmen, ihren Sohn noch, nachdem er

30 *LNZ* 5.7a.

31 Wilhelm, op. cit.: 272f.

32 *LNZ* 1.4b.

33 *LNZ* 1.2a.

34 *LNZ* 1.2b.

35 *LNZ* 1.3a.

36 *LNZ* 1.3b.

bereits Minister des Staates Lu geworden war, in der Staatsführung und der Kontrolle über andere Menschen zu unterweisen.<sup>37</sup>

Neben den bereits erwähnten erscheint im *Lienü zhuan* als wichtigste Aufgabe der Ehefrau – aufgrund der Häufigkeit entsprechender Beispiele –, intelligente Ratschläge zu erteilen oder Kritik am Verhalten des Mannes zu üben, vor allem an dessen Politik, soweit es sich bei ihm um einen Mandatsträger handelt. Die Ehefrauen setzten an ihren Männern gewissermassen das Erziehungswerk deren Mütter fort. Durch kluge Kritik suchten sie die Männer auf den Pfad der Tugend zu führen: Jiang Hou 妻后, Frau des Zhou Xuan 周宣, machte ihren Gatten darauf aufmerksam, dass es ihr eigener Fehler sei, wenn er zu früh zu Bette gehe, um sich ihr zu widmen, und morgens zu spät aufstehe, um sich den Staatsgeschäften zuzuwenden. Der König erkannte natürlich, dass der “Fehler” auf seiner Seite lag, und beschränkte fortan das eheliche Intimleben auf das für den Staat tolerierbare Mass.<sup>38</sup> Nicht immer wurden die Ratschläge oder Kritiken der Ehefrauen befolgt – dann erlitten die Männer zwangsläufig Schaden. Die Frau des Da Zi 苔子 von Tao warf ihrem Mann Bereicherung zulasten des Landes vor. Sie wurde daher von der Schwiegermutter davongejagt. Als die Familie des Da Zi nach einiger Zeit von der Bevölkerung als untragbare Belastung empfunden wurde und alle Mitglieder mit Ausnahme der betagten Schwiegermutter umgebracht wurden, wie das die Frau vorhergesagt hatte, kehrte sie mit ihrem Sohn zurück und pflegte die Schwiegermutter bis zu deren Tode.<sup>39</sup>

Die Bereitschaft der Frau, dem Manne zu dienen, ging notfalls sogar soweit, das eigene Leben für ihn zu opfern: Der Gatte einer Frau von Da-chang 大昌 in Chang'an sollte von seinen Feinden ermordet werden. Seine Frau erfuhr davon, liess ihn unter einem Vorwand in einem anderen Raum nächtigen und verbrachte selber die Nacht in seinem eigentlichen Schlafraum. Die Übeltäter gelangten durch das Fenster in den Raum und trennten den Kopf der Schlafenden vom Rumpf. Als sie den Irrtum bemerkten, waren sie zutiefst von der Rechtschaffenheit der Frau gerührt und liessen fortan den Witwer in Ruhe.<sup>40</sup>

37 LNZ 1.7a.

38 LNZ 2.1a.

39 LNZ 2.6a f.

40 LNZ 5.11a-b.

## 2. Gegenentwurf: Das Frauenbild im *Daoxue zhuan* und im *Biqiuni zhuan*

Gegenüber dem konfuzianisch beeinflussten Idealbild des korrekten Verhaltens der Frauen im *Lienü zhuan* mutet der religiöse Gegenentwurf der Nanbeichao-Zeit geradezu revolutionär an. Zwischen den Jahren 569 (letztes genanntes Datum) und 581 (Tod des mutmasslichen Autors Ma Shu 馬樞) ist das *Daoxue zhuan* 道學傳 entstanden, die *Biographien [solcher, die] das dao erlernten*, eine Sammlung von Daoisten-Viten. Die frühesten Personen, deren Leben darin beschrieben werden, lebten zwar schon in der Zhou-Zeit, das Hauptgewicht liegt jedoch bei Figuren des vierten und fünften nachchristlichen Jahrhunderts. Einige von ihnen erhielten sogar offizielle Biographien und fanden Eingang in die Dynastiegeschichten. Das *Daoxue zhuan* ist nur in Fragmenten überliefert. Doch erlaubt ihre systematische Untersuchung den Schluss, dass ein Kapitel, *juan* 20, ausschliesslich Frauen gewidmet war. In dieser Hinsicht stellt das Werk ein Novum dar, denn weder das im frühen 4. Jahrhundert entstandene *Shen-xian zhuan* 神仙傳 (*Biographien göttlicher Unsterblicher*), das Ge Hong 葛洪 zugeschrieben wird,<sup>41</sup> noch das *Liexian zhuan* 列仙傳 (*Biographien exemplarischer Unsterblicher*), das in der Hanzeit entstand, aber Spuren späterer Modifikationen zeigt,<sup>42</sup> weisen ein ausschliesslich Frauen-Viten vorbehaltenes Kapitel auf.

Die Darstellung der Frauen ist nun im *Daoxue zhuan* völlig von der des *Lienü zhuan* verschieden. Während sich letzteres z.B. über die Jugendzeit der Frauen in der Regel ausschweigt und erst mit deren Ehe- oder Witwenjahren einsetzt, finden wir im *Daoxue zhuan* häufig Sätze wie “im Alter von elf Jahren war sie bereits imstande, mit Leichtigkeit langes Fasten durchzustehen”<sup>44</sup>, oder “im Alter von sieben Jahren kannte sie das

41 Cf. Stephan Peter Bumbacher, “Shen-hsien chuan”, in: Kristofer M. Schipper (ed.), *Handbook of the Taoist canon*, Chicago, im Erscheinen.

42 Cf. Fussnote 4.

43 Cf. Max Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan. Biographies légendaires des Immortels taoistes de l'antiquité*, Pékin, 1953.

44 *Daoxue zhuan* (nachfolgend abgekürzt DXZ) ap. *Sandong zhu'nang* 三洞珠囊 (nachfolgend abgekürzt SDZN), Ed. Daozang TT 780-782/HY 1131: 8.31b8-9.

*dao*“<sup>45</sup>. Dies steht zwar durchaus in der Tradition der säkularen, offiziellen Biographien in den Dynastiegeschichten, in welchen Männer häufig bereits in der Kindheit besondere Eigenschaften an den Tag zu legen pflegten. Aber hier ist eine qualitative Differenz nicht zu übersehen. Während Männer eine frühe Beherrschung der Klassiker oder der Kalligraphie zeigen, soll in den Daoistinnen-Viten gezeigt werden, dass sie früh eigene Vorstellungen über ihre Lebensweise entwickelten und über ihren Weg selbständig entscheiden wollten. Li Lingchen 李令稱 “war jung als sie die Familie verliess, sich von allem Weltlichen trennte und den Berg Lu betrat”<sup>46</sup>, ähnlich Xiao Lianzhen 蕭廉貞, die noch jung war als “sie sich von der Familie trennte und den Berg Yi betrat”.<sup>47</sup> Man stelle sich vor, Frauen, die, nach den Vorstellungen des *Lienü zhuan*, solange sie jung sind, den Eltern gehorchen, sich dann vermitteln lassen und danach dem Manne gehorchen sollen, verlassen aus eigenen Stücken das Elternhaus, um davon unabhängig sich der Religion zu widmen. Dadurch entziehen sie sich der Kontrolle der und Bestimmung durch die Eltern. Nach konfuzianischem Ideal war das eine Unmöglichkeit. Das *Daoxue zhuan* geht jedoch noch weiter: Song Yuxian 宋玉賢 wurde von ihren Eltern in bekannter Manier einem Mann aus der Familie Xu 許 in die Ehe gegeben. Als die Familie des Bräutigams die traditionellen Hochzeitsriten durchführen will, schockt Yuxian Wirt und Gäste damit, dass sie die Kleidung einer Nonne anzieht, den Weihrauchkessel hervornimmt und so – als zölibatäre Gläubige – offensichtlich die Heirat verweigert. Die Familie Xu, unzufrieden mit dieser Wendung, versucht – wie es explizit heißt – mit Gewalt, die junge Frau zur Vernunft zu bringen. Offenbar ohne Erfolg. Schliesslich wird sie nach Hause geschickt. Später verlässt sie dann ihre Familie, um sich ganz der Religion zu widmen.<sup>48</sup> Ein weiteres Beispiel ist Qian Miaozhen 錢妙真: Auch sie wünschte, sich vom weltlichen Leben

45 DXZ ap. *Xianyuan bianzhu* 仙苑編珠, Ed. Daozang TT 329-330/HY 596: 3.7b2-8.

46 DXZ ap. *Shangqing dao leishi xiang* 上清道類事相 (nachfolgend abgekürzt *SQ-DLSX*), Ed. Daozang TT 765/HY 1124: 1.13b3-5.

47 DXZ ap. *SDZN* 3.27b5-6.

48 DXZ ap. *SDZN* 4.10b6-10.

zu lösen. Ihre Eltern und der Clan nötigten sie jedoch zur Heirat.<sup>49</sup> Aufgrund des fragmentarischen Zustandes des *Daoxue zhuan* können wir nicht wissen, ob die Ehe tatsächlich vollzogen wurde. Immerhin ist ersichtlich, dass Miaozen mit der Intention ihrer Familie nicht glücklich war. Schliesslich finden wir sie dann doch noch als Daoistin in den Grotten des Maoshan 茅山.

Es soll an dieser Stelle nochmals in einem kleinen Exkurs auf eine parallele Erscheinung im Westen hingewiesen werden. Die *Akten des Paulus und der Thekla* berichten die möglicherweise fiktive, aber für die damalige Zeit bedeutsame Geschichte der Thekla, einer „jungen, anmutigen Jungfrau“ aus Iconium in Kleinasien. Ihre Mutter wollte sie zur lukrativen Heirat mit Thamyris zwingen und verbat ihr, die Predigten des Apostels Paulus über das jungfräuliche Leben zu hören. Thekla setzte sich ans Fenster, um wenigstens von den Passanten Berichte über die Predigten zu vernehmen. Als sie sich während dreier Tage weigerte, den Ort am Fenster zu verlassen und Nahrung zu sich zu nehmen, erstattete die Mutter, ob solchem Verhalten alarmiert, Thamyris Bericht, der versuchte, Thekla umzustimmen. Als sie seinem Werben nicht nachgab, liess ihre Mutter den Paulus verhaften. Thekla gelang es, sich davonzuschleichen, die Wärter des Gefängnisses zu bestechen, um mit Paulus privat sprechen zu können. Am nächsten Morgen wurden beide dem Gouverneur vorgeführt, der, gleichermassen überrascht von der Wut der Mutter und der Beharrlichkeit der Thekla, den Paulus prügeln und zur Stadt hinauswerfen liess und Thekla wegen Verstosses gegen die Stadtgesetze zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilte. Da im richtigen Moment das Amphitheater von einer dunklen Wolke verhüllt wurde, die sich plötzlich und heftig entlud, konnte Thekla in der allgemeinen Verwirrung entkommen, um sich mit kurzgeschnittenen Haaren und in Männerkleidung auf die Suche nach Paulus zu machen. Sie wurde schliesslich eine berühmte Lehrerin und Heilige und in der Ostkirche während Jahrhunderten als solche verehrt. Noch im vierten Jahrhundert nannten sich Frauen, die dem Familienleben entsagten, Klosterge-

49 DXZ ap. *Taiping yulan* 太平御覽 666.7b11-13, das fälschlicherweise das *Laoshi shengji* 老氏聖紀 als Quelle angibt.

meinschaften gründeten oder als reiche Frauen solche finanzierten, "neue Theklas".<sup>50</sup>

Wir haben es also im *Daoxue zhuan* wie in den *Akten des Paulus und der Thekla* mit einem parallelen Phänomen zu tun: Die Religion, ob Daoismus oder frühes Christentum, stellt sich als eine Möglichkeit für die Frauen dar, der Fremdbestimmung in der Form des Heiratszwanges zu entgehen.

Der Topos der Heiratsverweigerung ist allerdings keine Innovation des Autors des *Daoxue zhuan*. In oder kurz nach 516, also etwa 60 Jahre vor der Entstehung des *Daoxue zhuan*, verfasste der buddhistische Mönch Baochang 寶唱, bekannt für sein nun verlorenes Werk *Ming seng zhuan* 名僧傳 (*Biographien berühmter Mönche*),<sup>51</sup> eine Sammlung buddhistischer Nonnen-Viten, das *Biqiuni zhuan* 比丘尼傳 (*Biographien buddhistischer Nonnen*).<sup>52</sup> Darin findet sich die Biographie der Nonne Tao Tanbei 陶曇備. Von ihr wird berichtet, sie habe allein mit ihrer Mutter gelebt und habe sich ihr aufopfernd zur Seite gestellt. Wegen ihres vorbildlichen Lebenswandels empfahl sie der Clan 'als gute Partie' und mehrere Familien warben um sie. Aber sie erlaubte die Annahme von Verlobungsgeschenken nicht. Die Mutter musste sie in ihrem Wunsch, das Leben im Hause aufzugeben, gewähren lassen.<sup>53</sup> Ming Sengji 明僧基, als ein weiteres Beispiel, wünschte ebenfalls, das häusliche Leben aufzugeben. Doch ihre Mutter verlobte sie heimlich und verbarg die Verlobungsgeschenke vor ihr. Erst als sich der Hochzeitstag näherte, wurde Sengji informiert. Daraufhin verweigerte sie die Nahrung. Nach sieben Tagen war ihre Gesundheit bereits in so schlechtem Zustand, dass man den Bräutigam holte.

50 Elaine Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, London 1988: 18-20, sowie Gilbert Dagron, *Vie et miracles de Sainte Thècle*, Brüssel 1978 (Subsidia Hagiographica 62).

51 Arthur Frederick Wright, "Biography and Hagiography. Hui-chiao's Lives of Eminent Monks", in: *Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyusyo Kyoto University*, 1954: 383-432, speziell S. 400.

52 *Biqiuni zhuan* (nachfolgend abgekürzt *BQNZ*), Ed. Taishô shinshû daizôkyô T 2063, vol. 50: 934a-948a. Eine englische Übersetzung des *BQNZ* findet sich in Kathryn Ann Tsai, *Lives of the Nuns. Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the Fourth to Sixth Centuries*, Honolulu 1994.

53 *BQNZ* 935cf.

Dieser hatte ein Einsehen und bat darum, man möge dem Willen der jungen Frau stattgeben.<sup>54</sup> Die Eltern einer gewissen Sengduan 僧端 konnten den Wünschen einer wohlhabenden Familie, ihre Tochter wegen ihrer Schönheit einheiraten zu lassen, nicht widerstehen. Da floh Sengduan drei Tage vor dem Hochzeitstermin in ein buddhistisches Kloster. Die Äbtissin wies ihr einen gesonderten Raum zu und versorgte sie mit dem Nötigsten. Nach drei Tagen und Nächten ununterbrochenen Weinens und Betens erschien ihr ein Buddhabild, welches sie über den bevorstehenden Tod ihres Bräutigams informierte. Nach dessen Ableben konnte sie das weltliche Leben aufgeben.<sup>55</sup>

Ähnlich wie in den erwähnten Beispielen des *Daoxue zhuan* und parallel zur Geschichte der Thekla wird hier in diesen buddhistischen Frauen-Viten die Ehelosigkeit thematisiert. Auf sie soll im folgenden näher eingegangen werden.

Die zölibatäre Lebensweise geht im Buddhismus bis auf dessen Anfänge im Indien des 6. vorchristlichen Jahrhunderts zurück. „Der buddhistische Sangha gehörte dort zur Samana-Bewegung, der Bewegung der Wandermendikanten, ‘Umherschweifenden’ oder ‘Sich-Abmühenden’, die sich als Alternative zur etablierten brahmanistischen Opferreligion verstand. Die entsprechende Lebensweise bestand aus Zölibat, Besitzlosigkeit, hauslosem Umherziehen und Ernährung durch Almosen“<sup>56</sup> und war für Mönche ebenso wie für Nonnen verbindlich, nachdem der historische Buddha nach anfänglicher Weigerung Nonnen in seiner Bewegung zugelassen hatte.<sup>57</sup> Zumindest das Zölibat, die Besitzlosigkeit und die Bettelschale haben den Buddhismus nach China begleitet.

Im Daoismus dagegen war eine zölibatäre Lebensweise für Frauen nicht eine *conditio sine qua non*, um ordiniert werden zu können. Im *Daoxue zhuan* findet sich das Beispiel der Frau des Liu Ningzhi 劉凝之, die zusammen mit ihrem Manne das „*dao* des Himmelsmeisters“, das *tian-shi dao* 天師道 empfangen hatte und ihm dabei half, „das Volk zu zivilisieren“.

54 *BQNZ* 936a.

55 *BQNZ* 939a.

56 Hans Wolfgang Schumann, *Der historische Buddha. Leben und Lehre des Gotama*, München 1988: 185.

57 Cf. Frances Wilson, “Chapter 3: The Nun”, in: Diana Y. Paul, *Women in Buddhism. Images of the Feminine in the Mahâyâna Tradition*. Berkeley 1985:77-80.

sieren". Sie war die Tochter eines hohen Beamten gewesen, dessen reichliche und luxuriöse Hochzeitsgeschenke Liu vollständig unter seine Verwandten aufteilte, ohne dass die Frau ihm das verübelt hätte. Was er selber von seiner eigenen Familie erbte, verteilte er in gleicher Weise an die jüngeren Brüder und Neffen. Später verfuhr er mit den Geschenken, die ihm "Prinzen und Herzöge" machten, ähnlich. Gemeinsam halfen Mann und Frau Liu den Bedrängten und Notleidenden. Es wird explizit erwähnt, dass beide denselben Prinzipien nachlebten und deshalb auch in schwierigen Zeiten keine Probleme miteinander hatten. Entsprechend folgten Frau und Kinder Liu Ningzhi nach, als er sich später in die Berge zurückzog, wo sich ihre Spur dann verlor.<sup>58</sup> Diese Biographie legt also Gewicht auf die Beschreibung einer harmonisch funktionierenden ehelichen Gemeinschaft zweier im *tianshi dao* ordinierter Partner.

Weder der legendäre Begründer des *tianshi dao*, Zhang Daoling 張道靈, noch seine Nachfolger hatten zölibatär gelebt. Die Funktion des *tianshi* war erblich und ist es heute noch. Die Frauen spielten in dieser Tradition eine ebenso wichtige Rolle wie die Männer. Sie konnten dieselben hierarchischen Stufen einnehmen wie diese. Beispielsweise stand dem Meister (*shi* 師) einer religiös-administrativen Einheit (*zhi* 治) seine Frau als "weibliche Meisterin" (*nüshi* 女師) zur Seite, die die Frauen der Gemeinde anführte und unterrichtete.<sup>59</sup> Die Frauen konnten dieselben Rituale durchführen wie die Männer, so z. B. die Eingabe von "Petitionen" an die Götter oder die Verleihung von *fu* 符 (Talismanen oder Zaubersprüchen). Wir finden auch hierfür ein Beispiel im *Daoxue zhuan*: Ji Huiyan 暱慧琰, die als Kind die Familie verlassen hatte und anfänglich buddhistische Nonne geworden war, gab später den Buddhismus auf und wurde eine Daoistin (*nü daoshi* 女道士). In dieser Funktion heilte sie Kranke. Wann immer "jemand eine schwere Krankheit hatte, gab sie ein *fu*, und niemand wurde davon nicht geheilt."<sup>60</sup>

Bereits als Kind konnte man dem *tianshi dao* beitreten. Die Mädchen erhielten dann mit sieben, die Jungen mit acht Jahren während eines Initiationsritus das erste Register mit den Namen derjenigen Dämonen,

58 DXZ ap. SDZN 1.1b8-2a1, 2.2a1-8 und 2.2a8-10.

59 Catherine Despeux, "L'ordination des femmes taoistes sous les Tang", in: *Etudes Chinoises* 5, 1986:53-100, speziell S.56.

60 DXZ ap. SDZN 1.5b9-6a1.

über die sie nun gebieten konnten, und die Bezeichnung *nüsheng* 女生 respektive *nansheng* 男生. Zwischen fünfzehn und zwanzig erhielten sie die “Register der 150 Generäle”. Diese Verleihung, bei der der junge Mann ein “yang-Register über 75 Generäle” und die junge Frau ein eben solches *yin*-Register bekam – erst die Vereinigung der beiden Register machte das erwähnte “Register der 150 Generäle” aus – stand auf gleicher Stufe wie der eigentliche “rite de passage” (*guodu* 過度) der Vereinigung der beiden Odem *heqi* 合氣. Jeder Anhänger und jede Anhängerin des *tianshi dao* musste vor dem zwanzigsten Altersjahr diesen Ritus durchführen, um vollwertiges Mitglied der Gemeinde zu werden. Der Ritus bestand darin, dass unter Aufsicht des Meisters die zwei Adepen gemeinsam einen Tanz aufführen und in dessen Gefolge beide im Körperinnern einen Odem “visualisieren” mussten, der vom Zinnoberfeld (Gegend des Nabels) emporstieg und zwischen den Augenbrauen den Körper verliess, um diesen vollständig zu umhüllen und ihn in Licht zu tauchen, sodass man die Eingeweide, die Neun Paläste und die Wohnungen der Körpergottheiten sehen konnte. Dann wurde nach streng vorgeschriebener Form, einer eigentlichen Choreographie, eine physische Vereinigung vollzogen, um *yin* und *yang* zu verbinden.<sup>61</sup> Frauen waren in diesen Riten somit unverzicht-

61 Solche Rituale wurden zur Zielscheibe der buddhistischen Polemik. So findet sich z.B. in Zhen Luans 甄鸞 (fl. 570) *Xiao dao lun* 笑道論 (*Erörterungen [mit dem Ziel] der Lächerlichmachung des Daoismus*) der Passus (in Kohns Übersetzung): “When I myself was twenty years old, I was fond of Taoist practices and joined an institution to study. The first thing I was taught was the Tao of harmonizing the energies [*heqi*, SPB] according to the *Huangshu* (Yellow Book), the ritual intercourse of men and women, undertaken in the rhythm of three, five, seven, and nine. The four eyes and two tongues meet each other. Then one practices the Tao in the Cinnabar Field. Through this practice, one supposedly will go beyond all dangers and live forever. Then they exchange partners and swap the women around, giving themselves over to lustful excitement! Their fathers and elder brothers stand there looking on, yet they know no shame. On the contrary, they praise this as the ‘perfect technique of equalizing the energies’. Even today, Taoists still continue this practice. How they ever succeed in finding the Tao like this remains a mystery to me!” *Xiao dao lun*, ap. *Guang Hongming ji* 廣弘明集, Ed. Taishô shinshû daizôkyô T 2103, vol. 52: 152a, übersetzt in Livia Kohn,

bare Partnerinnen; die Männer waren ebensosehr auf ihr Hilfe für die Erlangung des eigenen Heils angewiesen wie umgekehrt die Frauen auf die Männer. Man möchte daher von einem symmetrischen und komplementären Verhältnis zwischen den Geschlechtern sprechen. Ein daoistischer Gesetzestext der *tianshi*-Tradition aus der Nanbeichao-Zeit, das *Zhengyi fawen Taishang wailu yi* 正一法文太上外籙儀 (*Die Regeln [für die Übermittlung] der äusseren Register des Allerhöchsten, aus den Texten des Gesetzes der Korrekten Einheit*)<sup>62</sup> unterteilt die Frauen, die wichtige Ordinationsregister erhalten können, in fünf Kategorien:<sup>63</sup>

1. Jungfrauen. Sie können, auch wenn sie in der Familie wohnen, die Register empfangen.
2. Töchter, deren Horoskope ein schwieriges Schicksal voraussagen und die daher nicht heiraten möchten. Sie können die Eltern davon unterrichten, dass sie die Familie zu verlassen wünschen, um das *dao* zu studieren. Entweder wird ihnen dann ein separater Raum gebaut, in dem sie leben und sich üben können, oder sie suchen einen Meister auf. Ein unverheirateter Meister darf allerdings keine Schülerin empfangen. Sie muss an seiner Stelle eine Meisterin *nüshi* suchen. Ist der Meister jedoch verheiratet, untersteht die Schülerin dessen Frau.
3. Verheiratete Frauen. Der Text ist hier für unsere Belange sehr aufschlussreich und verdient, kurz übersetzt zu werden:

“Die Verhältnisse einer verheirateten Frau können verschiedene Ursprünge haben. Entweder hatte die Frau nicht zu heiraten gewünscht, [aber] die verehrungswürdigen Vorgesetzten (*zun shang 尊上*) haben sie dazu gezwungen. Oder eine hochstehende [Familie] beeinflusste eine gewöhnliche Familie und wählte [die Frau] unter Zwang. Entweder hatte sie bereits teil am [religiösen] Gesetz oder es gab nichts, was sie [an Registern?] erhalten hätte, und was sie früher bekommen hatte, war unvollständig. Dann [soll] sie zu einem Meister gehen. Der

---

*Laughing at the Tao. Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*, Princeton 1995: 147-150.

62 *Zhengyi fawen Taishang wailu yi*, Ed. Daozang, TT 991/HY 1233.

63 Für das Folgende cf. Despeux, op. cit.

Meister wird [ihr] dann Anweisungen geben. Falls [ihr] Mann das *dao* erhalten hatte, wird sie einfach den Namen (*ben xing* 本姓) [auf den Registern ?] ändern und falls sie [die Register] nicht erhalten hatte, wird sie sie im Gefolge ihres Mannes erhalten. Mann und Frau haben den gleichen Meister.”

4. Witwen. Dabei gilt es zu unterscheiden zwischen solchen, die gelobt haben, sich nicht wieder zu verheiraten; solchen, die einen erwachsenen Sohn haben und dessen Familie nicht zu verlassen wünschen; betagten Witwen ohne Nachwuchs; armen Witwen, die niemand heiraten will; kranken, die ihr Heim nicht verlassen können; und schliesslich solchen, die über Besitz verfügen und nicht zu ihrer eigenen Familie zurückkehren wollen.
5. Frauen, die zur eigenen Familie zurückkehren (etwa, weil sie vom Mann verstoßen worden sind).

Alle diese Frauen können Gesuche um Register stellen. Mit anderen Worten: im *tianshi dao* kann die Frau – ob noch unverheiratet, verheiratet oder als Witwe – der religiösen Gemeinde beitreten, sich ordinieren lassen, dieselben Positionen wie die Männer erlangen und gegebenenfalls als Meisterin einer religiös-administrativen Einheit vorstehen. Auf einen interessanten Aspekt hat Catherine Despeux hingewiesen: da die Daoisten für ihre religiösen Dienste entgolten wurden, eröffnete der *tianshi dao* insbesondere den armen Frauen, d.h. vor allem den Witwen, die Möglichkeit, selber für ihren Unterhalt zu sorgen.

Die, historisch gesehen, zweite wichtige daoistische Tradition nach dem *tianshi dao*, die Maoshan-Tradition – deren Protagonisten im *Daoxue zhuan* überwiegend vertreten sind – ist aus einer Verschmelzung lokaler Traditionen und dem *tianshi dao* hervorgegangen. Als ihre erste Patriarchin betrachtete sie Wei Huacun 魏華存, und wurde damit zur ersten daoistischen Bewegung, die eine Frau zum Ursprung und höchsten Meister ihrer Tradition machte. Die erhaltenen Fragmente ihrer Biographie kennen Wei Huacun als *jiji* 祭酒, “Trankopfer-Darbringerin”, was sie als eine Anhängerin des *tianshi dao* ausweist. Sie wurde 251 als Tochter des Ministers Wei Shu 魏舒 (209-290) in Shandong geboren und mit vierundzwanzig gegen ihren Willen mit einem späteren Subpräfekten verheiratet. Nachdem ihre zwei Söhne erwachsen waren, zog sie sich nach und nach von ihren familiären Verpflichtungen zurück. Im Jahre 299 erschienen ihr

nachts Unsterbliche, die sie von ihrer hohen Bestimmung unterrichteten und Texte und mündliche Instruktionen übermittelten. Als ihr Mann nach schwerer Krankheit starb, Unruhen ausbrachen und schliesslich 311 die Hauptstadt Luoyang fiel, schloss sie sich der allgemeinen Fluchtbewegung in den Süden an. Während ihre Söhne dort Beamtenstellen erhielten, zog sie sich in ihre Einsiedelei zurück. Im Jahr 334 starb sie nach der Einnahme zweier Elixiere. Nach ihrem irdischen Tod erschien sie zusammen mit anderen Unsterblichen in den Jahren 364 bis 370 einem gewissen Yang Xi 楊羲, dem sie die Texte, Biographien und mündlichen Instruktionen einer neuen, der Maoshan-Tradition, offenbarte.<sup>64</sup> Obwohl aus dem *tianshi dao* hervorgegangen, fand in der Maoshan-Tradition eine deutliche Interessensverlagerung statt. Zwar akzeptierte man die Sexualpraktiken noch, doch wurden sie klar als untergeordnet angesehen. So heisst es in Tao Hongjings 陶弘竟 (456-536) *Zhen gao* 真誥, den *Informationen der Vollkommenen*:

“Das Buch, welches der Vollkommene des [Himmels] der Reinen Leere überlieferte, sagt: ‘Das *dao* des Gelb und Rot (damit sind die Sexualpraktiken des *tianshi dao* gemeint) und die Regeln der Vermischung der Odem (*heqi*) sind eine Technik, [mit der] man zum Auserwählten (*zhongzi* 種子, Saat) wird, die *Zhang* [Dao]ling erhalten und gelehrt hat und damit hat sich’s. Es ist nicht eine Sache für die Vollkommenen. Ich habe häufig gesehen, dass, indem dies praktiziert wurde, die Saat (Nachkommenschaft) unterbrochen wurde. Ich habe noch nicht gesehen, dass, indem man diese [Methode] “gesät” (angewendet) hat, man das [ewige] Leben erlangt hat.”<sup>65</sup>

Das religiöse Leben verschob sich in der Gegend südlich des Yangzi von der in städtischer Umgebung organisierten *tianshi dao*-Gemeinde in die Bergwelt, wie das die Biographie der Wei Huacun schon erkennen lässt, und von der um den Meister gruppierten Gemeinschaft der Gläubigen, der *zhong min* 種民 oder “Saatvolk” (Volk der Auserwählten), zur direkten Beziehung Meister—Schüler, respektive Meister—Vollkommene (*zhenren*

64 Ursula-Angelika Cedzich, *Das Ritual der Himmelsmeister im Spiegel früher Quellen. Übersetzung des liturgischen Materials im dritten Kapitel des Teng-chen yin-chüeh*, Dissertation, Würzburg 1987: 31-34.

65 *Zhen gao*, Ed. Daozang TT 637-640/HY 1010: 2.1a; cf. Despeux, op. cit.: 58f.

眞人). Nicht mehr das in der Gemeinschaft der Gläubigen vollzogene Ritual war das Zentrum, sondern die direkte Verbindung zwischen Adept und Unsterblichen. Die Vereinigung mit letzteren in mystischer Ekstase bildete eine vollkommenere Einheit als die ‘Vereinigung der Odem’ im *tianshi dao*. Voraussetzung für diese geistige Heirat mit einer oder einem Vollkommenen war die Einhaltung strikter Keuschheit. So ist von einer Reihe von Daoisten, u.a. von Tao Hongjing selber überliefert, dass sie im Interesse einer *unio mystica* zölibatär lebten.

Neben dem Heiratsverzicht verdient noch ein anderer Aspekt erwähnt zu werden. Im Gegensatz zum *Lienü zhuan*, das der Frau jegliche Form von Eigeninitiative abspricht, es sei denn, der Ehemann müsse aus Bedrängnis befreit werden, kann die Frau im *Daoxue zhuan* in eigener Verantwortung und autonom handeln. Als Wang Daolian 王道憐 ihre Familie verlassen hatte und auf den Longshan gezogen war, verkaufte sie dort Kleider und trieb Handel mit Wertgegenständen,<sup>66</sup> wohlriechenden Ölen, Nahrungsmitteln, Süßigkeiten und Lebensmitteln.<sup>67</sup> Sie errichtete Wohnzellen für ein Kloster, das Xuanyao guan 玄耀館, – möglicherweise mit dem im Handel erworbenen Geld. Der Komplex bestand schliesslich aus “mehrstöckigen Pavillons und aneinander gereihten Zimmern”, worunter wohl die Wohnzellen der Nonnen gemeint sein dürften. Auch von Zhang Yuanfei 張元妃 heisst es, dass sie sowohl nördlich der Hauptstadt Jiankang als auch später bei der “Südlichen Grotte” des Maoshan Klöster errichtete.<sup>68</sup>

Klostergründungen gehören mit zu den hervorstechenden Tätigkeiten auch der buddhistischen Nonnen im *Biqiuni zhuan*. Nicht weniger als zehn Nonnen gelten als Klostererbauerinnen. Eindrücklich ist das Beispiel der Tao Tanbei, die nicht nur Wohnzellen eines Klosters und eine Vortragshalle, sondern dazu noch eine vierstufige Stupa errichtete.<sup>69</sup>

Die Motive Heiratsverweigerung und Klostergründung kommen, wie gezeigt wurde, sowohl im *Daoxue zhuan* als auch im *Biqiuni zhuan* vor. Da das *Daoxue zhuan* später entstand, ist die Möglichkeit, dass es Anleihen beim *Biqiuni zhuan* gemacht hat, nicht zum vornherein von der Hand

66 DXZ ap. SQDLSX 2.3b7-10.

67 DXZ ap. *Xianyuan bianzhu*, Ed. Daozang TT 329-330/HY 596: 3.7b2-8.

68 DXZ ap. SQDLSX 1.13a9-13b3.

69 BQNZ 935cf.

zu weisen. In der Tat wird als Autor des *Daoxue zhuan* ein gewisser Ma Shu angenommen, den die offiziellen Biographien im *Chen Shu*<sup>70</sup> 陳書 und *Nan Shi*<sup>71</sup> 南史 als (nicht ordinierten, nota bene) Buddhisten ausweisen, der sich nach der Rebellion des Hou Jing 侯景 (548-552) für mehrere Jahre auf den Maoshan zurückzog. Auch wenn die bibliographischen Hinweise nicht eindeutig sind, erscheint die Autorschaft durch innere Evidenz des Textes zumindest plausibel. Es ist nicht nur möglich sondern sogar wahrscheinlich, dass Ma Shu das *Biqiuni zhuan* kannte. Der Annahme, dass das *Daoxue zhuan* den Topos Heiratsverweigerung dem *Biqiuni zhuan* entliehen hatte, wäre allerdings entgegenzuhalten, dass sich das Zölibat allmählich, wenn auch nicht als ausschliessliche, so doch als wichtige Lebensform in der Maoshan-Tradition selber herausentwickelt hat. Auch wenn der Topos entliehen sein kann, illustriert er dennoch ein Phänomen, das sich auf dem Maoshan selber entwickelt hat. Was nun den Topos der Klostergründungen durch Frauen angeht, so besitzen wir im *Maoshan zhi* 茅山志, der *Geschichte des Maoshan*, das vor 1324 zusammengestellt wurde, eine unabhängige Quelle,<sup>72</sup> die 18 Frauen als Vorsteherinnen daoistischer Klöster auf dem Maoshan anführt.<sup>73</sup> Gegenüber den 57 Männern, die das *Maoshan zhi* in gleicher Funktion auflistet, machen die Frauen also etwa einen Drittelpart aus! Auch hier können wir festhalten, dass das, was das *Daoxue zhuan* eventuell als literarischen Topos übernommen hat, in einer Quelle aus einer ganz anderen Textsorte als Maoshan-eigenes Phänomen bestätigt wird.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Wenn wir davon ausgehen, dass Biographien neben einem inneren Aspekt, nämlich dem der Identitätsbildung einer Gruppe, auch einen äusseren, nämlich den der Propaganda, hatten, können wir sagen, dass eine der Funktionen des *Lienü zhuan* darin bestand, aufgrund der gelieferten Beispiele eine auf konfuzianischen Idealen basierende, an Heim, Herd und Eheleben orientierte Lebensweise der Frau zur Norm zu erheben. Demgegenüber warben die Biographien buddhistischer Nonnen im *Biqiuni zhuan* und diejenigen weiblicher Dao-

70 *Chen Shu*, Ed. Zhonghua shuju, Peking 31982: 19.264-5.

71 *Nan Shi*, Ed. Zhonghua shuju, Peking 1975: 76.1907f.

72 D.h. sie gehört nicht der Textsorte "Biographie" an.

73 *Maoshan zhi*, Ed. Daozang TT 153-158/HY 304: 15.8a.

isten im *Daoxue zhuan* für eine völlig andere Lebensweise. Sowohl der *tianshi dao*, der praktisch jede Frau in seine Reihen aufnahm, als auch der Buddhismus mit seinem Zölibat und die Maoshan-Tradition mit einer optional zölibatären Lebensweise boten der Frau die Möglichkeit, sich der traditionellen Lebensform zu entziehen. Darüberhinaus wurde es der Frau ermöglicht, selbständig zu handeln, am wirtschaftlichen Leben teilzunehmen und als Klostererbauerin zu agieren. Im Falle des *tianshi dao* war sie dem Manne gleichgestellt, in der Maoshan-Tradition *qua* Patriarchin Wei Huacun nahm sie diesem gegenüber teilweise sogar eine höhere Stellung ein. Die Alternative des religiösen Lebens, wie es in den oben diskutierten buddhistischen und daoistischen Texten gezeichnet wird, gipfelte nicht (nur) in der völligen Abkehr und Innerlichkeit, sondern eröffnete einen, an der religiösen Praxis orientierten, autonomen Lebensraum.