

Taiping Tianguo und Donghag

Eine religionswissenschaftliche Studie über den Entstehungsprozess der beiden neuen religiösen Bewegungen

Inauguraldissertation

Zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie

Dem Fachbereich Evangelische Theologie

Der Philipps-Universität Marburg

Vorgelegt von

Kil Yong Lee

Aus Anseong/Süd-Korea

Marburg, Juni 2003

Angenommen auf Grund des Gutachtens von

Prof. Dr. Rainer Flasche
Und
Prof. Dr. Christoph Elsas

Tag des Rigorosums: 11. Feb. 2004

Dekan: Prof. Dr. Dietrich Korsch

Inhaltverzeichnis

Einleitung	7
I. Die Historischen Voraussetzungen	11
1.1. Historischer Hintergrund	12
1.1.1. Die Situation der ostasiatischen Länder im 19. Jahrhundert hinsichtlich der Weltgeschichte	12
1.1.2. China: Qing-Dynastie	15
1) Innenpolitische Situation: Symptome des Niedergangs	17
a. Konflikt sozialer Klassen	17
b. Wirtschaftliche Rezession	21
c. Naturkatastrophen	23
2) Außenpolitische Situation: Der Untergang der sino-zentrischen Weltanschauung	24
a. Gründe der Gestaltung der sino-zentrischen Weltanschauung	24
b. Unterschiedliche Interpretationen für den ersten sino-britischen Krieg	25
c. Verlauf und Folge des ersten sino-britischen Krieges	27
1.1.3. Korea: Joseon-Dynastie	30
1) Innenpolitische Situation	32
a. Missstände des Prüfungssystems	32
b. Unordnung des Steuersystems	35
c. Ausbreitung der Seuche	36
2) Außenpolitische Situation	37
1. 2. Religiöser Hintergrund	40
1.2.1. Neokonfuzianismus	40
1) Historischer Kontext	40
2) Charakter des Neo-Konfuzianismus	43
a. Philosophie für die Beamten	43
b. Betonung der Geschichte	44
c. Neuinterpretation der Klassiker	46
3) Entwicklung des Neo-Konfuzianismus in China und Korea	47
a. China	47
b. Korea	48
1.2.2. Christentum	52

1) Das von den Jesuitenmissionaren eingeführte Christentum	52
2) Das Christentum am Ende des 19. Jahrhundert in China	57
3) Das Christentum am Ende des 19. Jahrhundert in Korea	58
1.2.3. Volksglaube	62
II. Taiping Tianguo (1850-1864)	65
2.1. Der Gründer und ein kurzer Überblick über die Taiping-Bewegung	73
2.2. Das Gottesbild der Taiping-Bewegung: Shang-di	79
2.1.1. Terminologisches Problem	79
2.1.2. Das sinosierte Gottesbild	80
2.1.3. Das Missverständnis über die Trinitätslehre	83
2.3. Dämonen als Hauptgegner	87
2.4. Menschenbild: alle sind die Kinder des Shang-di	90
2.5. Neue Welt: Das kleine Himmelreich auf Erden	94
2.6. Yang und „Tianfu Xiafan“ (Abstieg des himmlischen Vaters im Zustand der Trance)	97
2.7. Nach dem Aufstand	99
III. Donghag (1860- Bis Heute)	101
3.1. Der Gründer	110
3.1.1. Lebenslauf	110
3.1.2. Gottesbild: Hermeneutischer Wendepunkt durch religiöses Erlebnis	111
3.1.3. Menschenbild in der Gebetsformel „Sicheonju“	120
3.1.4. Gesellschafts- und Geschichtsauffassung in „Hucheongaebyeog“	128
3.2. Erster Nachfolger	133
3.2.1. Säkularisierung von „Sicheonju“	136
3.2.2. Moralisierung von „Sicheonju“	137
3.3. Zweiter Nachfolger	147
3.3.1. Abstrahierung von „Sicheonju“: „Innaechun“	148
3.4. Donghag-Bauernkrieg	152
3.4.1. Die Protestaktion für die posthume Rehabilitation des Gründers im Oktober 1892	155
3.4.2. Der erste Massenaufstand in Gobu im Januar 1894	157
3.4.3. Der erste Donghag-Bauernkrieg im März 1894	158
3.4.4. Die Periode des „Jibgangso“	161
3.4.5. Der zweite Donghag-Bauernkrieg im Oktober 1894	163

3.5. Die heutige Donghag-Bewegung	165
Schluss: Zusammenfassung der Arbeit und eine Kritik über die geschichtliche Bedeutung der beiden neuen Religionsbewegungen	168
Literaturverzeichnis	176
<i>Anhang 1: Übertragung von Sanzijing</i>	192
<i>Anhang 2: Übertragung von Donggyeong daejun</i>	199

Verzeichnis der Tabellen

Tabelle 1:	Größe des bebaubaren Landes, Bevölkerungszahl und das Verhältnis μ^1 /pro Person in den Jahren 1753, 1766, 1812 und 1833	22
Tabelle 2:	die unterschiedlichen Standpunkte über das Kanton-System zwischen China und England	27
Tabelle 3:	Unterschied zwischen den Jesuitenmissionaren und den neokonfuzianischen Begriffen	56
Tabelle 4:	Komponenten von Dong-gyeong Dae-jeon und Yong-dam Yusa	104

Vorbemerkungen zum Text

Als Lautumschrift für das Chinesische wird das Hanyu pinyin-System, und für das Koreanische wird das neue Romanizationssystem (07.07.2000 vom Ministerium der Kultur und des Tourismus) verwendet.

Normalerweise muss der Vorname in europäischen Sprachen vor dem Nachnamen stehen, aber in der ostasiatischen Tradition umgekehrt. In dieser Arbeit werden die Namen für die ostasiatischen Persönlichkeiten nach der ostasiatischen Tradition bezeichnet, deswegen wird der Nachname vor dem Vornamen stehen: z.B. der Gründer der Taiping-Bewegung hieß Hong Xiuquan, und Hong ist sein Nachname.

In dieser Arbeit verwendete Abkürzungen

DGDJ:	<i>Donggyeong Daejeon</i> (東經大全, Die sämtlichen Schriften von Donghag)
JWS:	<i>Joseon-wangjo-sillo</i> (朝鮮王朝實錄, Die Annalen der Joseon-Dynastie)
TSL:	<i>Taiping tianguo Shiliao</i> (Historische Materialien von Taiping tianguo, 太平天國史料)
TTG:	<i>Taiping tianguo</i> (太平天國, Die Taiping-tianguo-Bewegung)
TTY:	<i>Taiping tianguo yinshu</i> (太平天國印書, Die sämtlichen Schriften von Taiping Tianguo)
TWH:	<i>Taiping tianguo wenshu huibian</i> (太平天國文書滙編, Die Sammelwerke der Taiping-Bewegung)
TWHB:	<i>Taiping tianguo wenxian huibian</i> (太平天國文獻彙編, Die Sammelwerke der Dokumente von Taiping Tianguo)
YDYS:	<i>Yongdam Yusa</i> (龍潭遺詞, Die Gedichte von Yongdam)

¹ *Mu* 畝 ist ein chinesisches Flächenmaß: $1\mu = \text{ca. } 0,06144 \text{ ha} = 6,14 \text{ ar} = \text{ca. } 600\text{m}^2$

Einleitung

Die Aufgabe dieser Arbeit ist, zwei religiöse Bewegungen, die bei ihrem Auftreten im 19. Jahrhundert in China und Korea einen erheblichen Einfluß ausübten, TAI-PING TIANGUO (太平天國, Das Himmelreich des großen Friedens) und DONGHAG² (東學, Die östliche Lehre) als religionsgeschichtlichen Forschungsgegenstand darzustellen.

Die Taiping-Religion wurde kurz vor 1850³ von Hong Xiuquan (洪秀全, 1814-1864), dem vierten Sohn des armen Hakka⁴-Bauern in Huaxian (花縣) mit Hilfe von Feng Yun-shan (馮雲山, 1822-1852) in der Guangxi-Provinz gegründet. In der Anfangszeit wurde diese Bewegung „*Bai shangdi hui*“ (拜上帝會, Gesellschaft zur Verehrung Gottes) genannt. Nachdem die Taiping-Armee Nanjing eingenommen hatte (1853), änderte Hong den Namen dieser wichtigen Stadt Südchinas um in Tianjing (天京, die himmlische Hauptstadt) und den Namen seiner religiösen Bewegung von „*Bai shangdi hui*“ in „*Taiping Tianguo*“. Im Verlaufe der Zeit wurde die religiöse Bewegung zu einer großen revolutionären Bewegung und beherrschte 14 Jahre lang (1850-1864) die meisten Gebiete Südchinas. Schließlich wurde deren Versuch, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen, von Zeng Guofan (曾國藩, 1811-1872) und seinen Truppen mit dem Namens „*xiang jun*“⁵ (湘軍, Xiang-Armee) im Jahre 1864 niedergeschlagen.⁶

² Bis jetzt wurde diese neue Religionsbewegung als „*Tonghak*“ od. „*Donghak*“ bezeichnet, aber in der vorliegenden Arbeit wird der Name „*Donghag*“ nach dem neuen Romanizationssystem für Koreanisch (07.07.2000 vom koreanischen Ministerium für Kulturen und Tourismus) benutzt. Im 19. Jahrhundert wurde das Christentum in Korea (besonders der Katholizismus) als „*Seohag*“ (西學) bezeichnet. Seohag bedeutet wörtlich die „westliche Lehre“, während Donghag die „östliche Lehre“ bedeutet. Daraus wird deutlich, dass die Donghag-Bewegung als eine Gegenaktion gegen das Christentum entstanden ist.

³ Der bestimmte Zeitpunkt der Gründung ist umstritten. Nachdem Hong und Feng durch Lesen des christlichen Traktats „*Quanshi Liangyan*“ die christliche Lehre als ihr Wertesystem übernahmen hatten, gingen sie in die Guangxi-Provinz, um ihre neue religiöse Lehre zu verkündigen. Im Jahre 1844 ging Hong in die Heimat zurück, und Feng blieb noch in Zijing(紫荊) in der Guangxi-Provinz. Dort bemühte er sich weiter, die neue Lehre auszubreiten, und gewann manche Anhänger. Unklar ist, ob der Name „*Bai shangdi hui*“ damals schon benutzt wurde. Feng organisierte in Hong's Namen dort die neue religiöse Gesellschaft. 1847 kehrte Hong nach Zijing zurück. Vgl. Jin-gyu Choe, „*Sangjegyoui gusegwane gwanhan yeongu*“ (Studie über die Soteriologie der Shang-di-Religion), (Seoul, Diss, an der Korea Univ. 1992), S 109-110; Franz Michael, „*The Taiping Rebellion Vol. 1*“, (Seattle, Univ. of Washington Press, 1966), S 29-32.

⁴ Hakka (客家, *kejia*) bezeichnet die Nachfolger der ursprünglich in Nordchina wohnenden Siedler. Aus sozio-ökonomischen Gründen sind sie in Südchina eingewandert. Vgl. Sanghong Gim, „*Junggug-eul i-kkeul-eo-on gaeg-ga*“ (die China führenden Hakkas), (Seoul, Hong-ig-jae, 1998).

⁵ *Xiang* ist der literarische Name von Hunan, dem Heimatort von Zeng.

⁶ 1864 wurde die Hauptstadt der Taiping-Dynastie von den vom Bruder Zeng's (Zeng Guoquan, 曾國筌) geführten Truppen erobert.

Der Donghag-Gründer war der Koreaner Choe Je-u (崔濟愚; 1824-1864), der aus einer verarmten *yangban*⁷-Familie stammte. Als Kind einer wiederverheirateten Frau wurde er in einem kleinen Dorf in der Nähe von Gyeongju geboren. Nach einem religiösen Erlebnis gründete er im Jahre 1860 eine neue Religion namens Donghag, wurde aber bereits 1864 in Daegu hingerichtet. Danach entwickelte sich die neue Religion durch Protestaktionen für die posthume Rehabilitation des Gründers zu einer großen revolutionären Bewegung, die manche Gebieten Südkoreas einige Monate lang besetzte. Die Donghag-Bauern-Armee wurde jedoch von den Regierungs- und den japanischen Truppen besiegt und vernichtet.

Im Folgenden werden wir den Entstehungsprozess der beiden Religionsbewegungen, die aus ähnlichen historischen Umständen entstanden sind, untersuchen. Durch den Auftritt der Westmächte gegen Ende des 19. Jahrhunderts standen die ostasiatischen Staaten vor einem historischen Wendepunkt. Durch die industrielle Revolution war die Produktionskapazität der europäischen Länder um ein Vielfaches gestiegen, daher brauchten sie größere Absatzmärkte. Die Kolonialpolitik war also geeignet, um die Weiterentwicklung der eigenen Wirtschaft zu sichern. Daher hatten sie ein großes Interesse an den ostasiatischen Ländern, besonders an China (die Qing-Dynastie), weil sie durch den Handel mit China große Gewinne erzielen konnten. Dies führte zum sog. Opium-Krieg (1840-1842) zwischen China und Großbritannien, den China verlor. Diese Niederlage war für die chinesischen Völker und die chinesischen Gelehrten ein Schock und führte zu einer Veränderung ihrer Weltanschauung.⁸

Die Entwicklung in Korea gegen Ende des 19. Jh. war ähnlich wie China. Damals stand Korea unter dem Druck Japans, das die koreanische Halbinsel kolonisieren wollte. Japan war die Industrialisierung früher gelungen als den anderen ostasiatischen Ländern, daher wollte Japan die Chance nutzen, um die Herrschaft über Ostasien an sich zu reißen. Aber China hatte enge diplomatische Beziehungen zu Korea und wollte diesen Einfluß nicht aufgeben. Aber auch die Westmächte interessierten sich für Korea als neuen Absatzmarkt. Im Jahre 1860 wurde die chinesische Hauptstadt (Beijing) von den abendländischen Alliierten⁹ erobert; diese Nachricht machte die koreanische Gesellschaft sehr unruhig, denn China war für Korea eine Art Schutz gegen ausländische Mächte. Daher verstanden die koreanischen Völker die Niederlage Chinas als eine di-

⁷ *Yangban* entspricht nicht dem Adelsstand in der europäischen Tradition und dessen sozialer Stellung. Durch den Veränderungsprozess in der koreanischen Gesellschaft entstand die *Yangban*-Klasse, deswegen ist sie ein typischer koreanischer Eigenname.

⁸ Die sog. sino-zentrischen Weltanschauung. Darüber wird im Folgenden noch zu sprechen sein.

⁹ Sie bestanden aus englischen und französischen Truppen.

rekte Invasion der ausländischen Mächte. In den Schriften des Donghag-Gründers wird die damalige Krisensituation Koreas beschrieben.

Auch in der innenpolitischen Situation der beiden Staaten lassen sich Parallelen aufzeigen: Sowohl in China als auch in Korea gab es Aufstände, die die Zentralregierung schwächten. Ein rückständiges Steuersystem bedrückte die Menschen, Seuchen und Hungernöte breiteten sich aus und bedrohten das Leben der Bevölkerung. So nimmt es kein Wunder, dass durch die vergleichbaren historischen Zustände auch zwei vergleichbare religiöse Bewegungen entstanden.

Auch die beiden Religionsgründer haben gewisse Ähnlichkeit. Zum einem waren sie eigentlich neokonfuzianische Gelehrte, hatten aber keine öffentlichen Beamtenstellen. Beide haben auf Grund ihrer eigenen religiösen Erfahrungen eine neue Religion gegründet. Beide fühlten sich auf Grund ihrer religiösen Überzeugung berechtigt und verpflichtet, sich gegen die bestehende Regierung aufzulehnen.

Man darf die Rolle des Christentums bei der Entstehung der beiden Religionen nicht vergessen. Der Taiping-Gründer Hong hatte eine positive Einstellung zur christlichen Lehre, er bezeichnete sich selbst sogar als den jüngeren Bruder Jesu und als zweiten Sohn Gottes. Seiner religiösen Bewegung gab er der Namen „*Taiping Tianguo*“, d.h. das Himmelreich des großen Friedens.

Im Gegensatz zu Hong erblickte Choe im Christentum des Westens eine große Gefahr für die östlichen Länder. Er glaubte zu erkennen, dass der Einfluß und die geistige Kraft der beiden östlichen Religionen, des Konfuzianismus und der Buddhismus, auf denen die Gesellschaftsform und die moralischen Normen der beiden Länder beruhten, in Korea stark zurückgehe und fast schon erschöpft sei. Daher wollte er seine neue Lehre als neue moralische Norm anbieten und als östliche religiöse Lehre dem westlichen Christentum entgegenstellen.

An Hand dieser knappen Einleitung dürfte bereits klar geworden sein: Die – vergleichende – Erforschung der beiden religiösen Bewegungen muss sich darum bemühen, die Entstehung und die Ausbreitung der beiden neuen Lehren „auf breiter Front“ zu erklären. Hierzu gehören einerseits die historischen, politischen und soziologischen Aspekte (die ja innerlich zusammenhängen), zugleich aber auch die ideologischen - geistesgeschichtlichen und religiösen Aspekte (die ebenfalls nicht isoliert existieren). Man muss erkennen, dass diese beiden Themen-Kreise miteinander verbunden und ineinander verflochten sind. Die alleinige Erklärung des Phänomens der beiden religiösen Bewegungen aus z.B. der marxistischen Geschichtsauffassung ist unseres Er-

achtens unzureichend: Komplexe Erscheinungen sind auch nur komplex zu erklären, um es in einem Bild zu sagen: „Huhn“ und „Ei“ sind hier nicht hintereinander oder auseinander, sondern miteinander entstanden. Die bisherige Forschung hat stets nur die soziologischen, politikwissenschaftlichen und geschichtlichen Aspekte betont. Dies gilt insbesondere für die marxistische Geschichtswissenschaft, die sich häufiger mit dem Thema beschäftigt hat. In Südkorea gibt es nur eine einzige Dissertation, die des Politologen No Tae-gu, in der die beiden religiösen Bewegungen aber nur als Prozesse im Rahmen des entstehenden Nationalismus in China und Korea erscheinen.

Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist eine ausführliche Darstellung der beiden neuen Religionen, und zwar in der Form, dass nicht nur die jeweiligen Glaubensinhalte, also die religiösen bzw. ideologischen Lehren, erörtert werden, sondern dass auch der jeweilige „Nährboden“, in dem die neuen Bewegungen wurzeln, sowohl der geistig-religiöse als auch der historisch-soziologische, zur Sprache kommen. Hierdurch wird die Verflochtenheit der oben genannten Aspekte deutlich werden. Wir wollen Ernst machen mit der Forderung, dass die zu betrachtenden Phänomene sowohl auf dem „Geist der (jeweiligen) Zeit“ als auch auf den „materiellen“ Gegebenheiten beruhen. Nur so, meinen wir, werden die zu besprechenden Phänomene sowohl vor dem Geist als auch vor dem Auge des Betrachters lebendig.

I. Die Historischen Voraussetzungen

Bevor ausführliche Erörterungen über die beiden neuen Religionsbewegungen angestellt werden, ist es vor allem wichtig, die jeweiligen historischen Voraussetzungen zu untersuchen. Wir beschränken uns dabei auf ein bestimmtes Zeitalter, nämlich das 19. Jahrhundert, in dem die Taiping-Bewegung und die Donghag-Religion entstanden sind. Es ist also nicht Zweck dieser Arbeit, die geschichtliche, kulturelle und soziale Situation Chinas und Koreas in vollem Umfang zu skizzieren; ich beschränke mich auf die Darstellung der Situation im 19. Jahrhundert, d. h. von dem „ersten sino-britischen Krieg“ (dem sogenannten Opiumkrieg, 1840-1842) bis zum Ende des Jahrhunderts¹⁰. Dabei werden die historischen Voraussetzungen und kulturellen Umweltbedingungen in der Qing- und der Joseon-Dynastie, unter Einbeziehung der internationalen Erfahrungen der asiatischen Länder, aufgezeigt.

Unter dem historischen Aspekt müssen wir dem Neokonfuzianismus besondere Aufmerksamkeit zuwenden, denn er herrschte damals nicht nur als Staatsideologie, sondern sowohl Hong, der Anführer der Taiping-Bewegung, genau so wie Choe, der Donghak-Gründer standen unter seinem Einfluss. Ohne eine Betrachtung des Neokonfuzianismus sind die religiösen Vorstellungen und Weltanschauungen der beiden Gründer nicht zu verstehen. Hierzu kommt das Christentum, das sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Ostasien ausbreitete. Zwar haben die Jesuiten und die Nestorianer schon lange vorher sich bemüht, diese Region mit dem Christentum bekannt zu machen, aber erst im 19. Jahrhundert wurde es in Ostasien als eine die Gesamtheit der europäischen Zivilisation repräsentierende Institution und zugleich als kulturelle Invasion wahrgenommen. Aus diesem Grund gab es in China vom Volk ausgehende gegen das Christentum gerichtete Bewegungen, und in Korea wurde der öffentliche christliche Glaube gesetzlich streng verboten. Hierzu gehört freilich, auch die Haltung und das Verständnis des damaligen Christentums in China und in Korea zu untersuchen. Da die Gründer trotz ihrer neokonfuzianischen Grundlagen den herkömmlichen Volksglauben nicht grundsätzlich ausgerottet haben, darf auch diese Komponente nicht übersehen werden; in der Liturgie und dem gläubigen Leben der beiden Religionen können wir mehr oder weniger die Spuren des damaligen Volksglaubens finden. Dieser Zusammenhang wird inhaltlich noch ausführlich beschrieben.

¹⁰ 1894 wurde der „Donghag-Bauernkrieg“ durch die damalige koreanische Regierungs- und die japanischen Truppen unterdrückt. Außerdem gab es damals auch den sog. „chinesisch-japanischen Krieg“ (1894-1895).

1.1. Historischer Hintergrund

1.1.1. Die Situation der ostasiatischen Länder im 19. Jahrhundert hinsichtlich der Weltgeschichte

Für die ostasiatischen Länder markiert das 19. Jahrhundert eine zentrale Epoche, als sie damals erneut und vollends in die Dynamik der Weltgesellschaft einbezogen wurden.¹¹ Verursacht wurde dieser epochale Neubeginn durch den „ersten sino-britischen Krieg“ (1840-1842)¹². Der sogenannte Opiumkrieg war der erste Waffengang Chinas gegen eine europäische Macht, doch war der Ausgang des Krieges durch den Sieg Englands bestimmt.¹³ Am Beginn des 19. Jahrhunderts war England die „Supermacht“ in der Welt. Nach den Siegen von Trafalgar (1805) und Waterloo (1815) war es die führende Seemacht der Welt.¹⁴ Außerdem konnte England seit dem Erfolg der industriellen Revolution mehr Überlegenheit in der Produktion erreichen als andere Länder. Im Vergleich zu anderen europäischen Ländern gab es in England damals auch noch ein gutes Finanzsystem, so dass sich England an die Spitze der neuen kapitalistischen Länder stellen konnte.¹⁵ Diese imperiale Macht Englands wirkte noch dazu auf Afrika und Asien ein, um sie wirtschaftlich auszubeuten. So gesehen war China als großer Markt für England sehr attraktiv. Bis zum Ausbruch des Opiumkrieges war der China-Handel der europäischen Länder nur auf einen Ort, Kanton (Guangzhou), beschränkt: Kanton war damals das einzige Zentrum des Auslandhandels Chinas. Die derart restriktiven Handelsbeziehungen waren England natürlich ein Dorn im Auge und man wollte dieses begrenzte Außenhandelssystem aufbrechen, um so den Dreieckshandel zwischen London, Kanton und Indien im Gleichgewicht zu halten. Seit der späten

¹¹ Jürgen Osterhammel, „China und die Weltgesellschaft: Vom 18. Jahrhundert bis in unsere Zeit“, (München, C.H.Beck, 1989), S 125.

¹² Über Auswirkungen des Opiumkrieges in China wird im Folgenden noch zu sprechen sein. Siehe über den Opiumkrieg die folgenden Bücher: Peter W.Fay, „The Opium War 1840-1842“, (Chapel Hill, The Univ. of North Carolina Press, 1975); Peter Ward Fay, „The Opium War 1840-1842“, (Cambridge, 1978); Jürgen Osterhammel, „China und die Weltgesellschaft“, (München, C.H.Beck, 1989); J. M. Polachek, „The Inner Opium War“, (London, Harvard Univ. Press, 1992); Helwig Schmidt-Glintzer, „Das Neue China: Von den Opiumkriegen bis heute“, (München, C.H.Beck, 1999); Timothy Brook (Hrsg), „Opium Regimes: China, Britain, and Japan, 1839-1952“, (London, Univ. of California Press, 2000).

¹³ Jürgen Osterhammel, „China und die Weltgesellschaft“, S 126.

¹⁴ Ebd., S 133.

¹⁵ Paul Kennedy, „The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000“, (London, Hyman, 1988), S 154-156.

Ming-Zeit (明; 1368-1633) erreichte China durch den Tee- und Seiden-Handel mit den europäischen Ländern einen großen Gewinn. Vor allem war Silber nach China geflossen, während England für den Teeimport viel Silber abgeben musste. Um diese notorisch passive Handelsbilanz mit China auszugleichen, wurde Opium als Austausch-Gut gewählt. Allerdings ließen dann aber die hohen Opiumimporte der 1820er Jahre die Handelsbilanz kippen. Seit 1827 floss Silber in großen Mengen aus China ab. Zu diesem Zeitpunkt musste China den Opium-Import streng verbieten, um das Problem der durch die Silberknappheit und die im ganzen Lande gefährdete Volksgesundheit in den Griff zu bekommen. Der Opiumkonflikt wurde zur unmittelbaren Ursache des ersten Krieges zwischen China und England. Nach dem Sieg Englands schloss China den „Vertrag von Nanjing“ vom 29. August 1842 mit England ab, der die Abtretung Hongkongs an England sowie die Öffnung von fünf Häfen für den Außenhandel bestimmte, was als erster sogenannter „ungleicher Vertrag“ für die Geschichte Chinas bestimmend werden sollte.¹⁶

Der Opiumkrieg verursachte eine große Wende in Ostasien, d. h. es kam zu einem entscheidenden Wandel der traditionellen internationalen Beziehungen zwischen den ostasiatischen Ländern. Bis zum Opiumkrieg konnte die internationale Ordnung in Ostasien dadurch erhalten werden, dass die meisten ostasiatischen Länder die Überlegenheit und Oberhoheit Chinas anerkannten. Und mehr oder weniger waren sie auch von China abhängig. Doch nach der Niederlage im Opiumkrieg konnte China seine Überlegenheit in Ostasien nicht mehr bewahren. Zu diesem Zeitpunkt begannen die europäischen Großmächte miteinander zu konkurrieren sowie die anderen ostasiatischen Staaten zu kolonisieren, die vorherige tributpflichtige Staaten¹⁷ (Nepal, Burma, Siam, Vietnam, die Philippinen, die Ryu-kyu-Insel, Korea) Chinas waren. Im Jahre 1885 gewann Frankreich durch den Krieg mit China die Initiative in Vietnam, und 1886 wurde Burma von England kolonisiert. Sogar China wandelte sich unter dem Druck der ausländischen kapitalistisch- imperialistischen Aggression zu einer halbkolonialen Gesellschaft. Die Folgen waren nach dem „zweiten Opiumkrieg“¹⁸ (der sog. *Arrow*-Krieg,

¹⁶ Jonathan D. Spence, „The Search for modern China“, (London, W.W.Norton & Company, 1999), S 160-162.

¹⁷ Im Gegensatz zu einer Kolonie hatten die tributpflichtigen Staaten in Ostasien das unabhängige diplomatische Recht und die autonome Innenpolitik inne. Das Tributsystem wurde folgendermaßen ausgeführt: Die tributpflichtigen Staaten von China sandten die Botschafter nach Beijing, um Tribute auszuhandeln. Bei der Rückkehr bekamen sie weitere kaiserliche Schenkungen. Das hieß damals, dass China als führender Staat sie unterstützte und der riesigste und wohlhabendste Staat in der Welt war. Vgl. Jack Gray, „Rebellions and Revolutions“, (Oxford: Oxford Univ. Press, 1990), S.33-34.

¹⁸ Jonathan D. Spence, „The Search for modern China“, S 181-183.

1856-1860) der „Vertrag von Tianjin“ (1858)¹⁹ und die „Konventionen von Beijing“ (1860).²⁰

Im Gegensatz zu China begann Japan zum führenden Staat in Ostasien sich zu erheben, indem es seit dem Ende des 19. Jahrhunderts die Industrialisierung mit Hilfe europäischer Länder vorantrieb, noch bevor die anderen asiatischen Länder mitziehen konnten. Japan indessen begann neue Märkte in Übersee zu erobern, weil es dank der erfolgreichen Industrialisierung mehr produzieren konnte als andere ostasiatische Staaten. In dieser Zeit wurde die koreanische Halbinsel von Japan instrumentalisiert und Japan wollte aktiv die Initiative in Korea ergreifen.²¹ Um diesen Zweck zu erreichen, musste Japan einige Schwierigkeiten überwinden. Am Ende des 19. Jahrhunderts war Korea der einzige tributpflichtige Staat Chinas, und auch China wollte die Initiative in Korea nicht verlieren, weil Korea der größte der tributpflichtigen Staaten war und nicht so weit entfernt von Beijing lag: Korea hatte für China größere außenpolitische und wirtschaftliche Bedeutung als andere Länder Ostasiens. Hätte China seinen Einfluss auf Korea nicht weiter ausgeübt, so hätte dies unmittelbar für China zu großen Verlusten geführt. Deswegen erzeugte die Absicht Japans, die Initiative in Korea noch zu erweitern, den Widerstand Chinas.²²

Inzwischen brach der „Donghag-Bauernkrieg“ (1894) in Korea aus. Um diesen Aufstand zu unterdrücken, bat die koreanische Regierung, die selbst diesen Bauernaufstand nicht niederdrücken konnte, China um Verstärkungstruppen. Im gleichen Jahre sandte Japan nach Korea Truppen, wobei als Vorwand der Schutz der japanischen Landsleute in Korea diente. Zuvor hatten Donghag-Bauertruppen die Losung „Vertreibt Japaner und Westmächte aus Korea! (斥倭洋)“ ausgegeben. Folglich begann im Juli 1894 der sino-japanische Krieg durch den Angriff japanischer Kriegsschiffe in der *Asan*-Bucht in Korea. Das Ende dieser Auseinandersetzung datiert auf den Anfang des Jahres 1895 und hatte Japan zum Sieger. Nach dem Krieg schloss Japan den „Vertrag von *Shimonoseki*“ mit China, in dem die Anerkennung der vollkommenen Unabhängigkeit Koreas durch China im ersten Artikel begründet wurde. Doch war der Zweck des Vertrags nicht, die Unabhängigkeit Koreas zu garantieren, sondern die Souveränität

¹⁹ Jonathan D. Spence, „The Search for modern China“, S 181.

²⁰ Jürgen Osterhammel, „China und die Weltgesellschaft“, S 152.

²¹ Gi-jeong Gim, „19segi hubangi jegugjuuiwa dongasia“ (Der Imperialismus und die ostasiatischen Länder gegen Ende des 19. Jahrhunderts) in: *1894nyeon nongmin-jeonjaeng yeongu 3* (Studien über den Bauernkrieg 1994 Vol. 3), (Seoul, Yeogsa bipyeongsa, 1993), S 21.

²² Ebd., S 22.

Chinas über Korea zurückzuweisen. Unter diesen Umständen wurde Korea allmählich eine Kolonie Japans.²³

Bis jetzt wurde die Situation der ostasiatischen Länder im 19. Jahrhundert hinsichtlich der Weltgeschichte skizziert. Nun sollen die Verhältnisse in China und Korea gesondert betrachtet werden. Vor allem sei hier die innen- und außenpolitische Situation beider Länder beleuchtet.

1.1.2. China: Die Qing-Dynastie (清; 1644-1911)

Die Qing-Dynastie wurde von den Dschurdschen (女真) gegründet, die im 12. Jahrhundert in den Nordost-Territorien und in Nordchina das Reich der *Jin* (金; 1115-1234) gegründet hatten. Bevor die Dschurdschen China eroberten, war die Ming-Dynastie die einzige von dem Han-Volk legal gegründete Regierungsorganisation in China. Etwa im 17. Jahrhundert begann die Ming-Dynastie aus verschiedenen Gründen ihren Einfluss im chinesischen Kaiserreich zu verlieren. Die von den meisten Historikern angeführten Gründe dafür sind folgende: Zum einen verursachte die Finanzkrise, die durch die Korruption und das luxuriöse Leben der herrschenden Klasse verursacht wurde, große Probleme. Besonders verschlechterte die Verschwendungssucht der kaiserlichen Familie die Staatsfinanzlage, und auch die von manchen Bauern-Aufständen verursachte Überbesteuerung konnte das Leben der landwirtschaftreibenden Bevölkerung nicht garantieren.²⁴

Die noch innerhalb der Regierungszeit von Kaiser Shenzong (神宗, 1572-1620) ausgebrochenen drei Kriege schwächten die Sozialstabilität der Ming-Dynastie. Bei den drei großen Kriegen handelt es sich um die Rebellion von Bobai (哱拜) (1592)²⁵, verursacht vom Mongolenherrscher der Region von Ningxia, die japanische Invasion in Korea (1592-1598)²⁶ und die Rebellion von Yang Yongling (楊應龍) (1594)²⁷. Die kaiser-

²³ Ki-baik Lee (übersetzt von Edward W. Wagner), „A New History of Korea“, (Seoul, Lichokak, 1984), S 288-290.

²⁴ Nae-hyeon Yun, „*Junggugsa 2*“ (Die Geschichte Chinas Vol. 2), (Seoul, Mineumsa, 1992), S 457-471.

²⁵ Ebd., S 461.

²⁶ Aus einigen Gründen sandte die Ming-Dynastie Regierungstruppen nach Joseon ab. Zum einen knüpfte die Ming-Dynastie damals freundliche Beziehungen nach Joseon als einen tributpflichtigen Staat an. Außerdem konnte die japanische Invasion in Korea zur direkten Bedrohung der Ming-Dynastie werden, weil dieser Inselstaat damals Einfluss auf den chinesischen Kontinent

liche Regierung musste einen großen Teil der Staatsfinanzen verbrauchen, um diese Rebellionen zu unterdrücken.²⁸ Überdies gab es auch häufig große Konflikte zwischen der Eunuchenpartei und der „*Donglin*-Partei“ (東林院) im politischen Bereich.²⁹ Der Kaiser Wanli (萬曆, 1572-1620) war ein schwacher Kaiser, der sich häufigen moralischen Angriffen seiner neokonfuzianischen Beamten und Gelehrten ausgesetzt sah. Inzwischen hatten die Eunuchen dank ihrer Vertraulichkeit mit dem Kaiser die Macht in ihre Hände bekommen. Anstelle des damaligen Kaisers, der kein Interesse daran hatte, die Regierung zu führen, nutzten die Eunuchen ihre Vollmachten aus.³⁰ Die *Dolin*-Akademie, die von Yang Shi (楊時, 1053-1135) gegründet wurde, war eines der Hauptzentren der Opponenten, die die politischen und moralischen Prinzipien der neokonfuzianischen Tradition verehrten. Der politische Konflikt zwischen beiden Parteien dauerte von 1615 bis 1627 und die Krise hatte tiefe politische, moralische und geistige Auswirkungen auf die Generationen jener Zeit.³¹

Im Gegensatz zur Krisensituation der Ming-Dynastie waren die Dschurdschen-Stämme von einem Stammesfürsten namens Nurhaci (1559-1626) geeinigt worden, und durch seine mächtige Militärmacht leitete er die Blütezeit der Dschurdschen ein.³² Nurhaci gründete das neue dschurdschische Reich und nannte es „*Da Jin*“ (大金; Die große Jin). Damals wurden die Dschurdschen noch nicht als Man-Volk (滿族) bezeichnet. Im Jahre 1636 änderte Hong Taiji³³ (1592-1643), der Nachfolger von Nurhaci, den Staatsnamen von „*Da Jin*“ auf „*Da Qing*“ (大清; Die große Qing) und nannte die Dschurdschen „Mandschu“.³⁴ Seit dieser Zeit werden die Dschurdschen das mandschurische Volk oder „Man-Nationalität“ genannt. Im Jahre 1643 brach der Aufstand von Li Zicheng (李自成, 1606-1645) aus. Er vereinigte viele Lokalaufstände und konnte damit die Hauptstadt der Ming-Dynastie unterwerfen. Danach rief er ein neues Reich namens „*Da Shun*“ (大順) aus und ernannte selbst den „König von Da Shun“ (大順王). Als die rebellische Armee Beijing angriff, beging der damalige Kaiser, Chongzhen (崇禎; 1627-

ausüben wollte. Dieser Krieg dauerte 6 Jahre. Ki-baik Lee, „A New History of Korea“, S 209-215.

²⁷ Ki-baik Lee, „A New History of Korea“, S 462.

²⁸ Jacques Gernet, „Die Chinesische Welt“, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988), S 364.

²⁹ Ebd., 366-367.

³⁰ J. K. Fairbank, „China-The New History“, (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1992), S 140-142.

³¹ Jacques Gernet, „Die Chinesische Welt“, S.367.

³² Ebd., S.393.

³³ Er war achter Sohn von Nurhaci. Vgl. Jonathan D. Spence, „The Search for modern China“, S 30.

³⁴ D. Spence, „The Search for modern China“, S 31. Vgl. Jacques Gernet, „Die Chinesische Welt“, S.394.

1644), Selbstmord. Die kaiserliche Regierung wurde von den großen Bauernaufständen gestürzt. Damals kapitulierten einige Generale der Ming-Dynastie vor der Qing-Dynastie. Mit ihrer Hilfe kämpfte die Qing-Dynastie die *Da Shun*-Dynastie nieder und konnte ganz China vereinen.³⁵

1) Innenpolitische Situation: Symptome des Niedergangs

a. Konflikt sozialer Klassen

Die Qing-Dynastie wurde von dem Man-Volk gegründet, die damals nur 1% der Gesamtbevölkerung Chinas stellten.³⁶ Obwohl es häufig Aufstände von kolonisierten Stämmen und Völkern in der Anfangszeit der Qing-Dynastie gab, konnte sie mit der Hilfe von gut trainierten Truppen diese Rebellen effektiv niederschlagen. Danach führte der mandschurische Eroberer eine Versöhnungspolitik durch, welche die chinesischen Völker zusammenführte. Es war klar, dass die Qing-Dynastie die Ordnung des Kaiserreichs nicht erhalten konnte, solange sie die chinesischen Gelehrten ignorierte. Daher wandte die mandschurische Regierung eine zweifache Politik bezüglich der chinesischen Kulturen und Zivilisationen an: Einerseits bemühte sie sich darum, die Ablehnung gegenüber der mandschurischen Regierung sowie die Restaurierungsbewegungen der Ming zu neutralisieren. Andererseits erhob sie die neokonfuzianischen Gelehrten in den Beamtenstatus, um dadurch die Herrschaft der mandschurischen Eroberer zu festigen. Dafür war das Staatsexamen (科舉, *keju*) eine gute Lösung.

Seit der Konfuzianismus zur Staatsideologie erhoben war, wurde das Staatsexamen, nämlich die Beamtenprüfungen, zum repräsentierenden System, das die Beamten auswählte.³⁷ Abgesehen von einigen Gruppen³⁸ konnte jeder an diesen Prüfungen teilnehmen. Jeder konnte sich mit Hilfe einer neokonfuzianischen Ausbildung um diese Prüfung bewerben. Dieses Prüfungssystem konnte gerade für die gebildete Klasse sehr

³⁵ Nae-hyeon Yun, „*Junggugsa 2*“, S 471.

³⁶ Horikwa Dezo (übersetzt von Yang-ja I), „*Chungguk gundaesa*“ (Geschichte des modernen Chinas), (Seoul, Samjiweon, 1994), S 19.

³⁷ In der Zeit der Sui-Dynastie (隋; 581-618) wurde zum erstenmal das Staatsexamen abgenommen. In Korea wurde die erste Beamtenprüfung innerhalb der Regierungszeit von Kwangjong 光宗 (958) durchgeführt. Im Gegensatz zu China und Korea hatte Japan niemals Beamtenprüfungen in seiner Geschichte.

³⁸ Die sogenannte niedrigste Klasse. In der Zeit der Ming- und Qing-Dynastie gehörten zu dieser Klasse Sklaven, Sänger, Berufstänzer, Bettler, Bootsführer, Prostituierte u.s.w. Allerdings war die Anzahl der niedrigsten Klasse nicht so groß. Damals betrug sie ca. 1% von der gesamten Bevölkerung in China. Ping-ti Ho, „The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911“, (Colombia Univ. Press, 1962), S 20-21.

attraktiv sein, weil dadurch eine gute Chance bestand, hohe Stellungen zu bekleiden. Mit diesem Staatsexamen konnte die damalige mandschurische Regierung manche Gelehrten aus dem Han-Volk als Helfer gewinnen.³⁹ Trotzdem war für das chinesische Reich dieses System nicht nur ein Vorteil. Um Beamter werden zu können, musste sich eine große Anzahl von chinesischen Gelehrten auf dieses Staatsexamen vorbereiten. Die Vorbereitung bestand darin, die neokonfuzianischen Klassiker zu lesen und auswendig zu lernen. Allerdings behinderte dieser Lehrgang die schöpferischen Vorstellungen und die Kreativität der chinesischen Gelehrten. In seiner ausführlichen Arbeit über dieses Prüfungssystem zählt Ho als negative Seiten folgende auf⁴⁰: 1) Durch dieses Prüfungssystems wurden nur solche Gelehrten-Beamten ausgewählt, die wenig Kreativität hatten. 2) verbreitete sich dadurch nur eine uniformierte Ideologie. 3) wurde dadurch nur der konfuzianische Wertmaßstab betont. 4) entstand übermäßige Konkurrenz.

Obwohl die gesamte Bevölkerung in China an diesen Staatsexamen teilnehmen konnte, nahmen tatsächlich nur die Leute daran teil, die sich für diese Prüfung vorbereiten konnten. Die Mehrzahl der Teilnehmer waren neokonfuzianische Gelehrte.⁴¹ Ein weiteres Problem war, dass die Stellen für Staatsbeamte nicht ausreichend waren.⁴² Nach den Prüfungen konnten die Kandidaten, die bestanden hatten, zum „*shenshi*“⁴³ (紳士) werden. Am Ende des 19. Jahrhunderts bestand die gesamte sogenannte *shenshi*-Klasse in der Qing-Dynastie aus 1 500 000 bis 2 000 000 Personen.⁴⁴ Sie hatten solche Privilegien wie z. B. Befreiung von staatlicher Zwangsarbeit (inklusive Wehrdienst) und Anteilnahme an der lokalen Verwaltung u.s.w.⁴⁵ Im Verlaufe der Zeit verschlechterte sich dieses Prüfungssystem durch Korruption der Beamten, die die Ämter verkauft hatten, immer mehr. Dadurch verlor dieses Prüfungssystem die Funktion, die chinesischen Gelehrten in die Bürokratie des Kaiserreiches einzugliedern. Zudem wurden die meisten der durch diese Prüfung durchgefallenen Leute ohne weiteres regierungsfeind-

³⁹ Naehyeon Yun, „*Junggusa 2*“, S 499.

⁴⁰ Ping-ti Ho, „The Ladder of Success in Imperial China“, S. 285-286.

⁴¹ Man kann den Grund im chinesischen Schriftzeichensystem finden. Da das chinesische Schreibsystem sich aus über 20 000 einzelnen Wörtern zusammensetzt, konnten sich nur Angehörige der chinesischen Oberschicht, die über genügend freie Zeit verfügten, den Luxus leisten, die Schriftzeichen zu erlernen.

⁴² F. Wakeman, „The Fall of Imperial China“, (N. Y., The Free Press), S.22.

⁴³ Das Wort „*shen*“ bedeutet wörtlich „Lendengurt“, und „*shi*“ bedeutet die Gelehrtenklasse. Daher symbolisiert das Wort „*shenshi*“ die Gelehrten, die ein Amt bekleiden oder bekleidet haben. Die Mitglieder dieser Sozialklasse waren sozusagen die kulturell tonangebenden und politisch einflussreichen Beamten-Gelehrten. Manche von ihnen waren auch Großgrundbesitzer. Siehe darüber die folgenden Bücher: Chung-li Chang, „The Chinese Gentry: Studies on their role in nineteenth-century Chinese Society“, (Seattle, Univ. of Washington Press, 1974); Frederic Wakeman, Jr., „The Fall of Imperial China“, (N.Y., The Free Press, 1975).

⁴⁴ Horikwa Dezo, „*Chungguk gundaesa*“, S 22.

⁴⁵ Frederic Wakeman, Jr., „The Fall of Imperial China“, (N.Y., The Free Press, 1975), S 19-37.

lich, weil sie daran glaubten, dass sie nicht aufgrund ihrer schlechten Leistungen, sondern wegen der Korruption der mandschurischen Beamten keinen Erfolg hatten. Während der ganzen chinesischen Geschichte gab es viele von ihnen, die daher zu Führern verschiedener Rebellionen wurden. Bei den Rebellionsbewegungen haben ihre neokonfuzianischen Kenntnisse und ausführliches Wissen über chinesische Klassiker eine Rolle gespielt.

Der Konflikt zwischen den Großgrundbesitzern und Pachtbauern, der durch die Bodenakkumulation verursacht wurde, schwächte die Stabilität der Qing-Dynastie, was später noch weiter auszuführen sein wird. Wie schon erwähnt, stellten die mandschurischen Eroberer nur 1 % der Gesamtbevölkerung Chinas, zudem hatten die meisten chinesischen Völker eine Abneigung gegen die mandschurische Oberschicht, wobei der Widerwille derjenigen chinesischen Gelehrten gegen die mandschurische Regierung besonders groß war, die keine Staatsbeamte geworden waren. Die Führer der Taiping-Bewegung, Hong und Feng, gehörten zu dieser Gruppe. Auf jeden Fall hatten die mandschurischen Eroberer als eine kleine Anzahl ziemlich große Mühe, die soziale Stabilität zu erhalten. Zudem war die Anzahl der Regierungstruppen nicht so groß im Vergleich mit den vorherigen chinesischen Reichen. Die damalige militärisch-administrative Organisation der Qing-Dynastie hieß „Acht-Banner“ (八旗, *baqi*),⁴⁶ und bestand aus drei Teilen: das „mandschurische Banner“, das „Banner der Han-Nationalität“ und das „mongolische Banner“. Die Gesamtheit der regulären Soldaten betrug ca. 200 000.⁴⁷ Tatsächlich war dies eine sehr kleine Anzahl an Regierungstruppen, weil die Qing-Dynastie im Jahre 1834 schon über 400 Millionen Einwohner hatte.⁴⁸ Der Grund war folgender: In der Geschichte Chinas war es für jede Dynastie ganz wichtig gewesen, sich gegen das Eindringen fremder Stämme im Norden Chinas zu verteidigen. Zu diesem Zweck hatten die aufeinanderfolgenden chinesischen Regierungen ihre regulären Truppen dort zusammengezogen. Im Gegensatz hierzu musste die Qing-Dynastie keine allzu großen Truppen bereithalten, weil sie selbst aus den nordchinesischen Mandschu hervorgegangen war. Mit 200 000 regulären Truppen konnte die Qing-

⁴⁶ Die Truppen wurden durch die Acht-Farben-Banner (Gelb, Rot, Blau, Weiß, gelber Rand, roter Rand blauer Rand, weißer Rand) gekennzeichnet. Vgl. Naehyeon Yun, „*Junggusa 2*“, S 458; D. Spence, „The Search for modern China“, S 30; Frederic Wakeman, Jr., „The Fall of Imperial China“, S 8.

⁴⁷ Horikwa Dezo, „*Chungguk gundaesa*“, S.19.

⁴⁸ Jacques Gernet, „Die Chinesische Welt“, S 448. Vgl. Hu Sheng 胡繩, „*Apianzhanzheng daowusiyundong: Shang*“ (阿片戰爭到五四運動: 上, Vom Opiumkrieg bis zur vierten Mai-Bewegung 1919: Vol. 1), (Beijing, Renminchubanshe 人民出版社, 1981), S 11.

Dynastie ihre soziale Stabilität effektiv halten.⁴⁹ Seestreit-Kräfte hatten in der Wehrpolitik des chinesischen Kaiserreichs bisher keine große Rolle gespielt, weil es keinerlei Bedrohungen von Seiten des Meeres gab. Insofern bedeutete im 19. Jahrhundert das maritime Auftreten der Westmächte eine direkte Bedrohung des chinesischen Reiches. Auch konnte die mandschurische Regierung mit so wenig regulären Truppen die großen Rebellionen in den verschiedenen Gegenden unmöglich effektiv unterdrücken, weil es sich die damaligen Regulärtruppen zur Aufgabe gemacht hatten, die Hauptstadt zu verteidigen. Allerdings konnte die Qing-Dynastie mit Hilfe der lokalen Miliz viele Rebellionen unterdrücken, musste dafür jedoch im Gegenzug eines ihrer Grundprinzipien, nämlich eine Bewaffnung der Bevölkerung zu verbieten, aufgeben. Eigentlich wollte die Qing-Regierung versuchen, ihr Monopol der Militärorganisation sowohl für die innere Ordnung als auch für die Landesverteidigung zu bewahren. Aber wegen gewaltiger Aufstände, wie z.B. durch die Taiping-Bewegung, musste sie diese Politik aufgeben. Die verschiedenen lokalen Milizgruppen, von denen die *xiang*-Armee von Zeng Guofan eine der berühmtesten war, konnten verschiedene Rebellionen effektiv unterdrücken, nicht zuletzt auch die Taiping-Bewegung.

Außerdem war der damalige Konflikt zwischen zwei regionalen Volks-Gruppen, *Hakka* (客家, *Kejia*, Siedler) und *Bendi* (本地, Einheimische), in Guangxi, eines der wichtigen Elemente, das zur Entstehung der Taiping-Bewegung beitrug. Damals gab es in Südchina mehr oder weniger regionale Kämpfe zwischen den Hakka und den Bendi. Die Hakka waren die Nachfolger der eigentlich in Nordchina wohnenden Siedler.⁵⁰ Seit dem 4. Jahrhundert waren sie in Südchina eingewandert, um der Bedrohung der feindlichen Stämme auszuweichen und sich der Armut zu entziehen. Als eine der ethnischen Bevölkerungsgruppen siedelten sich die Bendi bereits viele Jahre zuvor in Südchina an und entwickelten eine eigenständige Kultur. Im Gegensatz dazu hielten die Hakka an den alten Sitten und Gebräuchen fest, in Erinnerung an die harte und verlustreiche Wanderung ihrer Vorfahren und zur Wahrung ihrer eigenen Identität in einer feindseligen Umwelt⁵¹. Obwohl die Hakka und die Bendi von derselben Abstammung (Han-Volk) waren, hatten sie wenig kulturelle Verbindungen untereinander, z. B. gab es in der Gesellschaft der Hakka kein Fußbinden bei den Frauen. Ebenso sprachen sie einen eigenen Dialekt, den die Bendi schwer verstanden. Aus diesem Grund waren die Bendi diesen neuen Siedlern gegenüber nicht allzu freundschaftlich eingestellt. Zudem muss-

⁴⁹ Horikwa Dezo, „*Chungguk gundaesa*“, S.19-20.

⁵⁰ Jonathan D. Spence, „The Search for modern China“, S 172.

⁵¹ Opitz, Peter J. (Hrsg.), „Chinas große Wandlung“, (München: C.H. Beck, 1972), S. 35.

ten sich die Hakka durch die starke Konkurrenz mit den Bendi ihren Lebensunterhalt verdienen, so dass der Konflikt zwischen beiden Gruppen immer stärker wurde. Inzwischen wurde „*Bai shangdi hui*“ (Die Gesellschaft der Gottesanbeter) gegründet, die später in „*Taiping Tianguo*“ umbenannt wurde. Ebenso gehörten die Führer dieser neuen religiösen Gesellschaft den Hakka an. Der Zusammenhalt der Hakka bedrohte die Bendi. Darum wollten die Bendi mit Hilfe von Provinzgouverneuren die neue Gesellschaft auflösen. Aber diese Absicht der Bendi machte die Hakka zornig und so brach der Kampf zwischen den beiden Gruppen aus. Der Sieg der Hakka war das entscheidende Motiv, dass die Taiping zu einer revolutionären Bewegung wurde.

b. Wirtschaftliche Rezession

Als Wirtschaftssystem war in der Qing-Dynastie die Autarkiewirtschaft gebräuchlich, die hauptsächlich aus der Landwirtschaft und dem Handwerk bestand.⁵² In der wirtschaftlichen Welt Chinas hatte daher der Handel mit dem Ausland kaum eine Rolle gespielt. In der Regierungsperiode vom Kaiser Qianlong (乾隆, 1736-1795) erreichte die Qing-Dynastie das größte Herrschaftsgebiet in der Geschichte Chinas und auch den wirtschaftlichen Höhepunkt. In dieser Epoche war China der reichste und größte Staat der Welt⁵³. Aber nachdem die Qing-Dynastie jahrzehntelang eine beispiellose Blütezeit erlebt hatte, sollten sich einige Schwierigkeiten einstellen: Zum einen wird hier auf das rasche Bevölkerungswachstum verwiesen. Während aus verschiedenen Gründen⁵⁴ die Bevölkerung der Qing-Dynastie expandierte, stagnierte die Größe des bebaubaren Landes. Daher bedrohte der starke Bevölkerungsanstieg die Sozialstabilität der Qing-Dynastie. Während nach den damaligen offiziellen Zahlen die Bevölkerung der Qing-Dynastie zwischen 1802 und 1834 ca. 100 Millionen betrug, war sie 1834 auf über 400 Millionen angewachsen. Diese Bevölkerungsexplosion verursachte einen großen Mangel an bebaubarem Land und Lebensmittelknappheit, so dass sich die wirtschaftliche Situation der Qing-Dynastie immer mehr verschlechterte⁵⁵.

⁵² Hu Sheng, „*Apianzhazheng dao wusiyundong: Shang*“, S 1.

⁵³ Gernet, S 392.

⁵⁴ Die eigentlichen Ursachen des Bevölkerungsanstiegs sind noch immer unbekannt. vgl. Opitz, S 26.

⁵⁵ Zweifellos ist es schwer zu beweisen, dass das damalige gewaltige Bevölkerungswachstum die unmittelbare Ursache der vielen Aufstände (einschließlich der Taiping-Bewegung) war. Tatsächlich gab es in den Gebieten, die unter massivem Bevölkerungsdruck litten, nur wenig Rebellien. Eine Ausnahme waren die Rebellionen von „*Red Turban*“ in Guangdong im Jahre 1854. Die übrigen Aufstände brachen meistens in den Gebieten aus, die eine kleine Einwohner-

Tabelle 1: Größe des bebaubaren Landes, Bevölkerungszahl und das Verhältnis *mu/pro Person* in den Jahren 1753, 1766, 1812 und 1833⁵⁶

Zeit	Größe des bebaubaren Landes (in mu)	Bevölkerungszahl	<i>mu/Person</i>
Qianlong 18. (1753)	708.114.188	183.678.259	3,86
Qianlong 31. (1766)	741.449.550	208.095.796	3,56
Jiaqing 17. (1812)	792.525.196	361.761.431	2,19
Daoguang 13. (1833)	742.000.000	398.942.036	1,86

Aus dem starken Bevölkerungswachstum ergaben sich auch die Konkurrenz und der Konflikt der *shenshi*-Klasse, weil sich die Möglichkeit, eine Stelle als Beamter zu bekommen, reduzierte. Auf dieser Ebene entstand ein umso größeres Konkurrenzverhältnis. Da sich die Zahl der *shenshi*, die bei der Staatsprüfung durchfielen, immer mehr erhöhte, war es nur natürlich, dass in dieser Klasse ein sehr stark regierungsfeindliches Potential entstand.

Ebenso war das Problem der Bodenakkumulation eine der wichtigen Ursachen für die Unruhen während der Qing-Dynastie. In der Spätzeit der Qing-Dynastie hatten die wenigen Großgrundbesitzer, die damals etwa 10-30 % der Gesamtbevölkerung Chinas ausmachten, 40-80% der Gesamtheit des bebauten Bodens in ihrer Hand. Damals hatten 60-90% der chinesischen Bevölkerung als Pächter kein eigenes bebautes Land.⁵⁷ Zu den Großgrundbesitzern gehörten Beamte, Grundherren, privilegierte Großhändler und Wucherer. Im späten 19. Jahrhundert bestand das Einkommen der Beamten aus öffentlicher Besoldung durch die Regierung (50%), aus Pachtgeld (2/3 von den restlichen 50%) und aus Erlösen durch kaufmännische Aktivitäten (1/3 von den restlichen 50%).⁵⁸ Somit wird deutlich, dass die Oberschicht der Qing-Dynastie nicht nur Beamte, sondern auch Großgrundbesitzer waren.⁵⁹ Um ein Teil der privilegierten Oberschicht zu werden, musste man die Staatsprüfung bestehen oder das Amt kaufen. Obwohl die mandschurische Regierung ständig darum bemüht war, die Bodenakkumulation zu kontrollieren, brachte sie in dieser Hinsicht keinerlei effektive Resultate zustande. Letztendlich war

zahl hatten. Daher ist es fraglich, ob der starke Bevölkerungsdruck die unmittelbare Ursache der vielen Rebellionen in China war.

⁵⁶ Quelle: Hans Ulrich Vogel, „Lokale Administration und Bodenpolitik der Himmlischen Dynastie der Grossen Friedens“, (Hamburg: Moag 1981), S.22.

⁵⁷ Ebd., S 29.

⁵⁸ Ebd., S 34.

⁵⁹ Ebd., S 34.

Korruption der Grund, der für die geringe öffentliche Besoldung der Beamten verantwortlich war. Durch das Kaufen bebaubaren Landes und das Verkaufen von Ämtern versuchten die damaligen chinesischen Beamten ihr mangelhaftes Einkommen zu ergänzen, so dass sich daraus in China die starke Bodenakkumulation ergab. In den südlichen Gebieten Chinas war der Schaden der Bodenakkumulation besonders stark.⁶⁰ Die Pächterrate in Südchina war um einiges höher als woanders. So entstand bei den Bauern ein derart starker gegen die Regierung gerichteter Impuls, dass sie bei dem Taiping-Aufstand in die Armee der Rebellen eintraten.

c. Naturkatastrophen

Die Naturkatastrophen, die sich im 19. Jahrhundert in China häufig ereigneten, waren eines der wichtigen Elemente, das die damalige Sozialstabilität der Qing-Dynastie bedrohte. Viele Bewohner der südlichen Gebiete, die eng mit der Taiping-Bewegung verbunden waren, wurden von diesen Katastrophen⁶¹ heimgesucht. Man kann die damaligen Naturkatastrophen durchaus auch als eine Folge der Korruption der Beamten interpretieren. In der Qing-Dynastie hatten viele korrupte Beamte dem größten Teil der Staatsgelder⁶² für Flussregulierungsarbeiten unterschlagen. Durch diese instabile Situation ergaben sich viele Aufstände der Bauernschaft. Die Taiping war ebenfalls einer dieser Aufstände.

Im Folgenden soll die außenpolitische Situation Chinas im 19. Jahrhundert vorgestellt werden. Der sogenannte Opiumkrieg war für die Qing-Dynastie eines der entscheidendsten Ereignisse des 19. Jahrhunderts, daher soll er als Mittelpunkt der außenpolitischen Situation skizziert werden.

⁶⁰ Hans Ulrich Vogel, „Lokale Administration und Bodenpolitik der Himmlischen Dynastie der Grossen Friedens“, S 30.

⁶¹ Z.B. Hochwasser, Schaden durch Trockenheit, Windschaden und sogar Insektenschaden (besonders durch Heuschrecken). Vgl. Horikwa Dezo, „*Chungguk gundaesa*“, S 50-51.

⁶² Er betrug mehr als ein Zehntel der Einnahmen der Zentralregierung. Vgl. J. K. Fairbank, „East Asia: The Modern Transformation“, S 4.

2) Außenpolitische Situation: Der Untergang der sino-zentrischen Weltanschauung (中華思想)

a. Gründe der Gestaltung der sino-zentrischen Weltanschauung

Für China war der erste sino-britische Krieg ein wichtiges historisches Wegzeichen, weil die Selbstabkapselungspolitik Chinas nach der Kriegsniederlage aufgegeben werden musste und sich die Formen und Umstände der Einbindung Chinas in der Weltwirtschaft änderten. Aber solche Veränderungen lagen nicht nur im sozialen und politischen Bereich Chinas, sondern vor allem entstand die entscheidende Wende in der chinesischen Geisteswelt. Es bedeutete den Untergang der sogenannten „sinozentrischen Weltanschauung“, die China als das Zentrum der Welt begriff. Dieses selbstgefällige Gedankengut war in der Geschichte Chinas allmählich gebildet worden. Die riesige Größe Chinas war einer der Gründe, diese Weltanschauung zu forcieren. Unterschiedlichste Klimaregionen und Bodenbeschaffenheiten sind diesem Land eigen, dessen Fläche in etwa die Ausmaße Europas erreicht. Zudem ist China ein Mehrvölkerstaat, der aus über 50 Völkern (etwa 93.3% davon sind dem Han-Volk 漢族 zugehörig) besteht.⁶³ Es wäre einem Wunder gleichgekommen, hätte ein solch riesiges Land eine staatliche Einheit über 2000 Jahre nach der Vereinigung durch den „ersten Qin-Kaiser“ (秦始皇帝; 247-210 v. Chr.) 221 v. Chr. bewahren können. Wie China eine staatliche Einheit so lange dauernd erhalten konnte, ist noch umstritten. Trotzdem lässt es sich nicht leugnen, dass die sino-zentrische Weltanschauung entscheiden beigetragen hat, um die staatliche Einheit Chinas über so viele Jahrhunderte zu bewahren.

Man kann den Ansatz dieser sino-zentrischen Weltanschauung und einheitlichen chinesischen Staatsideologie in den Ideen von Sima Qian (司馬遷, 135?-93? v. Chr.) und Dong Zhongshu (董仲舒, ca. 175-105 v. Chr.) finden. Der Gedanke der beiden chinesischen Beamten-Gelehrten, die in der Han-Dynastie (漢, 206 v.Chr.-220n.Chr.) lebten, kann als „*tianxia*⁶⁴-Idee“ (天下思想) bezeichnet werden, d. h. alle Völker unter dem Himmel sollten dem chinesischen Kaiser als dem irdischen Vertreter des Himmels gehorchen, so als ob alle Dinge per se zum Himmel gehörten. Der chinesische Kaiser sollte also nicht nur das chinesische Reich, sondern auch alle Länder der Erde beherrschen. Unter dieser Ideologie verfasste Sima Qian als Historiker das Geschichtswerk „*shiji*“ (

⁶³ Nae-hyeon Yun, „*Junggugsa I*“ (Die Geschichte Chinas Vol. 1), (Seoul, Mineumsa, 1991), S 21.

⁶⁴ „*Tianxia*“ bedeutet wörtlich „unter dem Himmel“, meint aber damit „China“ selbst. Siehe: Nae-hyeon Yun (Hrsg.), „*Junggugui cheonha sasang*“ (Die „*tianxia*“-Idee Chinas), (Seoul, Mineumsa, 1988)

史記, Historische Aufzeichnungen, Anfang des 1. Jh. vor Chr.), in dem er die Geschichte der China umgebenden Völker und Länder der chinesischen Geschichte zuschrieb, wodurch sich die politische Identität Chinas erweiterte. Dong Zhongshu zentrierte das Staatsystem um den Kaiser als Mittelpunkt, indem der Konfuzianismus zur einzigen Staatsideologie erhoben wurde. Mittels der immer noch aktuellen Apostrophierung des chinesischen Volkes als „Han-Volk“, so wie der Benennung des chinesischen Schriftzeichens als „*hanzi*“ (漢字), kann man die Bedeutung der Han-Dynastie für die gesamte Geschichte Chinas ermessen. Der Name „Han“ sollte ein Stichwort sein, die eigene Kultur und Geschichte Chinas zu bezeichnen. In diesem Punkt gibt es keinen Zweifel, dass die politische und kulturelle Identität der Han-Dynastie als ein Muster der vormodernen Zeit Chinas diente und die sino-zentrische Weltanschauung dafür eine große Rolle gespielt hatte. Dieser fest gefügten Weltanschauung wurde durch die Niederlage im ersten sino-britischen Krieg allerdings ein großer Stoß versetzt, der China sogar noch die Herrschaft über andere angrenzende Länder verlieren ließ. Daher kann der sogenannte Opiumkrieg als ein Schlüssel gelten, die moderne Geschichte Chinas genauer zu verstehen.

b. Unterschiedliche Interpretationen für den ersten sino-britischen Krieg

Welche historische Bedeutung der erste sino-britische Opiumkrieg hat, ob er überhaupt als „Opiumkrieg“ adäquat zu bezeichnen ist, ist noch umstritten. Heutzutage ziehen manche chinesischen Historiker den Begriff „Erster sino-britischer Krieg“ dem Ausdruck „Opiumkrieg“ vor, indem sie darauf hinweisen, dass dieser Krieg infolge des Handelskonflikts zwischen China und England, der durch die großen Opiumimporte nach China verursacht wurde, ausgebrochen war. Sie glauben, dass das Opium nur ein oberflächlicher Grund war. Insofern bedeutet der sogenannte „Opiumkrieg“ einen Invasionskrieg der Westmächte, der die eigenständige Entwicklung des Kapitalismus in China behinderte. Weiter wird die Demütigung betont, die China unter dem Druck der ausländischen kapitalistisch-imperialistischen Aggression erfuhr und zwang, sich in die Weltwirtschaft einzugliedern. Als Beweis dafür wird hervorgehoben, dass manche Anzeichen des Kapitalismus in China bereits im 18. Jahrhundert aufgetreten waren: Z. B. die Warenproduktion für den eigenen Markt, große Massenproduktion, Existenz des freien Arbeitsmarkts, die Spezialisierung der Arbeit, zunehmender Verkauf bestimmter

landwirtschaftlicher Erzeugnisse, Nutzung industrieller Rohstoffe und die damalige hoch entwickelte Spinntechnik Chinas u.s.w.⁶⁵

Im Gegensatz dazu betonen manche westeuropäische Wissenschaftler, dass die traditionelle und unmoderne Weltanschauung Chinas durch diesen Krieg derart transformiert wurde, dass das Land vielversprechend damit beginnen konnte, sich zu modernisieren und zu industrialisieren. Daher sei der Opiumkrieg eine wichtige historische Wegmarke, China der modernen Zeit zu öffnen.⁶⁶

Ebenso sind die unterschiedlichen Stellungnahmen westlicher und chinesischer Historiker zum Kanton-System ein gutes Beispiel. Einerseits bedeutet das Kanton-System den Schutzhandel, die inländische Marktwirtschaft zu unterstützen, andererseits ist es nur eine Form von Abschließungspolitik, die den Freihandel zu behindern versuchte. Der große Meinungsunterschied rührt nicht nur von der wirtschaftlichen Konfliktebene her, sondern wird vor allem auch aus den entgegengesetzten Weltanschauungen verständlich. Folglich ist es umso wichtiger, jetzt das Kanton-System darzustellen, das als direkte Ursache des „Opiumkrieges“ gelten kann.

Die mandchurische Regierung lehnte die Öffnung der Häfen in den nördlichen Gebieten für den Außenhandel ab. Ausländische Handelsfirmen durften nur im südchinesischen Kanton Außenhandel betreiben. Für die damalige englische Regierung bedeutete dies unzureichende Handelsbedingungen, so dass sie daher dieses Kanton-System vernichten wollte. Doch die damalige chinesische Regierung betrachtete das Kanton-System auch als traditionellen Tributhandel, der von der sino-zentrischen Weltanschauung unterstützt wurde. Außerdem wollte China, wie bereits im vorherigen erwähnt, nur einen Hafen „Kanton“, der weit entfernt von der Hauptstadt Beijing liegt, für den Auslandshandel eröffnen. Die chinesische Regierung wollte nicht, dass ausländische Handelsschiffe in die Nähe ihrer Hauptstadt kamen, weil sie dies für eine Bedrohung der Stabilität im Kaiserreich hielt. Die unterschiedlichen Standpunkte über das Kanton-System zwischen China und England lassen sich mit folgender Tabelle verdeutlichen:

⁶⁵ Vgl. Jack Gray, „Rebellions and Revolutions“, (Oxford: Oxford Univ. Press, 1990), S 12-15; Gyo-yeol Pyo, „*Je 1,2cha jungyeong jeonjaeng*“ (Der erste und zweite sino-britische Krieg), in: *Gangjwa junggusa V* (Lehrbuch der chinesischen Geschichte: Vol. V), (Seoul, Jisigsaneobsa, 1989), S 7-8; I. C. Y. Hsü, „The Rise of Modern China“, (N.Y., Oxford Univ. Press, 1983), S 4-5.

⁶⁶ Vgl. I. C. Y. Hsü, „The Rise of Modern China“, S 4.

Tabelle 2: Die unterschiedlichen Standpunkte über das Kanton-System zwischen China und England

China	England
<ul style="list-style-type: none"> - aufgrund der Autarkiewirtschaft brauchte China keinen Außenhandel - Selbstverteidigungsmaßnahme gegen die seit 16. Jh. grassierende Seeräuberei 	<ul style="list-style-type: none"> - ungerechte Beschränkung des Außenhandels - irrationales Zollsystem - die Beschränkung der Freihandels-tätigkeit durch das <i>cohong</i>-System (公行, <i>gonghang</i>)⁶⁷

c. Verlauf und Folge des ersten sino-britischen Krieges

Der Verlauf des ersten sino-britischen Krieges ist folgender: Seit dem 18. Jahrhundert hatte China große Gewinne durch den Handel mit England erzielt. Damals waren wichtige Exportwaren Chinas Tee und Seidenstoffe, besonders wurde Tee, der 70-80% der Gesamtprodukte Chinas und 60%-70% des Gesamtexports zwischen 1817 bis 1832 ausmachte, nach England exportiert.⁶⁸ Im Gegensatz dazu waren Wollstoffe als wichtigste Ausfuhrware Englands in China nicht sehr attraktiv, weil der damalige einzige Außenhandelshafen Kanton in einem der wärmsten Gebiete Chinas lag und die englischen Wollstoffe für Chinesen in Kanton dementsprechend nicht so nötig waren. Außerdem hatte China damals bereits einen hoch entwickelten Standard in der Wollstofftechnik erreicht, so dass England beim Handel mit China Schwierigkeiten hatte, großen Profit zu machen.

Im 19. Jahrhundert musste die „*East India Company*“ neue Exportwaren bereitstellen, um Geld für chinesischen Tee erwirtschaften zu können. Als Lösung bot sich der *East India Company* indische Rohbaumwolle und das Opium an.⁶⁹ Damals war Opium noch keine öffentliche Handelsware der *East India Company*, weil der Opiumimport von der damaligen chinesischen Regierung streng verboten war. Daher wurde der Opiumimport von „ländlichen Handelsleuten“ (*country trade*) anstelle der *East India*

⁶⁷ Das Wort „*cohong*“ (公行, *gonghang*) bedeutet die chinesischen Kaufleute, die Außenhandel in Kanton betrieben. Sie schlossen sich mit dem Ziel einer monopolistischen Preispolitik körperschaftlich zusammen. Nur durch diese „*cohong*“ durften die damaligen ausländischen Kaufleute Außenhandel mit China treiben. Vgl. Jürgen Osterhammel, „China und die Weltgesellschaft“, S 114-115.

⁶⁸ Gyo-yeol Pyo, „*Je 1,2cha jungyeong jeonjaeng*“, S 28.

⁶⁹ Helwig Schmidt-Glintzer, „Das neue China“, S 17. Vgl. Jack Gray, „Rebellions and Revolutions“, S 25.

Company betrieben.⁷⁰ Durch den gigantischen Opiumverbrauch der Chinesen konnte England beim Opiumhandel mit China große Gewinne erzielen. Gleichzeitig wurde der riesige Opiumverbrauch in China zu einem großen sozialen Problem. Dadurch, dass die Gesamtanzahl von Opiumrauchern in China 1830 schon über 2 Millionen geschätzt worden ist, und sogar viele Beamte und Soldaten auch vom Opium abhängig gewesen sein dürften, war die gesellschaftliche Stabilität Chinas bedroht. Um dieses Opiumproblem zu lösen, kam es damals in der Hauptstadt Beijing zu Diskussionen mit dem damaligen Kaiser, und es zeigten sich dabei drei Tendenzen: 1) Radikale Verbotsmaßnahmen 2) Die Legalisierung der Opiumeinfuhr 3) Eine abwartende Politik. Der damalige Kaiser Daoguang (道光, Regierungszeit 1821-1850) übernahm die radikalen Verbotsmaßnahmen von Lin Zexu (林則徐; 1785-1850) und 1839 sandte er Lin als kaiserlichen Sonderbeauftragten nach Kanton, um den Opiumhandel zu kontrollieren.⁷¹ Sobald Lin in Kanton ankam, ließ er 20 000 Kisten Opium beschlagnahmen und erteilte den britischen Händlern den Befehl, möglichst schnell das Feld zu räumen.⁷² Aber die britischen Händler ignorierten dies, so dass sich Lin genötigt sah, sie als Antwort der chinesischen Regierung mit Hilfe militärischer Macht zu bedrängen, um ihnen so den starken Willen der chinesischen Regierung gegen Opiumimport zu demonstrieren. Allerdings wollte er nicht, dass eine solche öffentliche Aktion in Kanton in einen diplomatischen Streit zwischen China und England mündete. Trotzdem verursachten diese extremen Maßnahmen von Lin eine große Antipathie in England gegen China, so dass das englische Parlament in dieser explosiven Atmosphäre die Entscheidung traf, Truppen nach China zu senden. Im Jahre 1839 brach der erste sino-britische Opiumkrieg aus, und die chinesischen Truppen, die aus 250 000 Soldaten bestanden, wurden von den 20 000 englischen Soldaten geschlagen. Nach dieser schändlichen Niederlage schloss China mit England den sogenannte „Vertrag von Nanjing“ im Jahre 1842. Dieser Vertrag bestand aus folgenden Punkten: Zollabkommen, Konsulargericht, Meistbegünstigung u.s.w.⁷³ Tatsächlich bedeutete es den ersten außenpolitischen Vertrag ohne Tributsystem in der Geschichte Chinas. Da China bis zum sogenannten „Opiumkrieg“ über keine konkreten Erfahrungen hinsichtlich solcher internationalen Beziehungen verfügte hatte, ist es fraglich, ob

⁷⁰ J. D. Spence, „The Search for modern China“, S 129-130. Vgl. Gyoyeol Pyo, „*Je 1,2cha jungyeong jeonjaeng*“, S 21.

⁷¹ Nae-hyeon Yun, „*Junggugsa 2*“, S 564. Vgl. J. Gernet, „Die chinesische Welt“, S 452; J. D. Spence, „The Search for modern China“, S 152-153.

⁷² J. Gernet, „Die chinesische Welt“, S 452.

⁷³ Jack Gray, „Rebellions and Revolutions“, S 48-52.

China die geschichtliche und diplomatische Bedeutung dieses Vertrags erkannte. Man könnte hier durchaus noch auf die Unausgewogenheit dieses Vertrags verweisen.

Jedenfalls hatte diese Niederlage im „Opiumkrieg“ China einen großen Stoß versetzt. Bis zum Opiumkrieg glaubten die meisten Chinesen, dass nur China ein Kulturzentrum in der Welt war, was ihnen erlaubte, die Sitten der anderen Länder für barbarisch zu halten. Zudem erreichte China seinen Höhepunkt im 19. Jahrhundert ohne rivalisierende Auseinandersetzungen mit Ländern in seiner Nähe. Dass China daher den Krieg mit einem sogenannten barbarischen Land verlor, bedeutete nicht nur, dass die Überlegenheit Chinas in Ostasien in Frage gestellt war, sondern auch den Untergang der sino-zentrischen Weltanschauung, die bis dahin die chinesische Identität stützte.

Ebenso trat im innenpolitischen Bereich ein Wandel ein. Die Niederlage im „Opiumkrieg“ ließ im Han-Volk Zweifel an der Souveränität der mandschurischen Regierung aufkommen, die sich auch auf deren Fähigkeit übertrugen, die Herrschaft über alle Völker Chinas zu gewährleisten. Der englische Sieg bewirkte den Verlust der Furcht der chinesischen Völker vor der Mandschu-Regierung, bzw. die antimandschurische Stimmung. Diese Anti-Stimmung wuchs allmählich zum organisierten Widerstand und zur Rebellion.

Der Opiumkrieg verursachte auch große Veränderungen im wirtschaftlichen Bereich Chinas (wie Silberkrise und Arbeitslosigkeit u.s.w.). In der Qing-Dynastie wurde das Silber als Zahlungsmittel benutzt. Freilich benutzte die normale Bevölkerung Kupfermünzen, trotzdem musste die Steuer ausschließlich mit Silber bezahlt werden. Durch den Opiumhandel strömte eine Menge Silber aus dem Land, außerdem verbrauchte China enorme Kriegskosten und musste sogar nach der Niederlage Entschädigungszahlungen mit Silber leisten. Daraus ergab sich eine starke Silberinflation in China, und dieses Ansteigen des Silberpreises verursachte gerade für die ärmsten Schichten eine schwere Belastung.⁷⁴ Im Jahre 1850 entsprach in Hebei (河北) der Wert eines Silber-liang rund 2230,3 Kupfermünzen.⁷⁵

Nach dem Opiumkrieg wurde Shanghai (上海) anstelle Kanton zum Zentrum des Auslandhandels Chinas.⁷⁶ Des weiteren öffnete China noch fünf zusätzliche Häfen gemäß dem „Vertrag von Nanjing“. Dadurch verloren viele Arbeiter in Kanton ihre Stelle, wie z. B. Transporteure, die Importwaren von Ausländern im Inneren Chinas transpor-

⁷⁴ J. Gernet, „Die chinesische Welt“, S 454. Vgl. Frederic Wakeman, Jr., „The Fall of Imperial China“, S 141-142.

⁷⁵ Horikwa Dezo, „*Chungguk gundaesa*“, S 48.

⁷⁶ J. D. Spence, „The Search for modern China“, S 164.

tierten, Hafenarbeiter u.s.w. Damals gehörten diese Transporteure und Hafenarbeiter zu den ärmsten Schichten, so dass sie infolge der Arbeitslosigkeit Hunger litten. Unter diesen Umständen verwundert es nicht, dass ein großer Teil von ihnen Angehörige der Taiping-Armeen wurden.

1.1.3. Korea: Die Joseon⁷⁷-Dynastie (朝鮮, 1392-1910)

Bevor wir den geschichtlichen Hindergrund Koreas zur Entstehungszeit der Donghag-Bewegung erörtern, ist es notwendig, die historische Bedeutung der Joseon-Dynastie in der Gesamtgeschichte Koreas zu betrachten. Daher soll hier der Begründungsprozess der Joseon-Dynastie kurz skizziert werden.

Vor der Joseon-Dynastie wurde die koreanische Gesellschaft von der Goryeo-Dynastie⁷⁸ (高麗, 918-1392), die die Adelherrschaft repräsentierte, beherrscht. Damals bestand der Adelsstand aus den verdienstvollen Vasallen, die mit Wang Geon (王建, 877-943), dem ersten König von Goryeo, eine neue Dynastie gegründet und infolgedessen viele Privilegien erhalten hatten. Von dieser Aristokratie wurde der Buddhismus zur Staatsreligion erhoben. In der Goryeo-Dynastie erreichte der koreanische Buddhismus mit der Unterstützung der Aristokratie seinen Höhepunkt, wobei er auf verschiedene Privilegien wie Steuerfreiheit und Befreiung der Mönche vom Militärdienst zurückgreifen konnte.⁷⁹ Andererseits waren es diese übermäßigen Privilegien, die den Buddhismus in Korea korrupt werden ließen.

Gegen Ende der Goryeo-Dynastie wurde der sogenannte „Neokonfuzianismus“ (性理學, besonders die Zhuxi-Schule 朱子學), der in China zur Staatsideologie erhoben worden war, von An Yu (安裕, 1243-1306) in Korea eingeführt.⁸⁰ Dieses neue konfuzianische Gedankengut nahmen die tonangebenden Gebildeten auf dem Lande, die auch meistens Grundbesitzer waren, begeistert an. Durch die traditionelle konfuzianische Ausbildung waren sie schon qualifiziert, Staatsbeamte zu werden. Trotzdem hatten sie

⁷⁷ Bis jetzt bezeichnen manche Wissenschaftler (besonders japanische und europäische Historiker) die Joseon-Dynastie als „I (od. Yi)-Dynastie“ (李朝). Aber der Name „I (Yi, 李)“ bedeutet nur den Nachnamen der Königsfamilie. Der einzige öffentliche Landesname des damaligen koreanischen Reichs war „Joseon“, daher wird hier nur der Name „Joseon“ anstelle von I-Dynastie gebraucht.

⁷⁸ Der jetzige öffentliche internationale Staatsname „Korea“ entstammt dem Namen „Goryeo“ dieser Dynastie.

⁷⁹ Ki-baik Lee, „A New History of Korea“, S 132-133.

⁸⁰ Ebd., S 166.

sehr wenige Chancen, weil die Adelherrschaft das Fundament der Goryeo-Dynastie war und sie nicht zur Adelsklasse gehörten. Daher hatten damals diese tonangebenden Gelehrten auf dem Lande eine Antipathie gegen die Adelpolitik, welche die Möglichkeit, die Beamtenlaufbahn einzuschlagen, einschränkte. Unter diesen Umständen versuchten sie mit Hilfe des Militärs⁸¹, das der Ming-Dynastie (1368-1644) freundschaftlicher gesonnen war als die Yuan-Dynastie (元, 1271-1368)⁸², die Goryeo-Dynastie zu stürzen. Schließlich ergab sich ihnen die Gelegenheit, diesen Plan zu vollenden. Damals wollte die Goryeo-Dynastie Krieg mit Ming führen, weil Ming die Errichtung der sogenannten „*Cheol-yeong-wi*“-Basis (鐵嶺衛) im südlichen Gebiet der Provinz Hamgyeong (咸鏡道) propagierte. Aber General I Seong-gye (李成桂, 1335-1408) sabotierte diesen Plan, Krieg mit Ming zu führen, indem er seine Regierungstruppen sich auf die Insel „*Wihwa-do*“ (威化島) zurückziehen ließ und mit Hilfe der Armee den König und seinen Anhang entmachtete. Nachdem General I und seine konfuzianischen Anhänger die Macht ergriffen hatten, begannen sie damit, eine Bodenreform durchzuführen. Im Jahre 1391 erklärten sie die Neuregelung der Eigentumsverhältnisse „*gwajeonbeob*“ (科田法). Nach diesem Gesetz wurde das Ackerland nur in der Provinz Gyeonggi (京畿道) an die Königsfamilien und die Beamten verteilt, in den anderen Gebieten fiel das Land an den Staat, indem die neuen Machthaber es von der Adelsklasse und den buddhistischen Tempeln beschlagnahmten.⁸³ Dadurch verloren die einflussreichen Familien der Goryeo-Dynastie ihr sozioökonomisches Fundament, zudem machte die Zunahme der sogenannten „*gongjeon*“ (公田, Staatsland) die Staatsfinanzlage solid. Solcherart symbolisiert die Bodenreform geradezu den Untergang der Goryeo-Dynastie.⁸⁴ Schließlich wurde die neue Dynastie im Jahre 1392 nach dem neokonfuzianischen Entwurf gegründet, wobei sie auch die Unterstützung der Bauernschaft erhielt und als Joseon-Dynastie in die Geschichte einging.

Seit der Anfangszeit hielt die Joseon-Dynastie die starke Unterdrückungspolitik gegen den Buddhismus aufrecht, weil die Joseon-Dynastie gerade von den tonangebenden Gebildeten gegründet worden war, die einer starken neokonfuzianischen Weltanschauung anhängen und auch glaubten, dass die Missstände des Buddhismus die Gesell-

⁸¹ Dessen Mittelpunkt war I Seong-gye 李成桂, der später zum ersten König der Joseon-Dynastie wurde.

⁸² Damals begann die neue Dynastie „*Ming*“, die von der Han-Nationalität gegründet wurde, die Macht gegen das mongolische Reich „*Yuan*“ zu erreichen.

⁸³ Ki-baik Lee, „A New History of Korea“, S 182.

⁸⁴ Dazu siehe Ki-baik Lee, „A New History of Korea“, S 182-183, und Sung-Soo Kim, „Die Tonghak Bauernbewegung in Korea“, (Diss. Frankfurt Uni.1980), S 43-45.

schaftsordnung gefährden könnten. Tatsächlich besaßen manche buddhistischen Tempel große Ackerländer, was auch mit ein Grund für die Schwächung der Staatsfinanzlage war.

Zur Anfangszeit der Joseon-Dynastie konnte sogar der König keine allmächtige Macht genießen. Freilich hatte er das Entscheidungsrecht für die Staatsverwaltung, trotzdem wurde die Macht des Königs mehrmals von den neokonfuzianischen Beamten eingeschränkt. Später hatte der dritte König Taejong (太宗, 1367-1423) die absolute Macht bekommen, indem er die verdienstvollen Vasallen gewaltsam unterdrückt hatte. Trotzdem hielt danach der Konflikt zwischen dem Herrscher und den neokonfuzianischen Beamten an, da beide die Initiative hinsichtlich der Staatsverwaltung ergreifen wollten. In der Gesamtgeschichte der Joseon-Dynastie gab es die viele Konflikte zwischen König, Yangban-Klasse und den politischen Gruppen, welche die Zentralmacht ergreifen wollten. Einige Könige⁸⁵ wurden in solchen Konflikten sogar entthront, umgekehrt wurden auch einige politische Gruppen der Yangban-Klasse vom König und seinem Anhang eliminiert.⁸⁶ Gegen Ende der Dynastie spitzte sich die Konflikt zwischen den politischen Gruppen zu, überdies schwächte sich die Stabilität der Gesellschaft aus verschiedenen Gründen (Misstände des Prüfungssystems, Unordnung des Steuersystems und Ausbreitung der Seuche u.s.w.) immer weiter ab.

1) Innenpolitische Situation

a. Misstände des Prüfungssystems

Der sogenannte „*yangban*-Bürokratismus“ repräsentiert das politische System der Joseon-Dynastie.⁸⁷ Wenn man öffentliche Staatsexamen bestanden hatte und ein Amt bekleidete, gehörte man zur Yangban-Klasse, die aus zwei Gruppen, nämlich den Militär- und den Zivil- Beamten, bestand. Im Gegensatz zum Adelsstand der Silla (新羅, 57 v. Chr.-935) und Goryeo-Dynastie (918-1392) war die soziale Stellung „*yangban*“ in der Joseon-Gesellschaft keine erbliche Aristokratie. Aber die Vorherrschaft der *yangban*-Klasse war noch größer als die der Aristokratie vorheriger Dynastien, weil die

⁸⁵ Sie waren Yeonsangun (燕山君; 1494-1506) und Gwanhaegun (光海君; 1608-1623).

⁸⁶ In der Joseon-Dynastie gab es vier große Säuberungen: *muo-sahwa* (戊午史禍; Die Säuberung im Jahre 1498), *gabja-sahwa* (甲子史禍; 1504), *gimyoo-sahwa* (己卯史禍, 1519), und *eulsa-sahwa* 乙巳史禍 (1545). Die Hintergründe der vier Säuberungen waren unterschiedlich. Dazu vgl. Ki-baik Lee, „A New History of Korea“, S 204-206.

⁸⁷ Vgl. Ki-baik Lee, „A New History of Korea“, S 174-175.

Gesamtanzahl der *yangban*-Klasse gewaltig answoll, indem die vielen Gelehrten auf dem Lande durch die Staatsexamen Beamtenstellungen bekleideten und zur *yangban*-Klasse gehörten, während die Anzahl der Aristokratie vorheriger Dynastien klein war.⁸⁸ Die Beamtenprüfungen hatten sowohl in der Joseon-Dynastie, wie auch in der Qing-Dynastie, eine wichtige soziale Bedeutung, weil dadurch die Machtbalance zwischen dem König und dem Beamtentum ermöglicht wurde: Der König konnte durch dieses Prüfungssystem das gebildete Konfuzianertum einer Kontrolle unterziehen und ebenso konnten die konfuzianischen Gelehrten dadurch an der Staatsverwaltung teilnehmen. Sogar konnte jedwede Bevölkerung im Königreich, wie in China, im Prinzip sich um diese Beamtenprüfungen bewerben.⁸⁹ Daher war vor allem das gerechte Betreiben des Prüfungssystems notwendig, um die Sozialordnung der Dynastie zu sichern. Wenn dieses System unrichtig und ungerecht betrieben wurde, wurde es zum Grund für die Schwächung der Sozialstabilität und für Unruhen. Nach den großen Kriegen mit Japan (1592-1599) und China (1627-1636)⁹⁰ wurde dieses Prüfungssystem nach und nach geschwächt und das System wurde sogar zum Treibhaus der Korruption. Infolgedessen verminderte sich beim Betreiben der Staatsprüfungen die Möglichkeit, die neokonfuzianischen Gelehrten an der Staatsverwaltung zu beteiligen. Das beruhte darauf, dass die politische Macht nur von der eigenen Gruppe, besonders von den Verwandten des Königs mütterlicherseits, ergriffen wurde. Der König und sein Anhang in der Joseon-Dynastie versuchten mit der Unterstützung der Verwandten, die Zentralmacht zu ergreifen, daher setzte der König seine Verwandten auf die wichtigen Beamtenstellen. Aber dieser Versuch der Könige scheiterte an der Korruption und dem Machtmonopol der Verwandten. Die Sozialordnung der Joseon-Dynastie konnte durch das Gleichgewicht der Mächte der verschiedenen politischen Gruppen einschließlich des Königs zwar bewahrt werden, aber das Auftreten dieser politischen Gruppen, die die Zentralmacht monopolisierten, verursachte Missstände im politischen System. Durch diese Monopolisierung der Macht nahmen die Unzufriedenen, die keine Beamtenstellung erreichen konnten, immer mehr zu. Die meisten der gebildeten Unzufriedenen wohnten auf dem Lande, und sie hatten freilich eine starke Antipathie gegen die Regierung, die herrschende

⁸⁸ Durch die zunehmende Anzahl der *yangban*-Klasse spielte das Prüfungssystem zur Auswahl der Staatsbeamten eine immer größere Rolle, indem es die Sozialordnung der Joseon-Dynastie zu bewahren trachtete.

⁸⁹ Auch in Korea, wie in China, durften nur einige Sozialklassen, z.B. das niedrige Volk, Sklaven usw., an diesen Prüfungen nicht teilnehmen.

⁹⁰ Durch die Niederlage dieses Kriegs wurde Joseon zum tributpflichtigen Staat der Qing-Dynastie.

Klasse und die damaligen Machthaber. Dadurch begann die koreanische Regierung die Kontrolle über diese Unzufriedenen auf dem Lande allmählich zu verlieren.

Der entscheidende Missstand zeigte sich im Prüfungssystem. Damals konnte das Staatsexamen kein gerechtes Auswahlssystem zur Beamtenstellung mehr werden. Im Voraus wurden die Prüflinge inoffiziell ernannt und öffentliche Prüfungsaufgaben wurden unter der Hand ausgegeben. Zudem sollten diese Beamtenprüfungen sehr häufig stattfinden, so dass die damaligen Machthaber genügend Chancen hatten, ihre Anhänger mit den wichtigen Stellungen zu versehen. Die durch diese ungerechte Weise ins Amt gesetzten Beamten dienten nicht dem Bestand der Gesellschaftsordnung, vielmehr beschäftigten sie sich damit, die öffentlichen Gelder und Steuern zu veruntreuen, um die riesigen Summen ihrer in das Amt investierten Bestechungsgelder zurückzubekommen. Gegen Ende der Joseon-Dynastie funktionierte das Prüfungssystem daher fast nicht mehr. Zudem nahm die Korruption der Beamten der Lokalbehörden überhand. Durch die Überbesteuerung beuteten fast alle Beamten der Lokalbehörden (nicht nur der Lokalgouverneur, sondern auch die niederen Beamten) die landwirtschaftliche Bevölkerung aus.

Mit der Maßnahme „*tangpyeongchaeg*“ (蕩平策, Die Politik von Unparteilichkeit) versuchten die Könige Yeongjo (英祖, 1724-1776) und Jeongjo (正祖, 1776-1800) diese Missstände des Prüfungssystems und die Konflikte zwischen den verschiedenen politischen Parteien zu lösen.⁹¹ Doch konnte diese Politik die schlimme Situation nicht sehr erfolgreich korrigieren, vielmehr nahm die Gesamtanzahl der Yangban zu und ihre Konkurrenz, immer mehr Beamtenstellungen zu bekleiden, wurde noch größer. Daher war es nur eine Frage der Zeit, dass größere Aufstände entstanden, zumal diese unzufriedenen Gelehrten eine politische Zielsetzung besaßen, welche von größeren Teilen der Bauernschaft unterstützt wurden.

Im Jahre 1811 schließlich brach die Rebellion von Hong Gyeong-rae (洪景來, 1771-1812) in den nördlichen Gebieten Koreas aus. Ein wichtiger Grund dieser Rebellion war die Diskriminierung jener regionalen Gelehrten, die aus der Geburtsstadt Hongs stammten und folglich von vornherein vom Staatsdienst ausgeschlossen wurden. Nach dem Fehlschlag bei der Beamtenprüfung empörte Hong sich gegen die Zentralregierung mit Unterstützung gebildeter Unzufriedener und von Bauern aus der Provinz Pyeongan⁹²(平安道). Hong stammte von der verfallenen *yangban*-Familie⁹³ ab, und

⁹¹ Ki-baik Lee, „A New History of Korea“, S 223.

⁹² Ebd., S 254.

glaubte auch, dass sein Misserfolg auf das ungerechte Betreiben des Prüfungssystems und die Monopolisierung der Macht von bestimmten Gruppen zurückzuführen war. Auf diese Weise schwächten die Unregelmäßigkeiten des Prüfungssystems und die großen Konflikte der politischen Gruppen die Gesellschaftsstabilität der Joseon-Dynastie.

b. Unordnung des Steuersystems

Außer dem Ungleichgewicht der Macht in der *yangban*-Klasse vermehrte noch das irrationale Steuersystem die Belastung der Bevölkerung in der Joseon-Dynastie. Das damalige „drei Administrationen“ (*samjeong*, 三政) genannte Steuersystem bestand aus der Grundsteuer (*jeonjeong*, 田政), der Wehrdienststeuer (*gunjeong*, 軍政) und der Steuer des Getreideaustauschs (*hwangog*, 還穀).⁹⁴ Die Korruption der Beamten war ein wichtiger Grund für die Unordnung des Steuersystems. In der Zeit der Joseon-Dynastie waren nicht nur die Nationalfinanzen, sondern auch die Lebenshaltung der Bevölkerung von der Agrarwirtschaft abhängig. Aber man darf dieses System nicht als Feudalismus bestimmen. Bis jetzt wurde die Gesellschaftsform der Joseon-Dynastie meistens als Feudalismus bezeichnet, besonders von europäischen und japanischen Historikern. Aber die koreanische Gesellschaft hatte keine Erfahrung, um einen endgültigen Feudalismus durchzusetzen. Tatsächlich gab es in Korea keine Lehen, keine erbliche Aristokratie in der Lokalverwaltung, kein Rittertum und keine Leibeigenschaft. Die Bürokratie in der Joseon-Dynastie kann als eine Art Ehrenamt verstanden werden. Damit könnte deutlich gemacht werden, dass die Besoldung für die Bürokratie eine relativ geringe Rolle spielte und die Bürokratie selbst ihre Sache als Staatsdienst verstand, um die konfuzianische Sozialordnung zu bewahren. Damit erwies sich auch, dass ihre Besoldung nicht so groß war. Grundsätzlich durften die Beamten in der Joseon-Dynastie unter Benutzung ihrer öffentlichen Stellung überhaupt keine Reichtümer aufhäufen. Die Privilegien wie Befreiung vom Wehrdienst und Steuerfreiheit u.s.w. können auch als eine Belohnung für den Staatsdienst und die autonome Leitung der Gesellschaftsordnung betrachtet werden. Aufgrund der schlechten wirtschaftlichen Situation nach den Kriegen mit Japan und China war es schwierig, diese Tradition weiter zu bewahren. Man interessierte sich im-

⁹³ Wie schon dargelegt, war die Sozialstelle „*yangban*“ kein erblicher Status. Wenn man weiter keine Beamtenstellung bekleidete, konnte man auch der *yangban*-Klasse nicht angehören, obwohl man Nachkomme der *yangban*-Familie war. Deswegen war es für die *yangban*-Familie in der Joseon-Dynastie sehr wichtig, dass die Nachkommen der *yangban* Familie das Staatsexamen bestanden, um so ihre sozialen Privilegien zu bewahren.

⁹⁴ Ki-baik Lee, „A New History of Korea“, S 248-249.

mer weniger für die Ehre als vielmehr für die Summe der Einkünfte. In diesem Punkt war die Steuerhoheit des Beamtentums eine gute Methode, Reichtümer anzuhäufen. Daher vermehrte die Überbesteuerung die Belastung der Bevölkerung (besonders der Bauernschaft), von der eine Vielzahl zum Vagabudentum gezwungen wurde. Dass die meisten Steuerbelege bei den Kriegen verloren gingen, war ebenfalls ein Grund für die Unordnung des Steuersystems. Und tatsächlich hatte die damalige koreanische Regierung weder Zeit noch Befähigung, es neu zu ordnen.

Schließlich brach ein großer Aufstand der Bauern als eine Folge dieser Missstände des Steuersystems in Jinju (晋州) im Jahre 1862 aus. Unter der Führung von Yu Gye-chun⁹⁵ (柳繼春) empörte sich die Bauernarmee, mit Bambusspeeren bewaffnet, gegen die Lokalverwaltung. Beim Ausbruch brachte sie jene sie ausbeutenden Beamten um, setzten die Gebäude der Lokalbehörde in Brand und zerstörten sie. Später wurde dieser Bauernaufstand unterdrückt, trotzdem entzündete er viele Rebellionen in südlichen Gebieten der koreanischen Halbinsel.⁹⁶ Auf jeden Fall ist klar, dass die Leidenden der Missstände des Steuersystems die landwirtschaftlich tätige Bevölkerung war.

c. Ausbreitung der Seuche

Darüberhinaus breitete sich eine Seuche über das ganze Land aus und bedrohte die Stabilität der Gesellschaft. In den „Annalen der Joseon-Dynastie“ (朝鮮王朝實錄, *Joseon-wangjo-sillo*) ist die damalige schlimme Situation, die durch die Seuche verursacht wurde, beschrieben:

„Eine unbekannte Seuche habe sich mehr und mehr auf dem ganzen Land ausbreitet, so dass viele Leute durch diese Seuche umkamen. Über eintausend Leute pro Tag soll es das Leben gekostet haben. Auch die Bevölkerung des gesamten westlichen Gebiets (*Haeseo*, 海西) soll in der gleichen Lage sein.“⁹⁷

1859 und 1860⁹⁸ wurde auch über die Schäden der Seuche berichtet.⁹⁹ In diesem Zusammenhang kann es auch denkbar sein, dass Choe als Heiler Amulett und

⁹⁵ Er war auch Nachkomme der verfallenen *yangban*-Familie wie Hong Gyeong-rae.

⁹⁶ Ki-baik Lee, „A New History of Korea“, S 254.

⁹⁷ In JWS: 純祖 實錄, 純祖 二十一年 (1822) 八月 (August) 辛卯條: „難名之疾 日益熾蔓旬 日之間死亡 相續多至千數且聞 海西列邑 亦有云“

⁹⁸ Im Jahre 1860 hatte Choe, der Gründer der Donghag-Bewegung, ein entscheidendes religiöses Erlebnis, danach gründete er die Donghag-Religion.

Bannformel in der Anfangszeit der Donghag-Bewegung benutzt hatte, um solche Krankheiten zu heilen. Darüber werden wir noch in der Folge zu sprechen haben.

2) Außenpolitische Situation

Seit dem 19. Jahrhundert litt die Joseon-Dynastie wie Qing auch unter dem Druck der Westmächte und Japans, die sie in die Weltwirtschaft einzubinden versuchten. Aber im Vergleich zu China war damals das Interesse der Westmächte an Korea nicht so groß, weil das koreanische Königreich nur eine kleine Halbinsel war und sogar zu den tributpflichtigen Staaten der Qing-Dynastie gehörte. Daher dachten die Westmächte, wenn sie die Qing-Dynastie unterwerfen könnten, könnten sie auch die Initiative über die koreanische Halbinsel ergreifen. Auch Japan versuchte die Vorherrschaft in Korea zu erlangen, um einen Brückenkopf für die Eroberung Chinas zu errichten. Unter diesen Umständen mussten die damaligen koreanischen politischen Führer einen Ausweg suchen.

Wie oben schon erwähnt, war das 19. Jahrhundert für die ostasiatischen Länder ein historischer Wendepunkt, weil sie unter dem militärischen Druck der europäischen Kolonialmächte eigene Märkte eröffnen sollten. Zunächst wurde der chinesische Markt durch den sogenannten Opiumkrieg geöffnet, und 1854 wurde auch Japan von den Vereinigten Staaten von Amerika zum Abschluss eines höchst ungleichen Handelsvertrages gezwungen.¹⁰⁰ Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts begannen die sogenannten „fremden Schiffe“ (*Iyangseon*, 異樣船)¹⁰¹ häufig auf dem westlichen Meer Koreas aufzutreten. Im Jahre 1832 gelangte ein englisches Handelsschiff an die Küste der Provinz Chungcheong (忠淸道), um Handel zu verlangen, und 1845 ankerte ein englisches Kriegsschiff im südlichen Meer Koreas (*Dadohae*, 多島海) mehr als einen Monat lang unter dem Vorwand, die Insel und ihre Handelstätigkeiten zu untersuchen.¹⁰² Im Jahre 1846 tauchten drei französische Kriegsschiffe an der Küste der Provinz Chungcheong auf. 1854 kreuzten zwei russische Kriegsschiffe entlang der Küste der Provinz Hamgyeong (咸鏡

⁹⁹ In JWS: 哲宗 實錄, 哲宗 十年 (1859) 九月 (September) 甲申條: „近日乘益 熾死甚多 云言念民 情不勝憂悶厲, 祭不卜日設行事分付該言“

¹⁰⁰ Sung-Soo Kim, „Die Tonghak Bauernbewegung in Korea“, S 71, Vgl. U-geun Han, „*Donghag-gwa nongmin-bonggi*“ (Die Donghag-Religion und der Bauernaufstand), (Seoul, Ilchogak, 1989), S 52.

¹⁰¹ Das Wort „*Iyangseon*“ bezeichnet die bewaffneten Handelsschiffe der Westmächte.

¹⁰² Ki-baik Lee, „A New History of Korea“, S 262-263.

道). 1866 versuchte ein deutscher Kaufmann namens Oppert¹⁰³ zweimal mit Korea in Handelskontakt zu treten. Im gleichen Jahre kam das amerikanische Handelsschiff „*General Sherman*“ auf dem Fluss *daedonggang* (大同江) in Pyeongyang (平壤) an und verlangte zu handeln, aber dieser Versuch scheiterte an dem Feuerangriff des lokalen Korps.¹⁰⁴

Für die Joseon-Dynastie waren diese sich häufenden Eingriffe der „fremden Schiffe“ sehr bedrohlich. Zu diesem Zeitpunkt breiteten sich die Nachrichten von der Niederlage Chinas beim Opiumkrieg und die Eroberung von Beijing auf der koreanischen Halbinsel aus. In den heiligen Schriften von Donghag schildert Choe, der Gründer der Donghag-Bewegung, diese damalige Krisensituation folgendermaßen:

„Im April 1860 war das ganze Land in Unruhe und das Volk verwirrt. Es wusste nicht, woran es sich orientieren sollte. In dieser Zeit liefen dazu schlimme und widersprüchliche Gerüchte um und führten zu Aufregung. „Die Abendländer haben das Tao¹⁰⁵ vollendet und die Lebenskraft geschaffen. Mittels deren schöpferischen Wirkung können sie alles erreichen. Wenn sie mit dem Speer und dem Schild angreifen, kann sich keiner widersetzen. Wenn China von ihnen erobert würde, wäre dies dann für uns nicht ein Übel, so wie die Zähne kalt werden, wenn die Lippen verfallen?“ Der Grund ist folgender: Die Abendländer nennen ihr Tao das westliche Tao, ihr Wissen Himmels Herrn und ihre Lehre heilige Lehre. Deutet es nicht an, dass sie die Himmelszeit erkannt und das Mandat des Himmels erhalten haben?“¹⁰⁶

Im 19. Jahrhundert waren China, Japan, England und Russland die um die Initiative in Korea konkurrierenden Großmächte. Als eine Folge dieses Konkurrenzkampfs besetzte England 1885 mit seinen bewaffneten Schiffen die Insel *Geomundo* (巨文島) an der südlichen Küste der Provinz Jeolla (全羅道), um das südwärtige Vorrücken Russ-

¹⁰³ Er versuchte 2 Jahre später ein Grab des Prinzen Namyongun (der Vater von Daewongun, der Vater vom König Gojong) in Deoksan in der Provinz Chungcheong heimlich auszugraben. Mit diesen Diebesgütern wollte er mit Korea im Handelskontakt treten. Aber sein Versuch war gescheitert. Vgl. Kil-baik Lee, „A New History of Korea“, S 263.

¹⁰⁴ Ki-baik Lee, „A New History of Korea“, S 263.

¹⁰⁵ Das Wort „Tao“ (道, koreanisch „do“) bedeutet wörtlich den konkreten „Weg“. Jeder Weg führt zu einem Ziele, deswegen wird das Tao im Konfuzianismus als der „rechte Weg“ verstanden, um die menschliche Gesellschaftsordnung zu bewahren. Im Gegensatz zum Konfuzianismus wird das „Tao“ beim Taoismus als ontologischer Begriff für den stetigen Wandel der Welt betrachtet. In der Idee Suuns sind beide Elemente enthalten.

¹⁰⁶ Nonhakmun 2.4. in: DGDJ: „夫庚申之年 建巳之月 天下紛亂 民心淆薄 莫知所向之地 又有怪違之設 崩騰于世間 西洋之人 道成立德 及其造化 無事不成 攻闔干戈 無人在前 中國燒滅 豈可無辱亡之患耶 都緣無他 斯人道稱西道 學稱天主 教則聖教 此非知天時而 受天命耶“

lands zu verhindern,¹⁰⁷ weil die Insel *Geomundo* wie ein Gattertor zur „Meerenge von Korea“ (*Daehanhaehyeop*, 大韓海峽) entlang der Seestraße liegt, auf der die russischen Kriegsflotten in das ostasiatische Meer segeln mussten. Durch Vermittlung Chinas hatten sich die englischen Kriegsschiffe im Jahre 1887 auf diese Insel zurückgezogen. Als Voraussetzung des Rückzugs traf England mit Russland die Abmachung, dass keine anderen Länder das koreanische Territorium einnehmen durften.¹⁰⁸

Unter dieser Krisensituation konnte die koreanische Regierung keine guten Gegenmaßnahmen ergreifen, weil die damaligen Machthaber mit der Unterstützung der ausländischen Länder, nicht der koreanischen Völker, ihre Macht bewahrten. Außerdem wurden die Staatsfinanzen durch die Unordnung des Steuersystems weiter geschwächt. Inzwischen brach der Donghag-Bauernkrieg (1894) in den südlichen Gebieten Koreas aus. Zu diesem Zeitpunkt rückten die japanischen Truppen unter dem Vorwand, ihre Landsleute zu beschützen, in Korea vor. Danach blieben die japanischen Truppen in Korea weiter stationiert und erreichten die ausschließliche Vorherrschaft in Korea durch die beiden Siege im „chinesisch-japanischen“ (1894-1895) und im „russisch-japanischen“ Krieg (1904-05). Schließlich wurde Korea im Jahre 1910 zur Kolonie Japans.

Bis jetzt haben wir die historischen Hintergründe Chinas und Koreas im 19. Jahrhundert betrachtet, um den Entstehungsprozess der Taiping- und der Donghag-Bewegung zu erforschen. Im Folgenden wenden wir uns dem religiösen Hintergrund (besonders Neokonfuzianismus, Christentum und Volksglauben) zu.

¹⁰⁷ Ki-baik Lee, „A New History of Korea“, S 280.

¹⁰⁸ Ebd., S 280-281.

1.2. Religiöser Hintergrund

1.2.1. Neokonfuzianismus

1) Historischer Kontext

Der sog. „Neokonfuzianismus“ bezeichnet die von Zhu Xi (朱熹, 1130-1200) in der südlichen Song-Zeit (南宋, 1127-1279) systematisierte neue konfuzianische Tradition. Im Allgemeinen gilt Zhou Dunyi (周敦頤, 1017-73) in der nördlichen Song-Zeit (北宋, 960-1126) als der erste große Philosoph der neokonfuzianischen Tradition, der u. a. eine berühmte Erläuterung über das „*Taiji*¹⁰⁹ *tushuo*“ (太極圖說, Erläuterung über das Taiji-Diagramm) verfasste. Während der frühere Konfuzianismus in der Vertretung von Konfuzius und Menzius als ethische und weltanschauliche Geistesrichtung bezeichnet wurde, stellt seine spätere Ausarbeitung den ersten Versuch dar, eine metaphysische Konzeption in die konfuzianische Tradition einzuführen.

Beim Auftreten des Neokonfuzianismus haben auch die beiden anderen religiösen Traditionen, Buddhismus und Taoismus, eine wichtige Rolle gespielt. In den vorherigen Dynastien von Song (Sui, Tang) hatten diese zwei Religionen ihre Blütezeit in der chinesischen Geschichte erreicht. Die damaligen chinesischen Gelehrten hatten dort noch weitaus mehr attraktive metaphysische Elemente gefunden als im Konfuzianismus, so dass man den Neokonfuzianismus als eine stark metaphysisch orientierte, von buddhistischen und taoistischen Einflüssen geprägte, philosophische Richtung bezeichnen kann.¹¹⁰

Tatsächlich waren die metaphysischen und ontologischen Elemente bei den früheren konfuzianischen Philosophen (besonders Konfuzius, Menzius und Xunzi) weniger präsent als bei ihren Nachkommen seit der Song-Zeit. Die frühen Konfuzianer beschäftigten sich eher mit praktischen Morallehren. Die Zielsetzung von Konfuzius lag nicht in der Welterklärung, sondern im Bestand der harmonischen Gesellschaftsordnung. In der Lehre von Konfuzius ist daher das sozialphilosophische Element führend: Wie kann

¹⁰⁹ Das bedeutet wörtlich den „großen Pol“. Chiffre für die coincidentia oppositorum, nämlich der beiden polaren Kräfte yin und yang. Locus classicus ist *Xi-ci* (繫辭) (shang 11), der wichtigste Anhang zum I-Ging. Normalerweise wird es als das „Alleräußerste“ (oder Allumfassende) verstanden. Vgl. Ulrich Unger, „Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie“, (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000), S 111; Kenji Shimada (übersetzt von Monika Übelhör), „Die Neo-Konfuzianische Philosophie“, (Berlin, Verlag von Dietrich Reime, 1987), S 33.

¹¹⁰ Vgl. Wei-ming Tu, „The Unity of Knowing & Acting“ (1979), S 85.; Julia Ching und Hans Küng, „Christentum und Chinesischen Religion“, (München, Piper, 1988), S 106.

die harmonische Gesellschaftsordnung erreicht werden? Konfuzius glaubte, dass man dazu die kulturellen und sittlichen Traditionen der Zhou-Dynastie bewahren solle, weil man in der Zeit dieser alten Dynastie eine kulturelle Blüte und die höchste Sittlichkeit in der chinesischen Geschichte erreicht habe.¹¹¹ Aus dieser Zeit stammt die berühmte Aussage von Konfuzius: „Erzählen und nicht erfinden!“ (述而不作).¹¹² Mit dieser Aussage wollte Konfuzius betonen, dass er sich darum bemüht, die Regeln, Vorschriften, Sittlichkeiten und Riten der Zhou-Zivilisation zu bewahren. Er dachte, dass die Unruhe in seiner Zeit auf die Unterbrechung dieser alten sittlichen Traditionen zurückzuführen war. Wenn man daher die verfallenen Sitten aus der Zhou-Dynastie wiederherstellen könne, könne man auch wieder eine harmonische Gesellschaftsordnung aufbauen. Um die Zhou-Zivilisation zu rehabilitieren, war die Interpretation der Geschichte für Konfuzius ganz wichtig. Aber die Geschichtsinterpretation von Konfuzius war nicht positivistisch, sondern subjektivistisch: er deutete die Geschichte unter einem bestimmten Gesichtspunkt neu, besonders hinsichtlich der Tugend der Herrscher, von Humanität und dem moralischen Charakter menschlicher Beziehungen. Das Buch „*chunqiu*“ (春秋, Frühlings- und Herbstzeit)¹¹³ wurde als eins seiner repräsentativen Resultate bekannt. Man kann das konfuzianische Motto wie folgt zusammenfassen: Weltfrieden lässt sich erreichen, wenn man die Zhou-Zivilisation gut bewahrt.

Diese Denkweise wurde von Menzius in der Zeit der Streitenden Reiche (戰國時代, 475-221 v. Chr.) abermals betont. Er legte großen Wert nicht nur auf Humanität (wie Konfuzius), sondern auch auf Gerechtigkeit.¹¹⁴ Trotzdem wurden diese Lehren von Konfuzius und Menzius von den zeitgenössischen Herrschern nicht als Staatsideologie übernommen.

In der Han-Zeit wurde endlich die konfuzianische Schule als Staatsideologie Chinas akzeptiert, wobei Sima Qian und Dong Zhongshu eine große Rolle gespielt haben. Wie bereits oben dargelegt, ist die Han-Dynastie nach Qin das erste starke Einheitsreich Chinas. Um die Staatsverwaltung zu führen, benutzten die Machthaber der Han-Dynastie in der Anfangszeit die Politik der „legalistischen Schule“ (法家), die betont, dass ein Herrscher mit dem offensichtlichen Recht über ein Reich regieren soll,

¹¹¹ Lao Sai-guang 勞思光 (übersetzt von Jeong In-jae): *Junggug-cheol-hag-sa* (中國哲學史, Die Geschichte der chinesischen Philosophie), Vol. I. (Seoul, Tamgu-dang, 1987), S 61-62.

¹¹² Lunyu: Kap. 7 Vers.

¹¹³ Dieses Buch ist ein Geschichtswerk, das von Konfuzius verfasst worden sein soll, wobei seine Autorschaft bisweilen bezweifelt wird.

¹¹⁴ Shaoping Gan, „Die Chinesische Philosophie“, S 10.

nicht mit der Tugend¹¹⁵. Aus Gründen des weiten Territoriums und der gewaltigen Bevölkerungszahl Chinas brauchten die Machthaber eine neue Ideologie, um das chinesische Reich effektiv regieren zu können. Tatsächlich war die moralische Autorität für ein großes Territorium wie China effektiver als die Methode der legalistischen Schule, die die Zentralisierung der Macht betonte. Unter diesen Umständen wurde die konfuzianische Schule von Sima Qian und Dong Zhongshu nach und nach zur einzigen Staatsideologie erhoben. Zum einen verband Dong die Lehre von „yin und yang“ (陰陽) und die Lehre der „fünf Elemente“ (五行) mit der konfuzianischen Denkweise, dadurch erhielt der Konfuzianismus auch eine kosmologische Dimension. Ebenso trug das Geschichtswerk „*Shiji*“ von Sima dazu bei, dass sich eine einheitliche Geschichte Chinas bilden konnte.

Mit der Unterstützung von Aristokratie und Gelehrten entwickelten sich Buddhismus und Taoismus als Staatsreligionen in der Zeit der Sui- und Tang-Dynastie zu ihrer vollen Blüte¹¹⁶, während der Konfuzianismus seine führende Position allmählich aufgrund diverser Gelehrtenstreitereien verloren hatte. Manche der damaligen Gelehrten hielten den Konfuzianismus nur für eine Beamtenausbildung. Die politische Struktur der Song-Zeit basierte auf einer Adelpolitik, bei der die wenigen Adeligen ausschließlich die wichtigen Beamtenstellen und die Zentralmacht innehatten, während die konfuzianischen Gelehrten sich nur mit dem niedrigen Beamtentum zufrieden geben sollten.

In der Song-Zeit ergab sich in der chinesischen Gesellschaft eine bedeutsame Veränderung, die durch die Entwicklung der Agrartechnik (江南農法) verursacht wurde. Im Zentrum derartiger Veränderungen standen kleine Grundbesitzer auf dem Lande. Effekt dieser neuen Agrartechnik waren mehrmalige Ernten im Jahr. Dadurch hatten die kleinen Grundbesitzer auf dem Lande größere Chancen als früher, sich an der Lokalpolitik zu beteiligen. Darüber hinaus akzeptierten sie den neokonfuzianischen Entwurf, der durch die neue Interpretationsbewegung von Zhu Xi begonnen wurde.¹¹⁷ Als die Song-Dynastie damals von der nördlichen Jin (金)-Nation bedroht wurde, zog sie sich im Jahre 1127 auf das südliche Gebiet des Yangzi-Flusses zurück.¹¹⁸ Allerdings hatten für die Schwächung der Song-Dynastie auch die Korruption und Unfähigkeit der Beamten in der Adelpolitik eine große Rolle gespielt. Unter diesen Umständen trat der Neo-

¹¹⁵ Shaoping Gan, „Die Chinesische Philosophie“, S 18.

¹¹⁶ Nae-hyeon Yun, „*Junggugsa 1*“, S 301.

¹¹⁷ Tae-jin I, „*Joseon yugyo sahoesalon*“ (Studien über die Geschichte der konfuzianischen Gesellschaft in der Joseon-Zeit), (Seoul, Jisigsaneobsa, 1998), S 74-81.

¹¹⁸ Nae-hyeon Yun, „*Junggugsa 2*“, S 375.

Konfuzianismus als neues Wertesystem der konfuzianischen Gelehrten auf, was im Folgenden näher auszuführen sein wird.

2) Charakter des Neo-Konfuzianismus

a. Philosophie für die Beamten: man kann durch Lernen zum „shengren“ werden

In der chinesischen Geschichte kann der Neo-Konfuzianismus als Philosophie oder Sozialethik der Beamten betrachtet werden. Außerdem enthält diese neue konfuzianische Tradition die Lehre der Selbstvervollkommnung. Die neokonfuzianischen Gelehrten behaupten, dass der Mensch durch Lernen ein idealer Mensch „shengren“ (聖人) werden kann. In dem Buch „Tong shu“ (通書) findet sich folgende Stelle:

„Kann man ein idealer Mensch durch Lernen werden?“

„Ja.“

„Gibt es etwas, was hierfür wichtig ist?“

„Das Eine ist ausschlaggebend: keine persönlichen Wünsche zu haben.“¹¹⁹

Das chinesische Wort „shengren“ bezeichnet wörtlich einen „Weisen“ oder den „idealen Menschen“. Nach der konfuzianischen Tradition verehren die chinesischen Völker Konfuzius, Menzius und andere große konfuzianischen Denker und Lehrer als „shengren“. Aber dieses Wort schließt nicht nur moralische und ethische Bedeutungen ein, sondern auch eine politische, d.h. der ideale Mensch, den sich die neokonfuzianischen Gelehrten erdacht hatten, sollte auch politischen Einfluss auf die Welt ausüben.

Auf diese Weise betonen die neokonfuzianischen Denker die moralische Tugend der Beamten durch Selbstvervollkommnung. Ebenso behaupten sie, dass jeder Mensch ein Weiser werden kann. Um ein Weiser zu werden, soll man sich auch um die Lösung der Frage nach der Integration des Menschen im Kosmos bemühen, da man eine Beziehung zwischen der menschlichen Natur und der Weltordnung annahm. Dazu entwarf

¹¹⁹ „Tong shu“ (通書, 聖學, 20): „聖可學乎, 曰可, 曰有. 請聞焉, 曰一爲要, 無欲也“. Vgl. Kenji Shimada (übersetzt von Monika Übelhör), „Die Neo-Konfuzianische Philosophie“, (Berlin, Verlag von Dietrich Reime, 1987), S 37.

Zhu Xi den „*li-qi*“¹²⁰-Dualismus (理氣二元論). In der Weltanschauung Zuhs sind der Mensch, der Himmel, die Erde und alle Dinge auf der Welt gleich hinsichtlich ihrer Beziehung von *li* und *qi*. Zhu schreibt:

„Der Grund für das Dasein aller Dinge im Universum ist das kosmische Ordnungsprinzip (*li*).“¹²¹

„In dem Universum gibt es *li* und *qi*. *Li* ist das metaphysische Wesen, und auch die Quelle aller lebendigen Dinge. Dagegen ist *qi* ein konkretes Wesen, und verwirklicht alle Dinge in der Welt. Die Menschen und alle Dinge in der Welt haben durch *li* eine eigene Natur, während sie durch *qi* die konkrete Gestalt haben.“¹²²

Wer diese ontologischen Prinzipien erfassen kann, der kann ein Weiser werden. Das ist der Kern des Neokonfuzianismus.

b. Betonung der Geschichte

Für die neokonfuzianischen Gelehrten hat Geschichte eine besondere Bedeutung, weil die Geschichte ein Maßstab sein soll, das eigene Verhalten in der Welt einzuschätzen. Diese Betonung der Geschichte ist auf ihr eigenes genealogisches Gedankengut zurückzuführen. Dafür ist das chinesische Wort „*tong*“ (統, Überlieferung) ein guter Hinweis. Das Wort „*tong*“ besteht aus den zwei chinesischen Zeichen, 糸 (Faden) und 充 (voll), die wörtlich ein Knäuel bedeuten. Aus der Beziehung zwischen dem Knäuel und dem Faden enthält dieses Wort auch Konnotationen von Ursprung, Anfang, Entwicklung, Einigkeit, Ordnung u.s.w. Schließlich verstanden die Konfuzianer dieses Wort „*tong*“ als den synthetischen Begriff, verschiedene Erscheinungen in der Welt systematisch zu erklären. Mit dieser „*tong*“-entsprechenden Geschichtsauffassung bemühten sie sich, das Leben zu verstehen. Sie glaubten, dass sie und ihre Nachkommen durch „*tong*“ verbunden seien. Außerdem erklärten sie mit dem Begriff „*tong*“ den Anfang und den Prozess des menschlichen Lebens. Daher war das Ziel der konfuzianischen Gelehrten, dieses „*tong*“ bis in die entfernteste Nachwelt zu bewahren und zu

¹²⁰ Das chinesische Wort „*li*“ bezeichnet die natürliche Ordnung und Vernunft, und *li* leitet sich von den moralischen Prinzipien her. *Qi* bedeutet wörtlich Atem, nicht organisierte Materie.

¹²¹ In „Daxuehuowen“ (大學或問) a: 7a: „至於天下之物, 則必各有 所以然之故, 與其所當然之則, 所謂理也“ Vgl. Kenji Shimada, „Die Neo-Konfuzianische Philosophie“, S 91.

¹²² „Zhuji wenji“ (朱子文集), (Taibei 臺北, Defuwenjiaojijinhui 德富文教基金會, 2000), Nr. 58 (五十八) „答黃道夫書“: „天地之間, 有理有氣. 理也者, 形而上之道也. 生物之本也 氣也者, 形而下之器也. 生物之具也. 是以, 人物之性, 必稟此理, 然後有性. 必稟此氣, 然後有形“

verherrlichen. Auf dieser Ebene können die Hochschätzung der Ahnenverehrung und der Ahnentafel in China und Korea betrachtet werden. Wir wenden uns hier kurz dem Charakter der „*tong*“-Ideologie in der konfuzianischen Tradition zu.

Zum einem glaubte man, dass „*tong*“ durch die väterliche Linie überliefert wird. Daher konnten die Frauen überhaupt kein „*tong*“ erben. Zweitens glaubte man auch, dass diese „*tong*“-Tradition ewig bewahrt werden muss. Die größte Pflicht der Menschen sei daher, das „*tong*“ zu erhalten. Aus diesem Grund ergab sich die androzentrische Tradition in Ostasien. Drittens glaubte man, dass „*tong*“ die richtige genealogische Ordnung setzt. Daher seien Stammhalter wichtiger als Kinder der Konkubine. Viertens hielt man die Einordnung des Verwandtschaftsgrades für sehr wichtig, weil das „*tong*“ der Vorfahren in den Nachkommen überliefert wird. Ebenso glaubte man, dass das „*tong*“ innerhalb der Familientradition zu verehren sei, worum sich die Nachkommen immer zu bemühen hätten.¹²³ Daher sei es so wichtig, Nachkommen zu haben. Man sah sich durch die Nachkommen als Teil eines ewigen Klans und konnte so an der Erlösung in der Geschichte partizipieren. Durch Nachkommen den eigenen Namen zu ehren, soll ewiges Leben garantieren. Es lässt sich daher sagen, dass die Geschichtsauffassung der konfuzianischen Tradition sehr erdegebunden ist.

Geschichte zu schreiben, ist insofern wichtig, weil durch Historiographie, jedwedes Verhalten in der Geschichte einschätzbar wird. In der konfuzianischen Tradition kann daher die Historiographie wie ein Strafgesetzbuch betrachtet werden. Dabei ist entscheidend, jedes geschichtliche Verhalten mit den moralischen Prinzipien des Konfuzianismus zu bewerten, statt die geschichtlichen Tatsachen sachlich darzulegen. Daher müssen Historiker die konfuzianischen Wert-Maßstäbe und die chinesischen Klassiker gut kennen. Größter Makel innerhalb der konfuzianischen Tradition ist es, die Ehre der Familie und des Selbst zu beflecken, indem man historische und gesellschaftliche Pflichten versäumt.

Als eine Folge dieser „*tong*“-Ideologie wird eine restaurative Geschichtsauffassung vertreten. Auch Konfuzius sehnte sich nach der Zivilisation und der Kultur der alten Zhou-Dynastie. Noch die neokonfuzianischen Gelehrten der Song-Zeit waren von dieser restaurativen Geschichtsauffassung nicht unabhängig. Aus dem Motto der Konfuzianer in der Song-Zeit **„Rückkehr zu Konfuzius und Menzius!“** kann man auch erraten, wie die damaligen konfuzianischen Gelehrten die Geschichte verstanden. Um diese Geschichtsauffassung zu begründen, benutzten sie die neue Methode der Klassiker-

¹²³ Vgl. Bong-yeong Choe, „*Joseon sidae yugyo munhwa*“ (Die konfuzianische Kultur in der Joseon-Zeit), (Seoul, Sagyejeol. 1997), S 104-108.

Exegese, und diese Exegese-Bewegung wurde von Zhu Xi zu den „vier Bücher“ (四書, *Sishu*) synthetisiert. Über die Interpretationsbewegung der Klassiker wird in der Folge noch zu sprechen sein.

c. Neuinterpretation der Klassiker

Die neue konfuzianische Tradition fand mittels der Neuauslegung der konfuzianischen Klassiker in die chinesische Geschichte Eingang. Zentrum dieser Bewegung war ein Gelehrter der südlichen Song-Dynastie namens Zhu Xi, durch dessen Bemühungen die sog. „vier Bücher“ die Autorität eines kanonischen Klassikers in der konfuzianischen Tradition gewannen. Die „vier Bücher“ sind: „Gespräche des Konfuzius“ (*Lunyu*, 論語), „Menzius“ (*Mengzi*, 孟子), „Große Lehre“ (*Daxue*, 大學) und „Lehre der Mitte“ (*Zhongyong*, 中庸), wobei die letzten beiden kleinen Werke aus dem „Buch der Sitte“ (*Liji*, 禮記) von Zhu Xi herausgegeben wurden.¹²⁴ Besonders hoch schätzte Zhu die metaphysischen Elemente, die die Bücher enthalten. Zhu glaubte, dass diese metaphysischen Elemente der vier Bücher aus den Lehren von Konfuzius und Menzius stammen. Außerdem war er fest davon überzeugt, dass er durch diese Bücher das moralische Erbe der beiden Weisen übernehmen konnte. Mit der eigenen „*tong*“-Ideologie führte er die Genealogie der konfuzianischen Lehrer, wie „Konfuzius→Menzius→Zhu Dunyi→Bruder Cheng→Zhu Xi“ fort. Besonders schätzte Zhu die „Große Lehre“ und die „Lehre der Mitte“, da er glaubte, dass beide relativ viele moralphilosophische Elemente enthielten, was jedoch ein Irrtum war. In Wahrheit liegt der Schwerpunkt der beiden Bücher in der einfachen moralischen Selbstkultivierung des Edelmanns. Zhu missverstand die Texte als allgemeine moralphilosophische Werke.¹²⁵ Aus dieser Sicht kann man daher verstehen, dass die Methode der Klassiker-Exegese von Zhu Xi nicht auf einer objektiv wissenschaftlichen Methode basierte. Das heißt, dass Zhu im modernen Sinne nicht als Wissenschaftler bezeichnet werden kann. Im strengeren Sinne war er ein politisch überzeugter und praktischer Denker, kein wissenschaftlicher Philosoph. Daher kann seine neue Exegese-Bewegung auch als eine praktische Bewegung betrachtet werden.

¹²⁴ Lao Sai-guang, „*Junggug-cheol-hag-sa 3*“, S 321.

¹²⁵ Lao Sai-guang, „*Junggug-cheol-hag-sa 2*“, S 54.

3) Entwicklung des Neo-Konfuzianismus in China und Korea

a. China

Wie schon oben erwähnt, war es das Ziel der konfuzianischen Gelehrten in der Song-Zeit, die menschliche Welt unter dem Motto „Rückkehr zu Konfuzius und Menzius“ neu zu gestalten. Dieses Verhalten der Konfuzianer entspricht dem ihres Vorgängers Konfuzius, weil auch dieser durch Rehabilitation der Zhou-Zivilisationen Unruhe und gesellschaftliche Verwirrung korrigieren wollte. Man kann daher sagen, dass der Neokonfuzianismus der Song-Zeit in der Tradition des Konfuzius' steht. Trotzdem sind die beiden Bücher (*Daxue*, *Zhongyong*), auf denen die neokonfuzianische Gebildetenschicht ihre Ideologie und ethische Philosophie basiert hatte, inhaltlich etwas entfernt von der unmittelbaren Lehre Konfuzius' und Menzius'. Deswegen neigte der Neokonfuzianismus in der Song-Zeit zu ontologischen und kosmologischen Erzählungen, während Konfuzius und Menzius die Lehre der moralischen Ethik und der inneren Selbstkultivierung betonten. Diese wissenschaftliche Richtung der „Cheng-Zhu-Schule“ provozierte ihre Widerlegung seitens verschiedener Konfuzianer, die wie Konfuzius und Menzius deutlich die Lehre der Selbstvervollkommung betonten. Ein Kritiker von Zhu Xi's Lehre war Wang Yangming (王陽明, 1472-1529) in der Ming-Zeit. Im Gegensatz zu Zhu behauptete Wang die Innenbestimmtheit und verlagerte die Autorität vom „Außen“ zum „Innen“.¹²⁶ In Wahrheit war dieser Versuch von Wang mehr der Lehre von Konfuzius verbunden als jene Zhu Xis. Konfuzius interessierte sich für die subjektive Innenbestimmtheit des Menschen. Für ihn waren Kosmologie oder Ontologie nebensächlich. Lao Saiguang hält es in seiner ausführlichen Studie über die chinesische Philosophie für möglich, dass die Lehre des Konfuzius schließlich von Wang Yangming vervollkommenet wurde.¹²⁷

In der Qing-Zeit trat ein großer Wandel der neokonfuzianischen Richtung ein, weil die Qing-Dynastie von einem fremden Stamm begründet wurde. Unter der Herrschaft der mandschurischen Regierung konnte die neokonfuzianische Gebildetenschicht keine weiteren eigenständigen Theorien ausbilden. Worum sie sich damals bemühten, war nur, die große offizielle Kompilation im Auftrag der Regierung herauszugeben. Daher wurde das Interesse der Gebildetenschicht auf Text-Kritik und das Zusammenstellen der Klassiker konzentriert. Diese konfuzianischen Richtungen in der Qing-Zeit

¹²⁶ Kenji Shimada, „Die Neo-Konfuzianische Philosophie“, S 135.

¹²⁷ Lao Sai-guang, „*Junggug-cheol-hag-sa 3*“, S 58.

können als die textkritische Schule und die *gongyang*-Schule (公洋學) bezeichnet werden. Gegen Ende der Qing-Zeit wurde diese Tendenz in der gelehrten Welt Chinas noch stärker. Unter diesen Umständen trat ein Konfuzianer namens Zeng Guofan in Hunan auf. Er war der große Sieger gegen die Taiping-Bewegung, und bekam später wichtige Stellungen innerhalb der Qing-Regierung. Er war der Meinung, dass man die Vorzüge der großen Konfuzianer in der Song-Zeit und in der Qing-Zeit übernehmen müsse. Für ihn war vor allem sehr wichtig, die gesellschaftliche Ordnung gesetzlich zu bewahren.¹²⁸ Dafür könne man als konfuzianischer Gelehrter sogar die Lehre des Taoismus aufnehmen, glaubte er. Seine sozialetische Position und Aussicht war eigentümlich in der Qing-Zeit. Faktisch wird diese Behauptung von ihm als einem starken Erben aus der konfuzianischen Tradition aufgestellt, weil sich fast alle großen Konfuzianer Chinas für die gesellschaftliche Ordnung und das staatsmännische Verantwortungsbewusstsein mehr interessierten als für die Weltanschauung, um Ursprung und Struktur des Universums zu erklären. Als Zeng in der Heimat zur Trauer über den Tod seiner Mutter nach konfuzianischem Brauch weilte, brach die Taiping-Bewegung in dem südlichen Gebiet Chinas aus. Damals organisierte er unter dem Drängen der Regierung eine Verteidigungstruppe namens *xiangjun* für seine Provinz. Dann kämpfte er mit ihr gegen die Taiping-Bewegung etwa 10 Jahre lange. Schließlich wurde die Taiping von Zeng und seinen Mitstreitern im Jahre 1864 unterdrückt. Nach dem Krieg gegen die Taiping führte er als einflussreicher Vertreter der Lokal-Militärmacht die Innen- und Außenpolitik der chinesischen Regierung.

b. Korea

Während die Yangming-Schule anstatt der Cheng-Zhu-Schule nach der Yuan-Zeit die führende Stelle in der chinesischen Geisteswelt übernahm, wurde die Autorität der Cheng-Chu-Schule auf der koreanischen Halbinsel noch fast bis zum Ende der Dynastie aufrecht erhalten. Ein wichtiger Grund war wohl auch, dass die Joseon-Dynastie von den neokonfuzianisch ausgebildeten Gelehrten gegründet worden war. Damals spielte die Cheng-Zhu-Schule eine Rolle dabei, die starke Zentralmacht zu bewahren. Die beiden großen Kriege mit Japan und China verursachten ein Erstarren der Cheng-Zhu-Schule in Korea, weil die koreanische Oberschicht nach den Kriegen ein großes

¹²⁸ Jiang Weiqiao 蔣維喬 (übersetzt von Jae-uk Go), „*Junggug geundae cheolhagsa*“ (中國近代哲學史; Die philosophische Geschichte in der moderne Zeit Chinas), (Seoul, Seogwangsa, 1989), S 56.

Gefühl der Unsicherheit hatte und sie mit der Ideologie des Neokonfuzianismus die damalige unruhige gesellschaftliche Ordnung wiedergutmachen wollte. Aus diesen Gründen wurde die Cheng-Zhu-Schule zur einzigen Staatsideologie in Korea erhoben.

Ironischerweise vollzog sich die Einführung des Neokonfuzianismus in Korea relativ spät. In China trat diese neue konfuzianische Tradition schon im 12. Jahrhundert in der Geisteswelt auf und danach wurden in der Yuan-Zeit sogar die Klassiker der Cheng-Zhu-Schule als Lehrbücher für die Staatsexamen übernommen. In Korea wurde der Neokonfuzianismus gegen Ende des 13. Jahrhunderts eingeführt. Dafür geben die Historiker unterschiedliche Gründe an. Zum Ersten weisen sie auf die historische Situation hin, in der die Cheng-Zhu-Schule in China entstanden war. Während die südliche Song-Dynastie damals das südliche Gebiet Chinas beherrschte, wurde das nördliche Territorium von nicht-chinesischen Völkern erobert. Daher hatten die koreanischen Gelehrten einige Schwierigkeiten, die neue geistige Bewegung in Südchina direkt aufzunehmen. Ebenso kann es auch ein wichtiger Grund gewesen sein, dass die Cheng-Zhu-Schule in der Song-Zeit eine Antipathie gegen die Aristokratie hatte. Damals wohnten die neokonfuzianischen Gelehrten auf dem Lande und gehörten zur Klasse der kleinen Grundbesitzenden. Sie glaubten selbst, dass sie qualifiziert seien, die Staatsverwaltung zu führen. Aber wegen der Aristokratie mussten sie sich nur mit dem niedrigen Beamtentum zufrieden geben. In Korea war die Situation der gebildeten Schicht nicht anders. Die damalige koreanische Dynastie basierte auch auf der Adelpolitik. Daher nahm die Oberschicht in Korea die neue konfuzianische Tradition nicht allzu dynamisch auf.¹²⁹

Der Auftritt der Yuan-Dynastie (元, 1271-1368) veränderte diese koreanische geistige Situation. Nach dem Krieg wurde Goryeo zum tributpflichtigen Staat der Yuan-Dynastie, die die Cheng-Zhu-Schule bereits als eine Staatsideologie erhoben und sogar die neokonfuzianischen Bücher als Lehrbücher der Staatsexamen ausgewählt hatte. Aufgrund dieser engen Beziehung lernten die koreanischen Konfuzianer die geistliche Tradition der Cheng-Zhu-Schule intensiv kennen.¹³⁰ Offensichtlich wurde die Lehre der Chen-Zhu-Schule von An Yu (1243-1306) zuerst in Korea eingeführt. Dieser entstammte dem Gefolge des Prinzen, des späteren Königs Chungseon (r. 1308-1313), der damals Beijing besuchte. Später gründeten die neokonfuzianischen Gebildeten mit der Unterstützung der militärischen Macht eine neue Dynastie (Joseon).

¹²⁹ Tae-jin I, „*Joseon yugyo sahoesalon*“, S 133.

¹³⁰ Martina Deuchler, „*The Confucian Transformation of Korea*“ (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1992), S 16.

Danach dauerte es eine Weile, bis sich die Lehre der Cheng-Zhu-Schule als gefestigte Staatsideologie über das ganze Land ausbreiten konnte. Gegen Mitte der Joseon-Zeit wurde der koreanische Neokonfuzianismus vom großen Lehrer I Hwang (李滉, 1501-1570) synthetisiert. Die Aussicht von I Hwang entsprach im Wesentlichen jener von Zhu Xi. Auch entfaltete I sein Gedankengebäude mit Hilfe des *li-qi*-Dualismus.

Nach den zwei großen Kriegen mit Japan (1592-1599) und China (1627-1636) veränderte sich die koreanische Gesellschaft. Durch die Kriege war die damalige koreanische Wirtschaft ruiniert und Sozialordnung wie vorhandenes Wertesystem zerstört worden. Um diese unruhige Situation zu korrigieren, betonten die damaligen Machthaber Ritus und öffentliche Gesellschaftsordnung. Diese Tendenz der Joseon-Zeit wurde als die „Ritus-Schule“ (禮學) bezeichnet. Mit dieser Ideologie, die Ritus und öffentliche Ordnung betonte, wollte die damalige Oberschicht nach dem Krieg mit Japan die von den niederen Klassen agitierte Befreiungsbewegung gegen das Klassensystem unterdrücken.

Durch die starke Betonung von Ritus und Ordnung büßte der Konfuzianismus viel seines lebendigen Einflusses in der Lebenswelt ein: d. h. die damalige Oberschicht benutzte den Konfuzianismus nur als Werkzeug, ihre Macht zu erhalten. Dagegen gab es auch eine neue konfuzianische Bewegung im 17. und 18. Jahrhunderts, die von den nicht beamteten Gebildeten geführt wurde. Diese neue Bewegung charakterisierte sich offen und positivistisch. Manche koreanischen Historiker nennen diese neue konfuzianische Tendenz „*silhak*“ (實學, Wirkliche Lehre od. Praktische Lehre). Es müssen jedoch Zweifel angemeldet werden, ob die Gelehrten, die an den neuen konfuzianischen Bewegungen teilnahmen, das Bewusstsein hatten, ihre Bewegung als *silhak* zu bestimmen. Vielmehr muss man sie sich als die vereinzelt Aktionen der reformatorischen Konfuzianer vorstellen.

Auf jeden Fall hatte die Cheng-Zhu-Schule im 19. Jahrhundert ihre Autorität als Staatsideologie fast verloren, wodurch die gesellschaftliche Stabilität allmählich zerstört wurde. Die Resultate dieser Sozialsituation können in folgenden drei Punkten zusammengefasst werden: Zum ersten ergab sich ein starker konservativer konfuzianischer Fundamentalismus, mit dem manche Konfuzianer dieser Gruppe die vorhandene Sozialordnung beibehalten und ihre Macht weiter bewahren wollten. Der Vertreter dieser Bewegung war I Hang-ro (李恒老, 1792-1868).¹³¹ Zweitens schlossen sich die konfuzianischen Gebildeten, die besonderen Wert auf die Praxis und eine positive Lebensges-

¹³¹ Tae-jin I, „*Joseon yugyo sahoesalon*“, S 144.

taltung legten, der sogenannten *silhak*-Bewegung an. Darüber hinaus versuchten einige Konfuzianer sogar in der Öffentlichkeit, das Christentum als eine Hilfsideologie für den Konfuzianismus zu instrumentalisieren.¹³² Drittens brachen verschiedene religiöse Volksbewegungen aus. Mit der Unterstützung der Religionsbewegung wollten die Völker eine neue Gesellschaftsordnung aufbauen. Auch die Donghag-Bewegung gehört in diesen Rahmen.¹³³

¹³² Vgl. Donghui Choe, „*Seohage daehan hangug silhagui baneung*“ (Die Reaktion der koranischen Silhak-Bewegung gegen den Katholizismus), (Seoul, Golyeodae minjogmunhwayeonguso, 1988)

¹³³ Gil-myeong No, „*Gatolliggwa joseon hugi sahoemyeondong*“ (Der Katholizismus und die soziale Wandlung in der späten Joseon-Zeit), (Seoul, Golyeodae minjogmunhwayeonguso, 1988), S 53-56.

1.2.2. Christentum

Zunächst soll hier das Christentum und seine Rezeption im 19. Jahrhundert in Ostasien behandelt werden, um so dessen Verständnis seitens der Gründer (Hong und Choe) der beiden Religionsbewegungen zu erhellen.

Als das Christentum von den Jesuitenmissionaren in ostasiatischen Ländern eingeführt wurde, war der Neo-Konfuzianismus schon nicht bloß eine feste Staatsideologie, sondern genauso gut ein Welterklärungssystem, und er hatte sich bereits zu einem perfekten Denksystem, das ganz anders als das Christentum war, entwickelt. Diese Situation der Geisteswelt Chinas hatten auch die Jesuitenmissionare richtig verstanden. Daher versuchten sie eine Alternative gegen diese Denkweise zu finden, schließlich sahen sie eine Möglichkeit dafür im früheren Konfuzianismus, in dem sie die gemeinsamen Elemente mit dem Christentum fanden. Besonders waren sie darauf aufmerksam geworden, dass die metaphysischen Elemente in den Lehren von Konfuzius und Menzius weniger existent waren als im Neo-Konfuzianismus. Dieser Charakter des früheren Konfuzianismus war für die Jesuitenmissionare attraktiv, weil sie Schwierigkeit hatten, einen Dialog mit dem perfekten Denksystem des Neo-Konfuzianismus zu führen. Daher waren sie der Überzeugung, dass die Lehren des Christentums denen des früheren Konfuzianismus eigentlich ganz ähnlich bzw. der christliche Gott und der Shang-di des Konfuzianismus sogar gleich seien. Sie behaupteten auch, dass ihr Versuch als „Rückkehr zu Konfuzius und Menzius!“ zusammengefasst werden kann. Und dieses Motto war gerade das des Neo-Konfuzianismus in der Song-Zeit. Hier wenden wir uns einem Buch von Ricci mit dem Titel „*Tianzhu Shiyi*“ (天主實義; Die wahre Bedeutung des himmlischen Herrn)¹³⁴ zu, um die Vorstellung über das Christentum in der Geisteswelt Ostasiens zu verstehen.

1) Das von den Jesuitenmissionaren eingeführte Christentum

Matteo Ricci (1552-1610) ist einer der wichtigsten Jesuitenmissionare bei der Einführung des Christentums in China. Eine besondere Rolle spielte sein berühmtes Buch „*Tianzhu Shiyi*“, das der gebildeten Schicht in China und in Korea die Lehre des

¹³⁴ Dieses Buch wurde zwischen 1593 und 1596 verfasst und im Jahre 1603 in Beijing veröffentlicht. Der Originaltitel lautet „*De Deo Verax Disputatio*“, und besteht aus zwei Volumina.

Christentums nahe brachte. Daher ist es sinnvoll, Riccis Buch sorgfältig darzustellen, weil man dadurch vermuten kann, wie die ostasiatischen Gelehrten das Christentum verstanden. Tatsächlich war Riccis Buch sehr wichtig in der christlichen missionaren Geschichte Chinas und Koreas: Die hohen Beamten Xu Guang-qi (徐光啓, 1562-1633) und Li Zhi-zao (李之藻, ?-1631) in der Ming-Dynastie bekehrten sich nach dem Lesen dieses Buchs zum Katholizismus. Die beiden chinesischen Gelehrten lernten die christliche Lehre bei Matteo Ricci und halfen auch bei den Übersetzungen und Publikationen der christlichen Lehre. Besonders Xu half ihm bei dem zweiten Volumen von „Tianzhu Shiyi“. Riccis Buch wurde von I Su-gwang (李暉光, 1563-1628) in Korea eingeführt, danach bekehrten sich manche koreanischen Gelehrten durch das Buch zum Katholizismus ähnlich wie in China. Auf jeden Falls darf man die religionsgeschichtliche Bedeutung dieses Buchs in Ostasien nicht übersehen.

Damals erkannte Ricci die chinesische Kultur und die konfuzianische Weltanschauung als das höchste Niveau an. Die konfuzianische Ethik stehe der des Christentums in nichts nach. Dass der Glaube an einen persönlichen Gott dem Neokonfuzianismus fehlt, machte den neokonfuzianischen Gelehrten die Vorstellung des christlichen Gottes immer etwas schwierig. Schließlich fand Ricci eine Lösung in den alten konfuzianischen Klassikern, worin man relativ viele Spuren eines persönlichen Gottes finden kann. Daher glaubte er, dass das Christentum die wahre Religion sei und sogar den Konfuzianismus vollenden könne. Außerdem behauptete er, dass der „Shang-di“ in den konfuzianischen Klassikern gerade den christlichen Gott bezeichne. Er betont, dass das Gottesbild der alten Chinesen noch bedeutsamer sei für die Mission als der Begriff „li“ des Neu-Konfuzianismus. Er schreibt:

„Our Lord of Heaven (christlicher Gott) is the Sovereign on High (Shang-di) mentioned in the ancient (Chinese) canonical writings (as the following texts show): Quoting Confucius, the *Doctrine of the Mean* says: “The ceremonies of sacrifices to Heaven and Earth are meant for the service of the Sovereign on High.”¹³⁵

„(Therefore), having leafed through a great number of books, it is quite clear to me that the Sovereign on High and the Lord of Heaven are different only in name.“¹³⁶

¹³⁵ Matteo Ricci S.J. (übersetzt von D. Lancashire and P. Hu Juo-chen), „The True Meaning of The Lord of Heaven“ (Tian-zhu Shi-yi), S 123: „吾天主，乃古經書所稱上帝也，中庸引孔子曰，郊社之禮以事上帝也“

¹³⁶ Ebd., S 125: „歷觀古書，而知上帝與天主特異以名也.“

Diese Zitate belegen Riccis Meinung, dass der Shang-di des Konfuzianismus ebenso den Charakter eines persönlichen Gottes und sogar dieselben transzendenten Elemente enthalte wie der christliche Gott. Auf diese Weise wollte er darauf hinweisen, dass der christliche Gott überhaupt nicht so fremd für Chinesen und sogar mit dem traditionellen chinesischen Shang-di identisch sei. Im Gegensatz zu seiner Einstellung zum Konfuzianismus kritisierte er in seinem berühmten Buch den Buddhismus als eine Heterodoxie sehr scharf:

The Chinese scholar says: Is there nothing to be gained from venerating the image of the Buddha and reciting Buddhist scriptures?

The Western scholar says: Why stop at "There being nothing to be gained"? The fact is that activities such as these are of great harm to the orthodox Way. The more one indulges in this type of heterodox worship and veneration the more serious will be one's crime.¹³⁷

So betonte er weiter, dass das Christentum eine dem Konfuzianismus ähnliche Religion sei. Trotzdem vergaß er nicht, auf die Grenzen des Konfuzianismus hinzuweisen und die Universalität des Christentums zu betonen. Er schreibt weiter:

The Western scholar says: This doctrine about the Lord of Heaven is not the doctrine of one man, one household, or one state. All the great nations from the West to the East are versed in it and uphold it. That which has been taught by sages and worthies has been handed down, from the creation of heaven and earth, men and all things by the Lord of Heaven, to the present times through canonical writings and in such a manner as to leave no room for doubt.¹³⁸

Trotzdem war es schwierig, die Lehre des Christentums in die chinesische Geisteswelt aufzunehmen, weil ein persönlicher Gott als Schöpfer für die damaligen chinesischen Gelehrten sehr fremd war. Daher bemühte sich Ricci auch in seinem Buch, dieses Gottesbild als den persönlichen Schöpfer zu erklären. Dazu benutzte er die kosmologische Argumentation des Thomas von Aquin (1225-1274), der den christlichen Gott als den Ursprung und die erste Ursache darstellte. Der christliche Gott sei der Entwerfer

¹³⁷ Matteo Ricci S.J., „The True Meaning of The Lord of Heaven“, S 391: „中士曰：拜佛像，念其經，全無益乎？ / 西士曰：無益乎，大害正道。惟此異端，愈祭拜尊崇，罪愈重矣“

¹³⁸ Ebd., S 67: „西士曰：此天主教，非一人一家一國之道，自西徂東，諸大邦咸習守之，聖賢所傳，自天主 闢天地，降生民物至今，經傳授受無容疑也“

und das persönliche Absolute, das dieses Universum erhält. Daher gebe es, nach der allgemeinen christlichen Lehre, einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Schöpfer und den Kreaturen. Dieses Gottesbild übte große Einflüsse auf das chinesische Menschenbild aus. Allerdings wies Ricci auch darauf hin, dass der Mensch die Krone aller Schöpfung sei.¹³⁹ In diesem Punkt besteht ein deutlicher Gegensatz zwischen dem Christentum und dem Neo-Konfuzianismus, weil dem Menschen nach dem Neo-Konfuzianismus das himmlische Prinzip („*li*“) eingeboren sei und der Himmel, Mensch und alle Dinge im Universum schließlich eins seien hinsichtlich der *li-qi*-Theorie.

Für die neokonfuzianischen Gelehrten war es ebenfalls schwierig, die Lehre zu akzeptieren, dass jedweder Mensch eine unsterbliche Seele hat. Dass es sogar ein letztes Gericht Gottes nach dem Tode gibt, konnten sie überhaupt nicht verstehen, weil alle Dinge in der Welt (inklusive die menschlichen Wesen) nichts anderes als jeweils verschiedene Verdichtungen des *qi* nach der neokonfuzianischen Weltanschauung seien.¹⁴⁰ Ricci meinte auch, dass der Mensch und die Dinge in der Welt nicht gleich seien, wohingegen im Neo-Konfuzianismus alles Seiende in der Welt aus dem *taiji* (太極) entsteht.¹⁴¹ Bei der neokonfuzianischen Weltanschauung gibt es daher keinen ontologischen Unterschied zwischen dem Menschen und allen anderen Dingen. Im Christentum werden alle Dinge in der Welt vom persönlichen Gott nach seinem Willen und jedwedem Zweck geschaffen, daher soll man nicht glauben, dass der Mensch und alle Schöpfungen gleich seien. Besonders konzentrierte sich Ricci auf die Tatsache, dass nach der neokonfuzianischen Welterklärung der Mensch sogar göttlichen Status erreichen könne:

The Chinese scholar says: Now that I have heard your brilliant dispelled. But there are some people who say that man is an organic unity with all things in the world. What do you say to that?

The Western scholar says: To regard man as being the same as the Lord of Heaven is to esteem him too highly; but to regard man as being one with all things is to say that he is the same as clay and stone, in which case he is being abased.¹⁴²

¹³⁹ Matteo Ricci S.J., „The True Meaning of The Lord of Heaven“, S 69: „Man, then, transcends all other creatures since he is endowed with a spiritual soul within, and the ability to observe the principles of things without.“ („人則超拔萬類，內稟神靈，外觀物理“)

¹⁴⁰ Vgl. Kenji Shimada, „Die Neo-Konfuzianische Philosophie“, S 46-47.

¹⁴¹ „Taiji-Diagramm“ (太極圖說) von Zhou Dunyi. Vgl. Wing-Tsit Chan, „A Source Book in Chinese Philosophy“, (Princeton, Princeton Univ. Press, 1973), S 460-480; Kenji Shimada, „Die Neo-Konfuzianische Philosophie“, S 33-36.

¹⁴² Matteo Ricci S.J., „The True Meaning of The Lord of Heaven“, S 225: 中士曰: „聞明論, 先疑釋矣, 有謂人於天下之萬物階一, 如何?“ 西士曰: „以人爲同乎天主, 過尊也, 以人與物一, 謂人同乎土石, 過卑也“

Das in der Schrift „*Tianzhu Shiyi*“ dargestellte Menschenbild geht zurück auf Gott als den Schöpfer aller Dinge, inklusive des Menschen, als der einzigen Quelle aller Schöpfungen. Daher sei der Mensch nur eine der Kreaturen und seine Seele sei noch wichtiger als sein Körper. Seine Seele sei unsterblich und werde als ein Subjekt vor dem letzten Gericht beurteilt.

Aber die damaligen neokonfuzianischen Gelehrten glaubten, dass wenn das allgemeine Naturprinzip durch einen Schöpfergott ersetzt und der Mensch dadurch von diesem Prinzip getrennt würde, er dadurch eigensüchtig werde und seine eigene Verantwortung im Universum vergessen könne. Hierzu gehört, dass die Metaphysik des Neo-Konfuzianismus zur Unterstützung der konfuzianischen Ethik postuliert wurde.

Zum Schluss lassen sich die unterschiedlichen Weltanschauungen zwischen den Jesuitenmissionaren und den neokonfuzianischen Gelehrten hinsichtlich einiger wichtiger Begriffe mit folgender Tabelle verdeutlichen:

Tabelle 3: Unterschied zwischen den Jesuitenmissionaren und den neokonfuzianischen Begriffen

	Jesuitenmissionare	Neokonfuzianischen Gelehrte
Ren-jian (人間, Mensch)	Die überlegendste Fähigkeit des Menschen ist die Erkenntnis-kraft.	Der Mensch steht wesentlich im Zentrum der Ethik.
Shang-di (上帝, Gott)	Der persönliche Gott als Schöpfer	Es gibt überhaupt kein persönliches Gottesbild beim Neo-Konfuzianismus. Das Universum entstand aus sich selbst nur nach dem Prinzip, das als Tai-Chi bezeichnet wird.
De (德, Tugend)	Gehorsam gegenüber dem Befehl Gottes	Angeborene Fähigkeit des Menschen, das Gute zu erkennen, und es durch Selbstvervollkommung und Selbstbe-trachtung zu erreichen.
Ren (仁, Humanität)	Gott zu lieben und zu verehren	Kosmische Macht, die allem Leben zugrunde liegt.

2) Das Christentum am Ende des 19. Jahrhundert in China

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts wurde die Propaganda des Christentums in China von den protestantischen Missionaren angeführt. Manche protestantischen Missionare betätigten sich in Südchina und die meisten von ihnen waren Mitglieder der Missionsorganisationen für Ostasien, die die Ausbreitung des Christentums als globale und internationale „Erweckungsbewegung“ betreiben wollten.¹⁴³ Im Gegensatz zu den früheren Jesuiten waren die meisten protestantischen Missionare, die sich anfangs in China betätigten, nicht unbedingt gebildet und gelehrt, sondern viel eher enthusiastisch.¹⁴⁴ Hauptsächlich beschränkte sich ihre Tätigkeit auf Südchina mit Kanton und Hongkong als Außenhandelsstädte. Hong, der Anführer der Taiping-Bewegung, wurde in der Nähe von Kanton geboren. Und es ist klar, dass er viele Möglichkeiten hatte, die abendländischen Missionare in seiner Lebensumwelt zu treffen. Schließlich hatte er einen chinesischsprachigen Traktat namens „*Quanshi Liangyan*“ (勸世良言, Gute Worte zur Ermahnung der Welt) in die Hände bekommen. Tatsächlich konnte Hong mit diesem kleinen Buch die Lehre des Christentums begreifen und mit diesem Verständnis über die abendländische Religion konnte er seine eigene Lehre der neuen religiösen Bewegung, die der des Christentums ähnlich sein sollte, aufbauen.

Eigentlich stammte das Christentum, das Hong aufgenommen hatte, aus dem protestantischen Fundamentalismus, der sich in Westeuropa wie England, Schottland, Deutschland, Schweden und den Vereinigten Staaten von Amerika entfaltet hatte. Zwischen 1820 und 1840 gab es verschiedene Erweckungsbewegungen des christlichen Glaubens in diesen Staaten. Als eine Folge davon ergab sich auch der starke Wunsch nach Missionierung, besonders in Asien. Im späten 19. Jahrhundert waren wichtige Personen für die Taiping-Bewegung als protestantische Missionare in Südchina tätig. Hier sollen nur drei Missionare erwähnt werden. Dabei darf der Name Issachar J. Roberts (1802-1871) nicht vergessen werden. Er kam aus den U.S.A., betätigte sich in Hongkong und trug den typischen chinesischen Anzug. Ebenso bekannt ist, dass Hong sich von ihm über die christliche Lehre sogar einige Monate lang ausbilden ließ. Auch der schwedische Missionar Hamberg hat eine Rolle beim Taiping-Aufstand gespielt. Beim Aufstand unterstützte er Hong Renkan, der Neffe des Taiping-Anführers war und später

¹⁴³ Rudolf G. Wagner, „Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion“, (Berkeley, Univ. of California, 1982), S 11-12.

¹⁴⁴ Sie betonten Gebet und Gesang und waren sehr enthusiastisch. Später übernahm Hong diese Richtungen in die Riten der Taiping. Vgl. Rudolf G. Wagner, „Reenacting the Heavenly Vision“, S 16-17.

Ministerpräsident der Taiping *kanwang* (干王), wurde. Von ihm hörte er die Geschichte über den Taiping-Begründer Hong. Daraufhin verfasste er ein wichtiges Buch „*The Vision of Hung-Siu-Tshuen and Origin of the Kwang-si Insurrection*“ (Hongkong, 1854) zur Erforschung der Taiping-Bewegung. Gutzlaff, der aus Deutschland stammte und ein Mitglied von „*Edification meetings of revivalist circles in Berlin*“ war, hat das große Verdienst, dass er die Bibel ins Chinesische übersetzte. Diese chinesischsprachige Bibel wurde vom Taiping-Führer rezipiert. Unter dem Motto „*China can only be converted through chinese!*“ belehrte er die Chinesen. Auch organisierte er die „*Chinese Union*“ nach dem Muster der „Herrnhuter Brüdergemeine“. ¹⁴⁵ Später stießen viele Mitglieder dieser Organisation zu den Taiping-Truppen. In der Anfangszeit des Taiping-Aufstandes interessierten sich manche protestantischen Missionare für die Taiping-Bewegung. Im Verlauf der Zeit wurden sie sehr enttäuscht, weil sie viele nicht-christliche Elemente in der Taiping-Religion fanden. Sie glaubten, dass der Shang-di der Taiping-Religion ein anthropomorpher Gott sei und die Trinitätslehre nicht richtig verstanden werde.

Während die Taiping-Führer die christlichen Lehren positiv akzeptierten, hatten die meisten der chinesischen Völker eine starke Abneigung gegen das Christentum. Wenn Hong und andere Führer der Taiping-Bewegung die volksgläubigen Elemente nicht aufgenommen hätten, hätten sie große Schwierigkeit gehabt, die Unterstützung der Völker zu gewinnen. Trotzdem bleibt die antichristliche Tendenz unter der chinesischen Bevölkerung in dieser Zeit bestehen. ¹⁴⁶

3) Das Christentum am Ende des 19. Jahrhundert in Korea

Das in Korea im 19. Jahrhundert eingeführte Christentum war der Katholizismus, der von Ricci in konfuzianischer Terminologie und als die Gesamtheit der westlichen Wissenschaft und Zivilisation vorgestellt worden war. Zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert war die koreanische Gesellschaft vom Neokonfuzianismus beherrscht, der

¹⁴⁵ Rudolf G. Wagner, „Reenacting the Heavenly Vision“, S 13.

¹⁴⁶ Siehe die folgenden Bücher, um den Zusammenhang zwischen dem Christentum und den chinesischen Völkern zu verstehen. Vgl. E. P. Boardman, „Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion 1851-1864“, (Madison, Univ. of Wisconsin Press, 1952); Ssu-yü Teng & J.K. Fairbank, „China's Response to the West“, (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1954); Paul A. Cohe, „China and Christianity“, (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1963); Li Shi-yue (李時岳) (übersetzt von I Eun-ja), „*Geundae junggugui bangidoggyoungdong*“ (Die antichristliche Bewegung in der modernen Zeit Chinas), (Seoul, Golyeowon, 1992).

dort tatsächlich noch stärker präsent war als in China. Aufgrund der engen Beziehungen zwischen China und Korea konnten die neokonfuzianischen Gebildeten in Korea damals schon das Christentum durch die in Chinesisch verfassten Bücher kennenlernen. Auf diese Weise wurde das Christentum anfangs als eine bestehende Wissenschaft und moralische Lehre gegenüber dem Konfuzianismus wahrgenommen, aber nicht als Religion.

Zu Beginn der Einführung wurde das Christentum meistens von Gelehrten rezipiert, die der politischen Zentralgewalt distanziert gegenüberstanden. Im späten 19. Jahrhundert konnten manche koreanischen Gelehrten jährlich durch die ausgewählten Botschafter, die regelmäßig Beijing besuchten, die Informationen und die Schriften über die abendländische Zivilisation erreichen. Auf diese Weise konnten sie auch das berühmte Buch Riccis erwerben, das dadurch auch für die koreanische Geisteswelt sehr wichtig wurde, um zu einem Verständnis über das Christentum zu gelangen.

Von I Ik (李瀼; 1681-1763) wurde das Verständnis des Christentums noch mehr vertieft. Er lehnte die mystischen Elemente in den christlichen Lehren ab, trotzdem erkannte er die ethische Lehre als der des Neokonfuzianismus ähnlich an.¹⁴⁷ Später teilten sich die Schüler von Yi Ik in zwei Gruppen. Zunächst opponierte eine Gruppe, die Sin Hu-dam (慎後聃; 1702-1761) und An Jeong-bok (安鼎福; 1712-1791) vertraten, sehr stark gegen das Christentum. Die andere erkannte den Wert des Christentums in der koreanischen Gesellschaft an. Zu dieser Gruppe gehörten I Byeok (李穰; 1754-1786), Gwon Cheol-sin (權哲身; 1736-1801), I Seung-hun (李承薰; 1756-1801), I Ga-hwan (李家煥; 1742-1801) und Jeong Yak-yong (丁若鏞; 1762-1836). Zu dieser Zeit vertiefte sich das Verständnis des Christentums noch mehr, so dass es sogar von Seiten einiger zu konfessionellen Wechsels kam.

Hier wird das Verständnis des Christentums in Korea mit einigen Zitaten dargestellt. I Byeok schreibt in seinem Buch „*Cheonju gonggyeongga*“ (天主恭敬歌, Gedicht für Verehrung des himmlischen Herrn):

„Mein Körper wird verschwinden, trotzdem bleibt meine Seele ewig. Wenn man die menschliche Ethik, die Verehrung des himmlischen Herrn und die unsterbliche Seele nicht kennen würde, wäre man nur unempfindlich in der Lebenszeit und würde nach dem Tode zur Hölle fahren. Wer eine Sünde begeht und sich fürchtet, darf überhaupt nicht fra-

¹⁴⁷ Jang-tae Geum u. Dong-sik Yu, „*Hangug jonggyo sasangsa*“ (Geschichte der koreanischen religiösen Ideen): Vol. II, S 143.

gen, ob es den himmlischen Herrn gibt. Es gibt keine Kinder ohne Vater und auch keinen schattigen Platz ohne Sonne.“¹⁴⁸

Durch dieses Zitat kann man feststellen: Die koreanischen Konfuzianer waren von der christlichen Lehre über die unsterbliche Seele und den persönlichen Gott tief beeindruckt. Oder aus „*Seonggyo yoji*“ (聖教要旨, Die Hauptthese der heiligen Lehren): „Der himmlische Herr formte den Menschen aus Erde vom Ackerboden. Er gab ihm auch eine Seele.“¹⁴⁹

Dagegen lehnten die koreanischen Konfuzianer diese christlichen Lehren ab, weil sie glaubten, dass es überhaupt keinen persönlichen Gott im Universum gibt. Nach dem Neo-Konfuzianismus wohnt das himmlische Prinzip (*tian-li*), das keinen persönlichen Charakter hat, den Menschen und allen Dingen inne, daher seien Menschen und alle Dinge wesentlich gleich. Die Konfuzianer nahmen dieses Prinzip von Zhongyong auf: „What Heaven (天, Tian, Nature) imparts to man is called human nature. To follow our nature is called the Way (道, Tao). Cultivating the Way is called education“¹⁵⁰

Außerdem hatte die Lehren vom letzten Gericht Schwierigkeit, von den Konfuzianern akzeptiert zu werden, weil sie glaubten, dass diese christlichen Lehren die Aboluthheit des himmlischen Herrn noch verstärkt, und ein solcher Glaube schließlich das neokonfuzianische Wertesystem vernichte. Anhand von Yun Ji-Chung und Gwon Sang-Yeon sollte sich erweisen, dass ihre Sorge keine Übertreibung war: Yun und Gwon gehörten zur yangban-Klasse. Nachdem beide sich zum Katholizismus bekehrten, schafften sie den Ahnenkult ab und verbrannten die Totentafeln im Jahre 1791. Aufgrund dessen kam es zu massiven Zwisten innerhalb der koreanischen Gesellschaft, weil die Oberschicht diese Affäre als starken Affront gegen die Staatsideologie verstand.

Aus verschiedenen Gründen hielt die koreanische Oberschicht den Katholizismus tatsächlich für eine Anti-Regierungsorganisation. Zunächst bildeten die Anhänger des Katholizismus eine illegale Geheimorganisation. Sie lasen begierig die christlichen Bücher, die von der Regierung streng verboten waren. Außerdem war die christliche Terminologie, wie Pater, Priester, Pate, u.s.w., für die damalige Oberschicht so fremd,

¹⁴⁸ In „*Cheonju gonggyeongga*“. Vgl. I Seong-bae, „*Yugyowa geuliseudogyo*“ (Konfuzianismus und Christentum), (Waegwan, Benedict Press, 1979), Vgl, S 55-56.

¹⁴⁹ In „*Seonggyo yoji*“ (聖教要旨): „遂辯和土, 捋爲靈矣“. Vgl. Gen. 2,7. und I Seong-bae, „*Yugyowa geuliseudogyo*“, S 62.

¹⁵⁰ „*Zhongyong*“: „天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教“ in Wing-Tsit Chan „A Source Book in Chinese Philosophy“ (Princeton, Princeton Univ. Press, 1963), S 98.

dass sie glaubten, dass die Christen die Regierung stürzen wollten. Dass sie den Ahnenkult ablehnten und fremde Rituale, wie Messe und Taufakt, abhielten, verursachte eine starke Verfolgung. In der Joseon-Dynastie unterlagen alle Organisationen (inklusive der religiösen Organisationen) ständiger Kontrolle durch die Regierung, die den Neokonfuzianismus als Staatsideologie eingeführt hatte. Unter der Führung des Neokonfuzianismus hatte die Regierung eine Ermächtigung, alle Organisationen zu kontrollieren. Daher konnte die koreanische Oberschicht keinen Versuch tolerieren, der eine andere Macht außer der inländischen Regierung anerkennen wollte. Aber andere Religionen, die das Herrschaftsrecht der Regierung akzeptierten, waren zugelassen. Aus dieser Perspektive kann man die Verfolgung des Christentums und der Donghag-Bewegung in Korea verstehen, weil beide Religionen schon eigene unabhängige Organisationen ausgebildet hatten und den himmlischen Herrn, als übernatürliches Wesen oberhalb der königlichen Oberhoheit, verehrten. Daher kann der Konflikt zwischen dem koreanischen Katholizismus und der konfuzianischen Regierung im 18-19. Jahrhundert als schmerzhafter Prozess sozialer Veränderung, in dem sich die moderne Bürgerschaft zu entwickeln begann, betrachtet werden.

Das Christentum hat in der koreanischen Gesellschaft schließlich eine Rolle gespielt, die den damaligen Leuten eine religiöse Bindung geben und die Idee der Gleichberechtigung des Menschen verbreiten konnte. Man kann sagen, dass diese christliche Idee alle neuen religiösen Bewegungen (einschließlich der Donghag-Bewegung) stimulierte.¹⁵¹

¹⁵¹ Jang-tae Geum, „*Cheonjugyoui jeonlaewa seogusasangui suyong*“ (Die Einführung des Katholizismus und die Aufnahme der abendländischen Ideen), in: *Han-gug-cheol-hag-yeon-gu Vol. 2* (Studien der koreanischen Philosophie: Vol. II), (Seoul, Dongmyeongsa, 1978), S 194.

1.2.3. Volksglaube

Obwohl die beiden Gründer neokonfuzianische Gelehrten waren, enthalten die beiden Religionen auch Elemente des Volksglaubens. Dadurch fiel es den einfachen Menschen leichter, den neuen Glauben zu akzeptieren.

In der Anfangszeit lehnte die Taiping-Religion den Aberglauben und die Abgötterei streng ab und tatsächlich waren die ersten religiösen Aktionen von Hong und seinen Helfern die ikonoklastischen Aktionen: Sie hatten die Totentafel von Konfuzius in der Privatschule weggenommen und zerstörten auch das Idol namens „*Ganwangye*“ (甘王爺) in Xianzhou (象州) der Guangxi-Provinz.¹⁵² Ironischerweise nahm die Taiping-Religion in der Spätzeit immer mehr volksgläubige Elemente auf, besonders Yang förderte diese Entwicklung, indem er behauptete, im Zustand der Trance sei er Gott. Begünstigt wurde diese Entwicklung durch die Tatsache, dass anfangs die Mehrzahl der Mitglieder Hakka-Bauern waren. Erstens stammten die Taiping-Mitglieder aus der Hakka-Familie und auch sie hatten relativ wenige Chance, neokonfuzianische Ausbildung zu haben, deswegen war der Widerstand der Bewohner gegen die anti-konfuzianischen Aktionen von Hong und Feng nicht so stark. Im Gegensatz zu der Bendi-Gruppe benutzte die Hakka-Gruppe ihren eigenen Dialekt und bewahrte auch die eigene Tradition; deswegen hatten die beiden Gruppen Schwierigkeiten, miteinander zu kommunizieren. Außerdem war die Trance in Xunzhoufu (潯州府) in der Guangxi-Provinz, wo die Taiping-Bewegung gegründet wurde, eine traditionelle religiöse Erscheinung.¹⁵³ Auch Yang und Xiao übernahmen diese Tradition, um ihre Macht in der Taiping-Organisation zu sichern. Als die beiden wichtigen Führer abwesend waren¹⁵⁴, versuchten sie ihrer Position dadurch zu stärken, dass Yang behauptete, er sei im Zustand der Trance Gott, und Xiao, er sei Jesus.

Außerdem war die Guangxi-Provinz Gebirgsgegend, deswegen war dieses Gebiet von der Außenwelt isoliert und der konfuzianische Einfluss nicht so stark im Vergleich mit den anderen Gebieten Chinas. Hier gab es kaum Ahnentempel, in denen die Totentafel von Konfuzius aufgestellt war. Die Bewohner dieses Gebietes waren meistens Köhler und Bergleute. Infolge anhaltender Trockenheit und sich ausbreitender Seu-

¹⁵² Vgl. Theodore Hamberg, „Visions of Hung-siu-tshuen and Origin of the Kwang-si Insurrection“, (Hongkong, Printed at the China Mail Office, 1854), S 36-40.

¹⁵³ Xia Chun-Tao 夏春濤, „*Taipingtianguo zongjiao*“ (太平天國宗教, Die Religion der Taiping-tianguo), (Nanjing, Nanjinger Univ. Press, 1992), S 30.

¹⁵⁴ Damals war Hong nach Kanton verreist und Feng wurde verhaftet. Vgl. den Abschnitt „2.1.6. Yang und Tianfu Xiafan“ in dieser Arbeit.

chen suchten viele Menschen Heil und Rettung in der neuen Religion. Hong verkündete: „Wer den Shang-di herzlich verehrt, der kann jedem Unheil entkommen! aber wer den Shang-di nicht verehrt, der wird von der Giftschlange und dem Tiger zerfressen!“¹⁵⁵ Die Bevölkerung hielt den Shang-di, den Hong und Feng predigten, nicht für einen monotheistischen Gott, sondern nur für den Mächtigsten unter den Göttern, weil Hong und Feng nach der Zerstörung der „Ganwang“-Figur von dem Gott nicht bestraft wurden. Daher glaubten die Bewohner des Gebietes, der neue Gott sei stärker als der ihre.¹⁵⁶ Dies zeigt, dass sie das christliche Gottesbild nicht verstanden, sondern es mit den eigenen religiösen Vorstellungen zu verbinden suchten.

In der Joseon-Zeit hatte die koreanische Oberschicht den Volksglauben streng unterdrückt, um die bestehende konfuzianische Gesellschaftsordnung zu bewahren. Nach dem Konfuzianismus war der Volksglaube schädlich für die Gesellschaft, weil er die Menschen verleite und die Völker betrüge, daher müsse die Gesellschaft auf dem konfuzianischen Wertesystem beruhen. Volksglaube und Buddhismus wurden abgelehnt. Trotz dieser Maßnahme war der Volksglaube in der Lebenswelt der koreanischen Völker noch lebendig, denn die koreanische Bevölkerung war mit dem Konfuzianismus nicht zufrieden. Tatsächlich enthielt der damalige dogmatische Konfuzianismus als Staatsideologie für die einfachen Menschen wenig Anziehendes. Daher lebte der Volksglaube, wie z. B. der Schamanismus, im Volke weiter.¹⁵⁷ Obwohl der Schamanismus damals öffentlich streng verboten war, gab es sogar eine staatliche Organisation namens „*Hwalinwon*“ (活人院, Heilungsamt für die Menschen), in der die Schamanen Krankenheilung vornehmen durften.¹⁵⁸ Außerdem führten die Schamanen das Gebetsfest um Regen¹⁵⁹ durch.

Im 19. Jahrhundert breitete sich im Volke die Lehre „*pungsu*“ (風水, wörtlich „Wind und Wolken“, chinesisch *Feng-shui*)¹⁶⁰ aus. Auch prophetische Bücher waren

¹⁵⁵ Xia Chun-Tao, „*Taipingtianguo zongjiao*“, S 36.

¹⁵⁶ Seong-chan Gim, „*Taepyeongcheonguk Baesangje Jipdanui Seonggyeoge Daehan Sahoesa-jeok Ihaeui Iljeonmang*“ (Eine sozialgeschichtliche Untersuchung über den Charakter der Taiping-Gesellschaft), *Dong-yangsa-hag-yeon-gu* Nr. 15, S 171.

¹⁵⁷ Dong-sik Yu, „*Hangug mugyoui yeogsawa gujo*“ (Die Geschichte und die Struktur des koreanischen Schamanismus), (Seoul, Univ. Press of Yeonse, 1975), S 165-166. Vgl. Seon-myeong Hwang, „*joseonjo jonggyosahoesa yeongu*“ (Eine Studie über die religiösen Ideen in der Choson-Zeit), (Seoul, Il-ji-sa, 1985), S 283.

¹⁵⁸ Neunghwa I, „*Joseon Musoggo*“ (Studie über den Schamanismus in der Joseon-Zeit), (Seoul, Minsogwon, 1985), S 15-17.

¹⁵⁹ Dong-sik Yu, „*Hangug mugyoui yeogsawa gujo*“, S 177-179.

¹⁶⁰ Eine ostasiatische auf die *yin-yang*-Theorie beruhende Lehre, nach der die Lage des Hauses und der Ahnengräber für das Wohl der Familie eine Rolle spielt.

im Umlauf, besonders populär war das Buch „*Jeonggamlog*“ (鄭鑑錄), das neben der *pungsu*-Lehre auch eine Prophezeiung über eine neue Dynastie enthielt. Dies gab den Menschen Hoffnung auf eine neue Welt. Auch der Donghag-Gründer wurde von diesem Buch beeinflusst.

Choe hielt die Natur einschließlich fruchtbaren Bodens -im Sinne des Volksglaubens- für einen lebendigen Organismus, die Natur und die Menschen, so glaubte er, stünden in ständiger Wechselwirkung. Als Beleg sei zitiert:

„Ein einflussreicher Mensch stammt aus spirituellem Boden, daher nennt er sich einen gütigen und intelligenten Gelehrten.“¹⁶¹ „Ein einflussreicher Mensch stammt aus spirituellem Boden, deswegen muss man an günstiger Stelle wohnen. Die berühmten Berge müssen das gute *qi* haben.“¹⁶²

Durch diese Zitate können wir sehen, dass das Gedankengut Suuns Elemente enthält, die aus dem Glauben des Volkes stammen. Den von Suun übernommenen Volksglauben kann man als eine organische Weltanschauung charakterisieren: Der Mensch und die Welt stehen miteinander in Wechselwirkungen. Die soz. dritte Macht sind die übernatürlichen Wesen, die in die menschliche Lebenswelt eingreifen. Daher versuchen die Menschen, mit deren Hilfe das Glück in der Welt zu gewinnen. In den Gebeten und gottesdienstlichen Handlungen der Donghag-Bewegung sind die Elemente des Volksglaubens enthalten.¹⁶³

¹⁶¹ „Yongdamga“ in: YDYS

¹⁶² „Mongjungnosomundabga“ in: YDYS.

¹⁶³ Auch heilte Suun Kranke durch die Mittel des damaligen Volksglaubens, z.B. zeichnete er das sog. Bogenamulett auf Papier, verbrannte es und ließ die Menschen die Asche einnehmen. Außerdem sei auf die fünf Anweisungen, und Simgo u.s.w. verwiesen. Nährers s. S. 165-166.

II. Taiping Tianguo (1850-1864): Das Himmelreich des großen Friedens

a. Zu den geschichtlichen Materialien

14 Jahre lang (1850-1864) beherrschte die Taiping-Bewegung Südchina: in dieser Zeit publizierte die Taiping-Regierung mehrere offizielle Dokumente über Verwaltung, Wirtschaft, Ökonomie, Militär, Religion u.s.w. Außerdem verfasste Hong Xiuquan, der Gründer der Taiping-Bewegung, offizielle Texte, um seine neue Lehre zu verkünden. Die Texte lauten „*Yuandao jiushige*“ (原道救世歌, Ode vom Tao zur Rettung der Welt) und „*Yuandao xingshixun*“ (原道醒世訓, Über das Tao zur Erweckung der Welt), die er zwischen 1844 und 1846 verfasste. Nachdem er die Bibel bei dem amerikanischen protestantischen Missionar Issachar J. Roberts in Guangzhou (Kanton) gelesen hatte, verfasste er „*Yuandao jiaoshixun*“ (原道覺世訓, Über das Tao zur Aufweckung der Welt) (1847).¹⁶⁴

In diesen Texten verkündete Hong: Die menschlichen Gesellschaften sind wegen ihrer egoistischen Herzen schrecklich geworden, die Menschen folgen nicht mehr dem Willen des himmlischen Herrn (des Shang-di, 上帝), deswegen soll man die neue Lehre, nämlich die Lehre von „*Baishangdihui*“ (拜上帝會, Die Gesellschaft der Gottesanbeter) aufnehmen, um sich aus der bösen Welt zu retten. Diese Texte wurden alle als Lieder verfasst, weil Hong dadurch die neue Lehre auch den ungebildeten Leuten einschließlich der Kinder verkünden wollte. Sie waren Produkte seiner religiösen Erleuchtung, daher kann man in diesen Texten keine politische Absicht finden, die mandschurische Regierung zu stürzen und eine neue Dynastie zu gründen. Denn Hong verkündete nur, man solle dem Willen und dem Mandat des himmlischen Vaters zur Rettung in dieser Welt folgen. Diese Texte sind auch die wichtigen Dokumente, in denen man die religiösen Ideen Hongs in der ersten Zeit der Taiping-Bewegung (*Baishangdihui*) erkennen kann. Die sozial-ökonomische Idee der Taiping-Bewegung, die in den beiden Dokumenten enthalten ist, lautet „*Tianchao tianmu zhidu*“¹⁶⁵ (天朝田畝制度, die Bodenre-

¹⁶⁴ Diese Lieder werden auch manchmal „*drei yuan*“ (三原) genannt.

¹⁶⁵ Siehe Hans Ulrich Vogel, „Lokale Administration und Bodenpolitik der Himmlischen Dynastie der großen Friedens“, (Hamburg, Moag 1981).

gelung der himmlischen Dynastie) und „*Zizheng xinbian*“¹⁶⁶ (資政新編, Ein neuer Traktat zur Hilfe der Regierung, 1859).

Aber diese offiziellen Dokumente der Taiping-Bewegung gingen fast alle verloren, nachdem die Taiping-Bewegung von den Truppen der konfuzianischen Gebildeten¹⁶⁷, und von den ausländischen Soldaten niedergeschlagen worden war. Die mandschurische Regierung und Zeng Guo-fan, der Führer der Hunan-Armee (*xiangjun*, 湘軍), hatten das Prinzip, weder die Anführer noch Angehörige der ursprünglichen Gefolgschaft am Leben zu lassen.¹⁶⁸ Nach der Ausrottung der Taiping-Bewegung waren auch die offiziellen Dokumente verschwunden.¹⁶⁹ Trotzdem sind einige Texte und Dokumente, die die überlebenden Taiping-Anhänger behielten, erhalten geblieben. Die fragmentarischen Dokumente wurden von vielen Wissenschaftlern im 20. Jahrhundert gesammelt und herausgegeben.¹⁷⁰ Diese Dokumente enthalten ausführliche Informationen über die Ideen, die Rituale, die Organisation, das Verwaltungssystem u.s.w. der Taiping-Bewegung, und sind daher wichtige Materialien zur Erforschung der Taiping-Bewegung. Außerdem blieb das Geständnis des Taiping-Generals Li als wichtiges Dokument erhalten.¹⁷¹

Die europäischen Erforscher der Taiping-Bewegung haben sich bei Michael Franz und Chung-li Chang zu bedanken: Sie haben die umfangreichen, noch existierenden Materialien der Taiping-Bewegung in mühevoller Arbeit ins Englische übersetzt.

¹⁶⁶ Dieser Traktat wurde von Hong Rengan verfasst. Er ist ein Cousin von Hong Xiuquan und wurde später vom himmlischen König (Hong Xiuquan) zum Regierungschef des himmlischen Reichs ernannt. Nach seiner Ernennung zum *kanwang* veröffentlichte er diesen Traktat. Darin schlug er dem himmlischen König Modernisierungsmaßnahmen vor, z.B. den Bau von Eisenbahnen und Dampfschiffen, die Errichtung von Banken, Bergwerken und Krankenhäusern, die Einführung eines staatlichen Postwesens und die Gründung von Versicherungen und Zeitungen. Vgl. Peter J. Opitz, „Die Taiping Bewegung“ in: „Chinas große Wandlung“, Hrsg. von Opitz, Peter J., (München, C.H.Beck, 1972), S 48-49; Franz Michael, „Die Taiping Rebellion“, in „Vom Konfuzianismus zum Kommunismus: von der Taiping Rebellion bis zu Mao Tse-tung“, Hrsg. von Peter J. Opitz, (München, List, 1969), S 53-58; Jonathan Spence, „God’s Chinese Son“, (London, Flamingo, 1997), S 274-275.

¹⁶⁷ Sie wollten die vorhandene konfuzianische chinesische Tradition gegen die westliche Taiping-Ideologie bewahren, und der Vertreter davon war Zeng Guo-fan.

¹⁶⁸ Franz Michael, „Die Taiping Rebellion“, S 60.

¹⁶⁹ Wang Qing-cheng 王慶成, „*Taiping Tianguode wenxianhe lishi*“ (太平天國的文獻和歷史, Die Dokumente und die Geschichte der Taiping-Bewegung), (Beijing, *Shehuikexuewenxianchubanshe* 社會科學文獻出版社, 1993), S 486.

¹⁷⁰ Die sind den folgende: 1) Nanjing taipingtianguo lishibowuguan (南京太平天國歷史博物館, Nanjinger historisches Museum von Taipingtianguo) (Hrsg.), „*Taipingtianguo shiliao congbianjianji*“ (太平天國史料叢編簡輯) Vol. 1-6, (Beijing, 1962. 2) Beijing daxue wenke yanjiusuo (北京大學文科研究所, Geistwissenschaftliches Institut von der Universität Beijing) (Hrsg.), „*Taipingtianguo shilao*“ (太平天國史料) 3) Zhongguoshixuehui (中國史學會) (Hrsg.), „Taipingtianguo“ (太平天國)

¹⁷¹ Dieses Geständnis von Li ist ins Englische übersetzt worden: Charles Anthony Curwen, „Taiping Rebel: The Deposition of Li Hsui-chéng“, (London. Cambridge Univ. Press, 1977)

Sie enthalten die Geschichte der Taiping-Bewegung, die Texte der Gründer und die offiziellen Dokumente der Taiping-Bewegung. Die Geschichte der Taiping-Bewegung im Vol. I wurde von Michael Franz selbst verfasst.¹⁷² Der schwedische Missionar Theodore Hamberg verfasste darüber hinaus ein Buch „*Visions of Hung-siu-tshuen and Origin of the Kwang-si Insurrection*“¹⁷³ Bei dem Aufstand hielt sich Hamberg als ein protestantischer Missionar in Hongkong auf, damals blieb Hong Rengan, der Verwandte des Taiping-Gründers, bei ihm. Hong Rengan war einer der ersten Mitglieder der Gesellschaft zur Verehrung Gottes, aber weil er noch zu jung war, durfte er an dem Taiping-Aufstand nicht teilnehmen, stattdessen sollte er in Hongkong seine Zuflucht nehmen. Nachdem Hamberg von Hong Rengan über die Gesellschaft der Gottesanbeter „*Bai-shangdihui*“ und den Gründer informiert worden war, verfasste er dieses Buch. In diesem Buch werden die Visionen des Gründers und die Umstände in der ersten Zeit der Taiping-Bewegung ausführlich beschrieben. Aber es kann nicht übersehen werden, dass dieses Dokument aufgrund der Berichte einer dritten Person verfasst ist. Daher sind Glaubwürdigkeit und Exaktheit umstritten. Erwähnt werden muss auch der Engländer A. F. Lindley, der ein Buch über die Taiping-Bewegung schrieb und an der Rebellion selbst teilnahm. Nach der Niederlage der Taiping-Truppen verfasste er zwei Werke¹⁷⁴ über die Geschichte der Taiping-Bewegung. Außerdem können die Werke von Lindsay Brine¹⁷⁵ und Thomas Taylor Meadows¹⁷⁶ als wichtige Dokumente betrachtet werden. Die oben erwähnten Literaturen wurden hier als wichtige Quelle benutzt.

¹⁷² Franz Michael, „The Taiping Rebellion Vol. 1, II & III“, (Seattle, Univ. of Washington Press, 1966).

¹⁷³ Theodore Hamberg, „Visions of Hung-siu-tshuen and Origin of the Kwang-si Insurrection“, (Hongkong, Printed at the China Mail Office, 1854).

¹⁷⁴ Lindley, „Ti-ping Tien-Kwoh: The History of the Ti-ping Revolution“ Vol. I u. II, (London, 1866).

¹⁷⁵ Lindsay Brine, „The Taeping Rebellion in China“, (London, John Murray, 1862).

¹⁷⁶ Thomas Taylor Meadows, „The Chinese and Their Rebellion, Viewed in Connection with Their National Philosophy, Ethics, Legislation and Administration“, (London, 1856).

Exkurs: „Quanshi Liangyan“ (Gute Worte zur Ermahnung der Welt, 勸世良言)

Dieses chinesischsprachige Buch ist einer der wichtigsten Quellen für die Entstehung der Taiping-Religion. Verfasser des Buches ist ein Chinese namens Liang A-fa (梁亞發)¹⁷⁷, der von einem protestantischen englischen Missionar Robert Morrison¹⁷⁸ zum Christentum bekehrt worden war.¹⁷⁹ Hong hatte es bereits kurz nach seinem Erscheinen im Jahre 1832 zusammen mit seinen Freunden gelesen, sich intensiv mit der für ihn neuen Lehre beschäftigt und daraus eine eigene religiöse Anschauung entwickelt. Diese bestand also bereits, als er im Jahre 1847 einen Monat lang in Kanton Bibel-Unterricht zur Taufe bei dem amerikanischen Missionar „Issachar J. Roberts“¹⁸⁰ bekam.

Das Buch enthält Inhaltsübersichten¹⁸¹ aus dem AT und dem NT, vor allem die Genesis, Psalmen, Prediger Salomo, Jesaja, Jeremia, Matthäus, Johannes, Apostelgeschichte, Römer, und Offenbarung.¹⁸² Liang fügte eigene Erläuterungen hinzu, wobei er chinesische Umgangssprache „*paihuawen*“ (白話文) benutzte. In diesem Buch wurde Jehova noch stärker hervorgehoben als Jesus, besonders wurde vor allem Allwissenheit und Allmacht des einzigen Gottes betont. Außerdem wurden der Vorwurf gegen Sünde und Idolatrie und der deutliche Kontrast zwischen der Erlösung und dem Zerfall als wichtiges Thema erwähnt. Liang erläuterte diese fremden Begriffe mit der vorhandenen chinesischen Tradition und der Sittlichkeit. Liang behauptete, dass der höchste chinesische Gott „Shang-di“, der seit alters im religiösen Volksglauben verwurzelt war, und auch von den alten chinesischen Klassikern so genannt wurde, mit dem christlichen Gott identisch sei. Nach dem „*Quanshi Liangyan*“ schuf der Shang-di den Himmel, die Erde, alle Dinge und Menschen, und beherrscht sie. Er hat keine Gestalt, keinen Anfang und keine Ende. Er war und ist, der er sein wird. Der wahre Gott ist für immer „*Shenti-*

¹⁷⁷ Shu Sheng 成笙 „*Hong Xiuquan yu Quanshi Liangyan*“ (洪秀全與勸世良言, Hong Xiuquan und Quanshi Liangyan), in: „*Taiping-tianguoshi-lunwenxuan*“ (太平天國史論文選 下, Die gesamten Abhandlungen über die Geschichte der Taiping Tianguo: Vol. 2), (Beijing, 1981), S. 941.

¹⁷⁸ Er war ein Mitglied der sog. „*London Missionary Society*“ und kam 1807 nach Kanton von New York im Jahre 1807. Liang war der zweite Mann der Bekehrten in China, die Morrison zu Christus bekehrte. In Kanton bemühte er sich um die Übersetzung der Bibel. Vgl. Jin-gyu Choe, „*sangjegyoui gusegwane gwanhan yeongu*“ (Studie über die Soteriologie der Shang-di-Religion), (Seoul, Diss, an der Korea Univ. 1992), S 39-40.

¹⁷⁹ Jonathan Spence, „*God’s Chinese Son*“, (London, Flamingo, 1997), S 17.

¹⁸⁰ Hamberg, Theodore, „*Visions of Hung-siu-tshuen and Origin of the Kwang-si Insurrection*“, S 31.

¹⁸¹ Siehe darüber die Texte von Hamberg. Ebd., S 17-19.

¹⁸² Seong-chan Gim, „*Tae-pyeongcheon-gug-gwa yeomgun*“ (Taiping-Bewegung und Nian-Truppen) in „*Gangjwa junggug-sa*“ (Lehrbuch der chinesischen Geschichte), (Seoul, Jisigsa-neobsa, 1998), S 84.

an *Shang-di*“¹⁸³ (神天上帝). Abgesehen von diesem wahren Gott seien die anderen Götter, die in Taoismus und Buddhismus verehrt werden, nur Abgötter und Dämonen.

Dieser Versuch Liangs, die traditionellen Begriffe zu benutzen, um die christliche Lehre zu erläutern, war zwar erfolgreich, aber die Gegenwirkung kann nicht übersehen werden. Bei der Übertragung des christlichen Gottes benutzte Liang das vorhandene chinesische Wort „Shang-di“. Der Shang-di (od. Di), der als das höchste Wesen die Menschen auf Erden segnet und schützt, war „der Gott in der Höhe“ in der Zeit der Shang-Dynastie (商, ca. 1766-1123 v. Chr.)¹⁸⁴, und damals wurde dieser Shang-di als ein persönlicher Gott verstanden. Später wurde dieser Begriff von den neokonfuzianischen Gebildeten als das Absolute immer weiter abstrahiert. Aber der Charakter des Shang-di im „*Quanshi Liangyan*“ war noch inniger mit dem Begriff des alten China als dem des Neo-Konfuzianismus verbunden. Während der Gott im Katholizismus sich als „*Tianzhu*“ (天主) bezeichnete, übersetzte Gutzlaff¹⁸⁵ ihn als Shang-di¹⁸⁶, also mit einem bereits vorhandenen Namen, der den damaligen chinesischen Gebildeten so vertraut war. Durch dieses Übersetzungswort konnten die Gebildeten relativ ohne Schwierigkeiten den christlichen Gott erkennen, aber gleichzeitig hinderte ihr vorhandenes Gottesbild „Shang-di“¹⁸⁷ ein richtiges Verständnis für den christlichen Gott, und Hong hatte dasselbe Problem.

¹⁸³ Vgl. „*Quanshi Liangyan*“ S. 37-38

¹⁸⁴ Julia Ching u. Hans Küng, „Christentum und Chinesische Religion“, (München, Piper, 1988), S 30.

¹⁸⁵ Er war Deutscher und Mitglied der sog. „*Edification meetings of revivalist circles in Berlin*“. Er übersetzte die Bibel ins Chinesische, und die Taiping wählten diese chinesische Bibel aus. Er glaubte, dass man die sog. ethnischen Christen trainieren müsse, um die Chinesen zu evangelisieren. Vgl. Rudolp G. Wagner, „*Reenacting the Heavenly Vision*“, (Berkeley, 1982), S 13.

¹⁸⁶ Xia Chun-Tao, „*Taipingtianguo zongjiao*“, S 42.

¹⁸⁷ Der Glaube an Shang-di enthielt ein starkes polytheistisches Element. Der Shang-di bezeichnet eigentlich den sog. Höchsten der Götter in der chinesischen Tradition.

b. Zur Forschungstendenz¹⁸⁸

1. Die Erforschungen im 19. Jahrhundert

In den offiziellen Dokumenten der mandschurischen Regierung wurde berichtet, dass die Taiping-Bewegung nur eine von den westlichen Ideen und der westlichen Religion beeinflusste Rebellion der Banditen Südchinas (besonders in Guangdong und in Guangxi) sei¹⁸⁹. Die chinesischen Forscher im 19. Jahrhundert haben auch die Taiping-Bewegung mit demselben Standpunkt wie die Regierung behandelt. Besonders behauptete Zeng in der „Proklamation“¹⁹⁰, die er beim Feldzug gegen die sog. Taiping-Banditen verkündete, dass die Taiping-Rebellion „nicht nur eine Tragödie für die Qing-Dynastie, sondern eine große Tragödie für die ganze erhabene Lehre sei, über die in der anderen Welt Konfuzius und Menzius bittere Tränen weinten. Welcher Gebildete könne da, die Hände in den Ärmeln ruhend, sitzen bleiben, ohne etwas dagegen zu tun.“¹⁹¹ Das war die genaue Meinung der damaligen konfuzianischen Gebildeten, die gegen die Taiping-Bewegung waren, und auch die meisten Historiker im 19. Jahrhundert unterstützten diesen Standpunkt.

Dagegen konnten die europäischen Beobachter einen objektiven Standpunkt über die Taiping-Bewegung einnehmen. Dennoch ist ihr Urteil unterschiedlich: Die meisten Missionare, die sich damals in China betätigten, waren von der Taiping-Bewegung in der ersten Zeit sehr beeindruckt, weil diese religiöse Bewegung die christliche Lehre und die Bibel als die grundlegende Idee proklamierte. Aber im Laufe der Zeit zog man in Zweifel, ob die Anführer der Taiping-Bewegung die christliche Lehre richtig verstanden. Einige von ihnen glaubten, dass der Gründer den Unterschied zwischen dem christlichen Gott und dem chinesischen höchsten Gott (Shang-di) nicht so richtig erkannt habe, deswegen enthalte sein Gottesbild starke anthropomorphe Elemente. Außerdem habe Hong auch die christliche Trinitätslehre missverstanden. Die Europäer jedoch, die selbst an dieser Bewegung teilnahmen, waren mit dieser Meinung nicht ein-

¹⁸⁸ Siehe die folgenden Materialien zur Erforschung der Taiping-Bewegung. Vincent Y.C. Shih, „The Taiping Ideology“, (Seattle, Univ. of Washington Press, 1967) S 395-467; Rudolf G. Wagner, „Reenacting the Heavenly Vision“, (Berkeley, 1982), S 1-5; S.Y. Teng, „The Taiping Rebellion and the Western Powers“, (Oxford, Clarendon Press, 1971), S 1-6.; Seong-chan Gim, „*Tae-pyeongcheon-gug-gwa yeomgun*“, (Taiping-Bewegung und Nian-Truppen) in „*Gangjwa junggug-sa*“ (Lehrbuch der chinesischen Geschichte), (Seoul, Jisigsaneobsa, 1998), S 75-80.

¹⁸⁹ Die mandschurische Regierung betrachtete die Taiping-Bewegung als eine religiöse Rebellion.
¹⁹⁰ Sie ist das erste wichtige Dokument von Zeng Guofan. Der Text liegt in englischer Übersetzung vor. Vgl. Pei-kai Cheng u. Michael Lestz mit Jonathan D. Spence, „The Search for Modern China: A Documentary Collection“, (N.Y., W. W. Norton & Company, 1999), S 146-149.

¹⁹¹ Franz Michael, „Die Taiping Rebellion“, S 50.

verstanden.¹⁹² Einige von ihnen glaubten sogar, dass die Taiping-Religion auf der christlichen Wahrheit basiere.¹⁹³

Im 19. Jahrhundert wurde die Taiping-Bewegung hauptsächlich von den Verfassern, die sich mit den geschichtlichen Materialien über die Taiping-Bewegung beschäftigten, erforscht. Einige Forscher beobachteten den Bewegungsprozess aus der Nähe, oder sie hatten sogar an der Bewegung selbst teilgenommen. Sie interessierten sich meistens für die politische Korruption, den ökonomischen Zustand der damaligen Völker, sowie die geographischen und ethnischen Beziehungen. Nur wenige Forscher haben die sozialen, ökonomischen, politischen, und kulturellen Hintergründe der Taiping-Bewegung genauer untersucht.¹⁹⁴

2. Die Forschungen im 20. Jahrhundert

Als die repräsentativen chinesischen Wissenschaftler über die Taiping-Bewegung im 20. Jahrhundert darf man Jian You-wen (簡又文) und Luo Er-gang (羅爾綱) nicht vergessen. Bei der Taiping-Erforschung erreichten die beiden, die wie der Gründer Hong aus Hakka stammten, große Leistungen, indem sie gute Aufsätze und ausführliche Sachbücher seit den 1930er Jahren verfassten. Nach dem Sieg der Kommunisten Chinas 1949 floh Jian nach Honkong und kritisierte dort weiter die Erforschung der Taiping-Bewegung, da sie nach der marxistischen Geschichtsauffassung behandelt wurde. Er behauptete, dass die Taiping-Bewegung viel mehr eine ethnische, religiöse, politische und revolutionäre Bewegung sei.¹⁹⁵ Andererseits nahm Luo, der nach dem Sieg der Kommunisten in China geblieben war, die marxistische Geschichtsauffassung auf, und erklärte die Taiping-Bewegung als eine revolutionäre Bewegung der Klasse der Bauern¹⁹⁶ Aus den 90er Jahren ist eine Monographie¹⁹⁷ von Xia Chun-Tao (夏春濤) beachtenswert. Er benutzte seine ausführlichen Kenntnisse der chinesischen Klas-

¹⁹² Vincent Y.C. Shih, „The Taiping Ideology“, (Seattle, Univ. of Washington Press, 1967), S 405.

¹⁹³ „The grand truth that the Ti-pings admitted and recognized the principal points of the Christian faith, remained.“ Lindley, „Tiping Tien-Kwoh“ Vol. I, S 147; „A considerable amount of useful instruction was delivered, and such as would serve to promote the objects we had in view, in putting down idolatry, and furthering the worship of the true God.“ Lindley, „Tiping Tien-Kwoh“ Vol. I, S 166; Auch vgl. Vincent Y.C. Shih, „The Taiping Ideology“ S 405-412.

¹⁹⁴ Vincent Y.C. Shih, Ebd., S 467.

¹⁹⁵ Seong-chan Gim, „Tae-pyeongcheon-gug-gwa yeomgun“, S 78.

¹⁹⁶ Ebd, S 78.

¹⁹⁷ Xia Chun-Tao (夏春濤), „*Taipingtianguo zongjiao*“ (太平天國宗教, Die Religion der Taiping-tianguo), (Nanjing, Nanjinger Univ. Press, 1992),

Klassiker und der religiösen Traditionen, um die Einflüsse unterschiedlicher Religionen (einschließlich des Christentums) auf die Taiping-Religion zu erklären.

Die europäischen Wissenschaftler im 20. Jahrhundert konnten sich mit der Taiping-Erforschung objektiv beschäftigen, während die chinesischen Erforscher von den ideologischen Thesen abhängig waren. Daher untersuchen sie unter verschiedenen Gesichtspunkten die Taiping-Bewegung. Einige wichtige Veröffentlichungen seien genannt: Hans Ulrich Vogel interessiert sich für die lokale Administration und die Bodenpolitik der Taiping-Bewegung.¹⁹⁸ Rudolf Wagner¹⁹⁹ als Sinologe bemüht sich darum, den Zusammenhang zwischen der Vision des Gründers und der Taiping-Kampagne zu verstehen. Er fragt: „*What made Hong's Vision so attractive and compelling to the Taiping themselves?*“.²⁰⁰ Besonders hat er Interesse an dem Zusammenhang zwischen der Taiping-Religion (besonders bei der Interpretation der Vision Hong's) und der globalen und internationalen evangelischen „Wiederbelebungsbeziehung“ in Europa und in den Vereinigten Staaten von Amerika im 18. Jahrhundert.²⁰¹ Auch die kritische Biographie von Jonathan Spence ist eine wertvolle Monographie.²⁰² Das Schwergewicht der Taiping-Forschung liegt allerdings bisher auf ökosozialologischen, psychologischen und philologischen Aspekten. Daher kann diese Arbeit als ein nicht unwichtiger Versuch gelten, den Entstehungsprozess der Taiping-Religion unter religionsgeschichtlichem Aspekt zu verstehen.

¹⁹⁸ Hans Ulrich Vogel, „Lokale Administration und Bodenpolitik der Himmlischen Dynastie der großen Friedens“, (Hamburg, Moag 1981).

¹⁹⁹ Rudolf G. Wagner, „Reenacting the Heavenly Vision“, (Berkeley, Institute of East Asian Studies, 1982).

²⁰⁰ Ebd. S. 4.

²⁰¹ Siehe das erste Kapitel der vorliegenden Arbeit „Religiöser Hintergrund“.

²⁰² Jonathan Spence, „God's Chinese Son“, (London, Flamingo, 1997).

2.1. Der Gründer und ein kurzer Überblick über die Taiping-Bewegung²⁰³

Am 1.1. 1814 wurde der Gründer der Taiping-Bewegung, Hong Xiuquan, als dritter Sohn einer Hakka-Bauern-Familie im Distrikt Huaxian in der Guangdong-Provinz geboren,²⁰⁴ und wurde „Ren-kun“²⁰⁵ (仁坤) genannt. Seine Brüder waren zusammen mit den Eltern in der Landwirtschaft tätig, jedoch durfte Hong im Alter von 7 Jahren die Privatschule besuchen, um sich auf das Staatsexamen vorzubereiten, weil er vernünftig und intelligent war. Etwa 6 Jahre lang lernte er viele konfuzianische Klassiker, die die Lehrbücher für das Staatsexamen waren. Er war ein guter Schüler und so hatte seine Familie große Hoffnung, dass er nach dem Bestehen der Staatsprüfung eine gute Beamten-Karriere antreten könne. Daher bemühte sich seine ganze Familie darum, dass Hong sich auf die Staatsprüfung ohne Unterbrechung vorbereiten konnte. Im Jahre 1827 war seine erste Staatsprüfung, er bestand zwar das Vorexamen (縣試, *xianshi*) in seinem Distrikt, aber bei der Hauptprüfung (院試, *yuanshi*) in Kanton, der Provinzhauptstadt, fiel er durch.²⁰⁶ Im selben Jahr konnte er sich mit der weiteren Prüfungsvorbereitung nicht beschäftigen, weil es seiner Familie wirtschaftlich schlecht ging. Er musste mithelfen, den Lebensunterhalt für seine Familie zu verdienen, daher begann er damals als Lehrer in der Privatschule in seinem Dorf tätig zu sein. Dies war für ihn eine gute Chance, denn nun konnte er als Dorflehrer den Lebensunterhalt für die Familie verdienen und sich weiter auf die Staatsprüfung vorbereiten.

Im Jahre 1836 kam er wieder in die Provinzhauptstadt, um an der Staatsprüfung teilzunehmen. Dort traf er einen protestantischen Missionar und bekam von ihm ein Buch namens „*Quanshi Liangyan*“. Nach dem erneuten Fehlschlag in Kanton kehrte er nach Hause zurück, ohne sich noch für das Buch zu interessieren. Im nächsten Jahr nahm er wieder an der Staatsprüfung teil, aber auch diesmal erfolglos. Dieser Fehl-

²⁰³ Literatur über seine Vision: Theodore Hamberg, „Visions of Hung-siu-tshuen and Origin of the Kwang-si Insurrection“, (Hongkong, Printed at the China Mail Office, 1854); Franz Michael, „The Taiping Rebellion Vol. 1“, (Seattle, Univ. of Washington Press, 1966); Cui Zhi-qing (崔之清) und Hu Chen-you (胡臣友), „Hong Xiu-quan Ping-chuan“ (洪秀全評傳, Die kritische Biographie von Hong Xiu-quan), (Nanjing, Univ. Press of Nanjing, 1994); Hans Ulrich Vogel, „Lokale Administration und Bodenpolitik der himmlischen Dynastie des großen Friedens“, (Hamburg, Moag, 1981), S 3-21; Jonathan Spence, „God’s Chinese Son“, (London, Flamingo, 1997).

²⁰⁴ Franz Michael, „The Taiping Rebellion Vol. 1“, S 21.

²⁰⁵ Eigentlich war sein erster Name „Huo-xiu“ (火秀), den er in „Ren-kun“ (仁坤) änderte. Den Namen Xiu-quan änderte Hong selbst nach der Gründung der Taiping-Religion. Vgl. Cui Zhi-qing und Hu Chen-you, „*Hong Xiu-quan Ping-chuan*“, S 31.

²⁰⁶ Franz Michael, „The Taiping Rebellion“, S 22.

schlag gab ihm einen großen Schock, er erlitt einen Nervenzusammenbruch. Nachdem er heimgekehrt war, litt er sogar mehrere Tage unter Wahnvorstellungen. Im Traum erblickte er eine Vision²⁰⁷ in der Gestalt eines adeligen alten Mannes mit goldenen Haaren und einem schwarzen Anzug; der alte Mann bat Hong, die Dämonen aus der Welt zu vertreiben, und gab ihm ein Siegel. Er traf auch einen Mann, der sich „der große Bruder“ (Jesus) nannte. Er und Hong gingen zusammen, die Dämonen aus der Welt zu vertreiben. Eines Tages sah sein Vater ein Papier an der Tür des Zimmers, wo Hong lag. Auf dem Papier waren sieben chinesische Schriftzeichen mit roter Farbe geschrieben: „天主教道君主全“ (*Tianzhu dadao junzhuquan*, Der himmlische König, Souverän des großen Tao). Obwohl vorher die ärztliche Behandlung ohne Erfolg geblieben war, war Hong von da an physisch und geistig verändert, wurde wieder gesund, und sprach zu Bekannten über diese Vision. Damals nahm er ein aktives Interesse an lokaler Politik; er war überzeugt, dass er den heiligen Auftrag vom Himmel erhalten habe.

Im Jahre 1843 versuchte er noch einmal die Staatsprüfung zu bestehen, aber auch diesmal fiel er durch. Seit dem nächsten Jahr wirkte er bei seinem Verwandten, Li Jing-fang (李敬芳), in Lianhua (蓮花) als Hauslehrer. Damals begann er das Buch, das er von einem protestantischen Missionar in Kanton bekommen hatte, durchzulesen und glaubte, dass der Inhalt der Vision, die er im Traum gesehen hatte, mit dem Inhalt dieses Buchs identisch sei. Danach war er überzeugt, dass der alte Mann in der Vision der Gott im Himmel war und der große Bruder Jesus Christus. Schließlich glaubte Hong, dass er eine Erleuchtung vom Himmel erhalten hatte. Nachdem er selbst getauft war, schrieb er dieses Gedicht:

„When our transgressions high as heaven rise,
 How well to trust in Jesus' full atonement!
 We follow not the Demons, we obey
 The holy precepts, worshipping alone
 One God, and thus we cultivate our hearts.
 The heavenly glories open to our view,
 And every being ought to seek thereafter.
 I much deplore the miseries of Hell.
 O turn ye to the fruits of true repentance!
 Let not your hearts be led by worldly customs.“²⁰⁸

²⁰⁷ Siehe über seine Vision den folgenden: Theodore Hamberg, „Visions of Hung-siu-tshuen and Origin of the Kwang-si Insurrection“, S 6-13; Franz Michael, „The Taiping Rebellion Vol. II“, S 51-76; Jonathan Spence, „God's Chinese Son“, S 34-50.

²⁰⁸ T. Hamberg, S 20.

Am 10. Juni im selben Jahr kehrte er wieder heim, und taufte Feng Yun-shan und Hong Ren-gan. Mit diesen zusammen studierte er nun „*Quanshi Liangyan*“. Allmählich wurden sie davon überzeugt, dass Hong vom Gott im Himmel ausgewählt und gesandt wurde, um die Welt zu retten. Sie glaubten, dass Hong in Wahrheit im Himmel weilte, während er in der Bewusstlosigkeit war. Sie glaubten an den persönlichen Gott als Schöpfer; auch glaubten sie, dass Hong persönlich enge Beziehung mit diesem Gott hatte. Danach bekehrten sie ihre Familien. Im Januar 1844 baten die Ältesten des Dorfs Hong, ein Gedicht für ein Dorffestival zu schreiben, weil er als ein dichterischer Schriftsteller bekannt wurde. Aber er lehnte ab, denn er hätte die Dorfgötter loben müssen. Nach der Bekehrung anerkannte er jedoch keine anderen Götter mehr außer dem einzigen Gott „Shang-di“. Als Antwort schrieb Hong dieses Gedicht:

„Not because of evil saying,
 Did we disobey your orders,
 We but honour God's commandments
 Act according to his precepts.
 Heaven's and perdition's way
 Must be rigidly distinguished.
 We dare not in thoughtless manner
 Hurry through the present life“²⁰⁹

Hong und seine Anhänger entfernten auch die Totentafel des Konfuzius aus der Privatschule, weil sie glaubten, dass er nur ein Idol sei. Durch diese Aktion verlor Hong seinen Job als Lehrer der Privatschule im Dorf. Am 2. 4. 1844 verließen Hong und Feng die Heimat, gingen in das Gebiet des Miao-Volkes (苗族) und begannen die neue Lehre, die sie im Buch „*Quanshi Liangyan*“ dargestellt hatten, zu verkündigen. Im Mai desselben Jahres gewannen sie in Xijia (溪家) viele Anhänger, als sie den Sohn von Huang (黄), der damals unschuldig im Gefängnis war, befreiten. Danach kehrte Hong heim und war 2 Jahre lang wieder als Lehrer in der Privatschule tätig. Inzwischen verfasste er verschiedene Texte über seine religiösen Ideen und seine Lehre: z. B. „*Baizhengge*“ (百正歌, Ode der hundert zu korrigierenden Dinge), „*Yuandao jiushige*“ (原道救世歌, Ode vom Tao zur Rettung der Welt), „*Yuandaoxingshixun*“ (原道醒世訓, Über das Tao zur Erweckung der Welt).²¹⁰ In seiner Heimat breitete er die christliche Lehre weiter aus

²⁰⁹ T. Hamberg, S 26.

²¹⁰ Ebd. S 29.

und taufte die Menschen, die sich bekehren wollten. Auch bekundete er seinen Haß gegen die mandschurische Oberschicht. Ende 1846 ging Hong zusammen mit Hong Rengan nach Kanton, wo der protestantische Missionar I. J. Roberts die christliche Lehre propagierte. Bei ihm nahmen die beiden chinesischen Bekehrten etwa einen Monat lang Unterricht über die christliche Lehre. Aus einigen Gründen²¹¹ verließ Hong Kanton und ging nach Xijia, wo sein Verwandter Huang wohnte. Dort war Feng 2 Jahre lang in Zijing (紫荊) als Lehrer in einer Privatschule beschäftigt und verbreitete die von ihm in dem Buch „*Quanshi Liangyan*“ gefundene neue Lehre. Die neu entstandene Gemeinde wurde „*Baishangdihui*“ genannt. Im August 1847 ging Hong nach Zijing und schloss sich mit Feng zusammen; danach wurde die Anzahl der Anhänger von „*Baishangdihui*“ immer größer, weil Feng predigte, dass Hong das Mandat des Himmels erhalten habe und der Auserwählte sei. Die Zahl der Anhänger wuchs auf ca. 2000. Inzwischen begegnete Hong den zukünftigen Taiping-Führern, Lu Liu (盧六), Zeng Yashun (曾亞順), Shi Dakai (石達開), Yang Xiuqing (楊秀清), Xiao Chaogui (蕭朝貴), und verfasste viele Texte über seine religiöse Lehre.

Um die Lehre von „*Baishangdihui*“ auszudehnen, unternahm Hong eine ikonoklastische Aktion, im Oktober 1847 zerstörte er das Idol namens „*Ganwangye*“ in Xianzhou in der Guangxi-Provinz. Im Mai 1850 ließ er seine ganze Familie von der Heimat kommen. Inzwischen war eine Seuche in verschiedenen Gebieten der Guangxi-Provinz ausgebrochen und viele Menschen kamen zu Hongs Gemeinde, weil sie glaubten, von der Seuche gerettet zu werden, wenn man Anhänger der Gesellschaft der Gottesverehrer würde.²¹²

Im Juli 1850 befahl Hong seinen Anhängern die allgemeine Mobilmachung und verkündigte in Jintian (金田) am 11. 1. 1851 die neue Dynastie namens „Taiping tianguo“ (Das himmlische Reich des großen Friedens), sich selbst bezeichnete er als „Tianwang“ (der himmlische König). Am 25. 9. 1851 eroberte die Taiping-Armee erstmals eine Stadt namens Yongan (永安) in der Provinz Guangxi. Danach blieben Hong und seine Anhänger bis zum April des nächsten Jahres dort stehen und ergriff Maßnahmen zur Begründung einer neuen Dynastie; besonders ernannte er nach chinesischer Sitte fünf Könige als seine Helfer: *Dongwang* (東王, Ostkönig), *Xiwan* (西王, Westkönig),

²¹¹ Nach Hamberg hat Roberts Hong durch die Intrige chinesischer Assistenten mißverstanden, die Angst hatten, dass sie wegen Hong ihren Arbeitsplatz verlieren könnten. Daher gaben sie Hong falsche Informationen. Vor der Taufe bat Hong um eine monatliche finanzielle Unterstützung. Dadurch verlor Roberts sein Vertrauen zu Hong, und schob die Taufzeremonie für Hong auf unbestimmte Zeit auf. Nach dieser Entscheidung verließ Hong Kanton. Vgl. Hamberg, S 31-32

²¹² T. Hamberg, S 48.

Beiwang (北王, Nordkönig), *Nanwang* (南王, Südkönig) und *Yiwang* (翼王, Flankenkönig od. Beistehender König). Er setzte auch die Regierungsorganisation fest. Inzwischen versuchten die Regierungstruppen Yongan zurückzuerobern, scheiterten jedoch. Am 3. 6. 1851 stürmte die Taiping-Armee Quanzhou (全州), aber Feng, der wichtige Helfer von Hong in der ersten Zeit der Bewegung, fiel im Kampf. Nach dem Tod Fengs wurde Yang in der Taiping-Bewegung zum wichtigsten Führer außer dem Gründer. Am 20. 3. 1853 eroberte die Taiping-Armee Nanjing (南京), die wichtigste Stadt in Südchina, und Hong änderte den Namen dieser Stadt von Nanjing auf Tianjing (Die himmlische Stadt). Inzwischen hatte sich die Anzahl der Taiping-Anhänger von 20 000 auf 1 000 000 erhöht. In Nanking ließ Hong mehrere Bücher über seine religiöse Lehre erscheinen und die „Bodenregelung der himmlischen Dynastie“ (天朝田畝制度) proklamieren.

Während der Führungszeit in Nanjing vertiefte sich der Konflikt zwischen Hong und Yang, weil Yang die alleinige Führung der Taiping-Bewegung an sich reißen wollte. Der Westkönig (Xiao) und der Südkönig (Feng) unterstanden ihm bereits genau so wie die administrative Verwaltung und die Verbreitung von Informationen; er wollte aber auch die militärischen und politischen Entscheidungen treffen. Um dies zu erreichen, behauptete er sogar, dass er manchmal vom Heiligen Geist besessen werde und dadurch die Offenbarung des himmlischen Herrn bekomme. Damit versuchte Yang Tianwang und seine Helfer zu entmachten. Im August 1856 kritisierte Yang seinen Oberen, Hong, sehr scharf, er misshandle seine Haremsdamen. Auch hier behauptete er, dies sei ihm vom himmlischen Herrn offenbart, und demütigte damit Hong vor dem gesamten Hof. Yang wollte sogar dieselbe offizielle Anrede wie Hong erhalten. Nach diesem Ereignis wurde das Misstrauen Hongs gegen Yang immer größer, schließlich befahl Hong dem Wie (Nordkönig) und dem Shi (Flankenkönig), die sich ebenfalls von der zunehmenden Monopolisierung von Yangs Macht beunruhigt fühlten, nach Nanking umzukehren, um ihn zu unterstützen. Am 1. September 1856 brach der Machtkampf in der führenden Gruppe der Taiping-Bewegung in Nanjing aus. In der Nacht erschlug Wei mit 3 000 Soldaten den Ostkönig, dessen Familie und sein ganzes Gefolge. Danach wollte er Hong entmachten, weil er glaubte, dass auch Hong an ihm zweifele. Inzwischen kam auch Shi in Nanjing an, daraufhin wollte Wei auch Shi erniedrigen und tötete seine Familie, aber Shi war in der Nacht nach Anqing (安慶) geflohen. Endlich wurden Wei und sein Gefolge von den Soldaten des Tianwangs (Hong) getötet; Hong befahl Shi nach Nanjing zu kommen, um seine Loyalität zu beweisen. Damals war Shi der 26-jährige Held und der einzige König, der an dem ersten Aufstand in Jintian teilgenom-

men hatte. Er besaß hervorragende militärische und politische Fähigkeiten, deswegen setzten seine Gefolgsleute ihr ganzes Vertrauen auf Shi. Hong ernannte ihn zum Chef für die Militärverwaltung. Aber je größer dessen Ansehen wurde, umso mehr wuchs der Argwohn Hongs gegen Shi. Um Shi streng zu überwachen, ernannte Hong seinen ältesten Bruder als *Anwang* (安王, friedlichen König) und seinen zweiten Bruder als *Fuwang* (福王, Glückskönig). Schließlich verließ Shi am 2. Juni 1857 die himmlische Stadt „Tianjing“. Am 22. April 1859 kam Hong Rengan, der ein Verwandter vom Tianwang war und auch mit Hong in Kanton Unterricht über die christliche Lehre bei Missionar Roberts genommen hatte, nach Nanjing. Tianwang verlieh ihm den Königstitel und als *Kanwang* (干王, Schildkönig) zum neuen Chef der Taiping-Regierung.²¹³ Aber dies führte dazu, dass die Generale, die damals noch keinen Königstitel hatten, auf ihn eifersüchtig wurden. Nach seiner Ernennung bemühte sich Hong Rengan sehr darum, die Taiping-Bewegung neu zu beleben, trotzdem verlor die Taiping-Bewegung ihren Elan und der Tianwang wollte allmählich nichts mehr von Politik und Regierungstreiben wissen. Inzwischen organisierte Zeng Guofan das erfolgreiche lokale Korps, um die Taiping-Bewegung niederzuschlagen. Zeng war ein typischer neokonfuzianischer Gelehrter und glaubte, dass die Lehre der Taiping-Bewegung den ethischen Grundsätzen des Konfuzianismus schaden könnte. Außerdem nahm eine ausländische Söldnertruppe mit dem Namen „Immer-Siegreiche-Armee“ (常勝軍, *Changshengjun*) an diesem Kampf gegen die Taiping-Armee teil, weil auch die Westmächte die Ausdehnung der Taiping-Bewegung befürchteten und die diplomatischen und wirtschaftlichen Vorteile aus den Verträgen mit der chinesischen Regierung nach dem Opiumkrieg, bewahren wollten. Endlich wurde die Taiping-Bewegung am 19. Juli 1864 in Nanjing völlig niedergeschlagen. Hong, der Gründer der Taiping-Bewegung, war am 1. Juni 1864 nach kurzer Krankheit gestorben.²¹⁴ Das war das Ende dieses für die Geschichte Chinas bedeutenden Aufstandes.

²¹³ Franz Michael, „Die Taiping Rebellion“, S 54.

²¹⁴ Aber der direkte Grund über seinen Tod ist noch nicht bekannt.

2.2. Das Gottesbild der Taiping-Bewegung: Shang-di (上帝)

2.2.1. Terminologisches Problem

Der Gott der Taiping-Religion (*Baishangdihui*) hieß „Shang-di“. Dieser Name stammt aus dem christlichen Traktat „*Quanshi Liangyan*“, das Hong von jemandem in Kanton bekommen hatte, sowie aus der von Gutzlaff übersetzten chinesischen Bibel. Natürlich bezeichnet der Name „Shang-di“ in diesen Büchern insbesondere den christlichen Gott „Jehova“, es ist aber fraglich, ob Hong unter dem Wort „Shang-di“ ausschließlich den christlichen Gott begriff, denn der „Shang-di“ lebte in den Herzen der chinesischen Völker bereits als „der höchste Gott im Himmel“. Das Wort Shang-di findet sich bereits in den alten chinesischen Klassikern. Shang-di bezeichnet dort „den Höchsten der Götter“, den himmlischen Gott. Daher kann man nicht sagen, der Shang-di der chinesischen Tradition sei mit dem christlichen Gott identisch.²¹⁵

Eigentlich war der Shang-di der Schutzgott in der Zeit der Shang(商)-Dynastie (ca. 1766-1122 v. Chr.). Er war der höchste Gott, weil er die absolute Macht habe, die Menschen und die Natur zu beherrschen, er entscheide über Sieg und Niederlage in den Kriegen, unterstütze den König, wenn er ihm folge, und bestimme auch Glück und Unglück. Außerdem unterstehe ihm die Ernte, weil er Regen, Wind, Donner, und Regenmangel kontrolliere.²¹⁶ Seit der Ming-Dynastie (1368-1644 n. Chr) wurde dieses Wort „Shang-di“ von den katholischen Missionaren als das Übersetzungswort für „Jehova“ benutzt, neben dem Ausdruck „*Tianzhu*“ (天主, himmlischer Herr) für den christlichen Gott.²¹⁷ 1704 und 1715 wurde vom Papst verboten, den Namen „Shang-di“ zu benutzen²¹⁸ und das Wort „*Tianzhu*“ als das einzige Übersetzungswort für den christlichen Gott festgelegt. Im 19. Jahrhundert gebrauchten die protestantischen Missionare wieder das Wort „Shang-di“ bei der Übersetzung der Bibel, um den Protestantismus vom Katholizismus zu unterscheiden. Damals gab es in Südchina zwei Bibelübersetzungen: 1) Die Übersetzung des englischen Missionars Morrison 2) Die Übersetzung von Gutzlaff. Morrison benutzte „*Shenzhu*“ (神主, der heilige Himmel), und Gutzlaff „*Huang Shang-di*“ (皇上帝) od, „Shang-di“. Im „*Quanshi Liangyan*“ benutzte Liang Afa das Wort

²¹⁵ Luo Er-gang (羅爾綱), „Taiping Tianguoshi Vol. II“ (太平天國史, Die Geschichte der Taiping Tianguo), (Beijing; Zhonghua shuju, 1991), S 678.

²¹⁶ Naehyeon Yun, „*Sangju-sa*“ (Die Geschichte der Shang- und Zhou-Dynastie), (Seoul, Minumsa 1984), S 73-75.

²¹⁷ Matteo Ricci benutzte auch beide Wörter in seinem berühmten Buch „*Tianzhu Shiyi*“ (1604).

²¹⁸ Xia Chun-Tao, „*Taipingtianguo zongjiao*“, S 40.

„Shenzhu“ nicht, stattdessen gebrauchte er bei der Übersetzung etwa 20 Wörter²¹⁹ für den christlichen Gott. Wahrscheinlich hat Hong in Kanton, wo er bei Roberts einige Monate lang Bibelunterricht genommen hatte, die Bibelübersetzung von Gutzlaff gelesen.

Auf diese Weise hat Hong sicherlich den Begriff „Shang-di“ mit einem eigenen Vorverständnis aufgenommen. Als neokonfuzianischer Gebildeter kannte er das absolute Wesen namens „Shang-di“ aus den alten chinesischen Klassikern. In mehrerlei Hinsicht hatte der „Shang-di“ in der Tat Ähnlichkeiten mit dem christlichen „Jehova“. Der „Shang-di“ ist der höchste Gott, der alles im Universum und in den menschlichen Gesellschaften beherrscht. Aber ihm fehlt der Begriff des Schöpfers. Daher kann man nicht sagen, dass der „Shang-di“ monotheistisch ist. Der Shang-di war nur einer unter vielen Göttern. Für Hong als Konfuzianer war es schwierig, diesen Unterschied zwischen dem in den alten chinesischen Büchern beschriebenen Shang-di und dem Shang-di als Übersetzungswort für Jehova zu erkennen. Dieses Missverständnis bzw. diese Unklarheit über den Begriff „Shang-di“ liegt dem eigentümlichen Gottesbild Hong's zu Grunde, man kann dies als Sinisierung des Christentums bezeichnen.

2.2.2. Das sinisierte Gottesbild

Der christliche Gott ist der Schöpfer; auch Liang hat in seinem Buch „Quanshi Liangyan“ den Shang-di als den monotheistischen Schöpfer beschrieben²²⁰ und Hong schildert in seinem Gedicht „Yuandao jiaoshixun“, dass alle Dinge im Himmel und auf Erden vom Shang-di erschaffen wurden. Außerdem sei der Shang-di der einzige wahre Gott im Universum, deswegen sollten die Abgötter und die Dämonen vertrieben werden. Der Shang-di sei der Vater, der den Menschen die Lebenskräfte gibt, deswegen dürfe man die Gnade des Shang-di niemals vergessen. Wenn man die Gnade des Shang-di vergisst und die Dämonen oder die Abgötter verehrt, dann gerät der Shang-di in Wut,

²¹⁹ Z. B.: *Shentian Shangdi* (神天上帝, 379Mal), *Shen* (神, 245), *Shenyehuo* (神爺火華, 111), *Shentian* (神天, 71), *Shenfu* (神父, 34), *Tianfu* (天父, 24), *Zaohua tiandirenwanwuzhidazhu* (造化天地人萬物之大主, 20), *Tian* (天, 13), *Shangdi* (上帝, 2). Vgl. Xia Chun-Tao, „*Taipingtianguo zongjiao*“, S 41.

²²⁰ „*Quanshi Liangyan*“, S 45. in: *Zhongguo shehuikexueyuan jindaishi yanjinsuo* (中國社會科學院近代史研究所近代史資料編輯組, Chinesisches Sozialwissenschaftliches Institut für die Zusammentragung der modernen geschichtlichen Materialien) (Hrsg.), „*Jindaishijiliao*“ (近代史資料, Geschichtsmaterialien der modernen Zeit Chinas) Nr. 39., (Beijing, Zhonghuashuju, 1979): „神當始創造天地“

weil der Shang-di der eifernde Gott sei.²²¹ Und er schrieb weiter: „Der Huang-Shang-di, der himmlische Vater, ist allwissend, allmächtig und allgegenwärtig. Es gibt niemand, der von ihm nicht ernährt wird. Er ist der Höchste (上) und der Gott (帝). Außer dem himmlischen Vater Huang-Shang-di darf niemand „der Höchste“ und „der Gott“ genannt werden.“²²²

Nach der Taiping-Lehre ist der Shang-di insgesamt viermal in Wut gegen die Menschen geraten. Bei der Sintflut in der Noah-Zeit wurde der Shang-di zum ersten Mal wütend, zum zweiten Mal beim Exodus der Israeliten, zum dritten Mal bei der Geburt Christi. Und zum vierten Mal erblickte Hong in seiner Vision den Shang-di in Wut²²³, als er im Himmel zu ihm sagte:

„You have come up? Listen to what I say. It is not inordinate, the extent to which the people of the world have largely lost their original hearts? What man on earth did I not cause to be born and reared? Who does not eat my food and wear my clothing? Who does not enjoy my blessings? All the myriad things of heaven and earth were made by me, and all food and clothing were bestowed by me. How can the people of the world enjoy my blessings and yet have their original nature so obscured? Have they not the slightest thought of awe or respect for me? They have been greatly deluded and misled by evil demons, and they waste those things which I have bestowed upon them as offerings to these evil demons, as if the demons had given birth to them and nourished them. They do not even know that these evil spirits harm and kill them, and bind and capture them, nor do they know that I so deeply hate it and pity them.“²²⁴

So geriet der Shang-di in große Wut auf die Menschen, die ihm weder folgen noch ihn verehren. Auf Grund dieser Textstelle kann man sagen, dass das Gottesbild der Taiping-Religion so ähnlich ist wie das Gottesbild im Alten Testament.

In der Bibel wurde Jehova wie folgt beschrieben: „So sollst Du nun heute wissen und zu Herzen nehmen, dass der Herr Gott ist oben im Himmel und unten auf Erden und sonst keiner.“²²⁵ „Höre, Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr allein“²²⁶ Ebenso

²²¹ „Yuandao jiaoshixun“ in: TTY Vol. I, S 122.

²²² Ebd. S 122.

²²³ Luo Er-gang, „Taiping Tianguoshi Vol. II“ (太平天國史, Die Geschichte der Taiping Tianguo Vol. II), (Beijing; Zhonghua shuju, 1991), S 682.

²²⁴ Michael Franz, „The Taiping Rebellion“ Vol. II, S 54.

²²⁵ 5 Mose 4, 39.

²²⁶ 5 Mose 6, 4.

glaubte Hong, dass der Shang-di der einzige Gott im Universum sei: „Der einzige wahre Gott im Himmel ist nur der Shang-di“²²⁷ In „Yuandao jiushige“ schrieb Hong, dass der Shang-di die Welt schuf.²²⁸ Seine Schöpfungsgeschichte greift die alte chinesische Sage über *Pangu*(盤古) auf: Nach dieser Erzählung war Pangu ein riesenhafter, von Shang-di geschaffener Mensch (ein Gigant), der Himmel und Erde voneinander trennte. Hong ergänzte hierzu, Shang-di jedoch sei es gewesen, der Himmel und Erde geschaffen habe, Shang-di sei also der einzige Schöpfer-Gott; Pangu könne mit Adam identifiziert werden.²²⁹ Dieser Standpunkt verweist darauf, dass die religiöse Idee der Taiping noch auf der sino-zentrischen Weltanschauung basierte, obwohl die Taiping-Dynastie die westliche Religion namens Christentum zur Staatsreligion erhoben hatte. Die Taiping-Führer und -Anhänger glaubten noch, dass China das Zentrum der Welt sei und die Kultur in China begonnen habe. Diese sino-zentrische Weltanschauung war so bestimmend, dass sie die Herstellung diplomatischer Beziehungen zwischen der Taiping-Dynastie und den westlichen Staaten sehr behinderte. Denn die Taiping-Führer glaubten, dass der Tianwang (der König des Himmelreichs) nicht nur China, sondern alle Staaten auf Erden beherrschen könne, daher sei es nicht nötig, gleichberechtigte diplomatische Beziehungen herzustellen. Der König Chinas (inklusive der Taiping-Dynastie) sei auch der Herrscher aller Staaten, deswegen könnten die Herrscher anderer Staaten nur Vasallen von Tianwang sein. Man sieht also, dass die Taiping-Bewegung die sino-zentrische Weltanschauung überhaupt nicht aufgab, sondern versuchte, die christliche Lehre aus der eigenen Weltanschauung heraus zu verstehen. Dadurch entstanden viele Fehler bei der Interpretation der Bibel, so dass viele protestantische Missionare, die die Taiping-Bewegung in der ersten Zeit unterstützt hatten, sich von ihr abwandten, da die Taiping-Religion nicht mit dem Christentum vereinbar sei. Tatsächlich kann die Taiping-Religion als ein sinisiertes Christentum bezeichnet werden.

Wie andere chinesische Gelehrte, glaubte Hong, dass der Mensch aus Leib und Seele bestehe, die Seele komme vom Shang-di und der Leib von den Eltern. Dies zeigt, dass Hong den christlichen Schöpfer missverstanden hat. Die Theorie „ex nihilo“ konnte er nicht begreifen, das biblische jüdische Gottesbild identifizierte er mit der vorhandenen konfuzianischen Weltanschauung. Sein Gottesbild enthielt starke anthropomor-

²²⁷ „*Tiantiaoshu*“ (天條書), in: TTG Vol. I, S 78.

²²⁸ „*Yuandao jiushige*“ (原道救世歌), in: TTY Vol.I, S 19.

²²⁹ Jin-gyu Choe, „*Sangjegyoui gusegwane gwanhan yeongu*“ (Studie über die Soteriologie der Shang-di-Religion), (Seoul, Diss, an der Korea Univ. 1992), S 89-90.

phie Elemente. In „*Taiping Tianri*“ (太平天日, Die himmlische Chronik der Taiping) wurde der Shang-di folgendermaßen beschrieben:

„The Heavenly Father, the Supreme Lord and Great God, wore on his head a high-brimmed hat. His body was clothed in a black dragon robe. All about his mouth were golden whiskers, which came down to cover his stomach. His countenance, as he sat there, was most dignified and awesome. His clothing was very neat and proper. His two hands lay on his knees.“²³⁰

Die Vorstellung des im Himmel thronenden Shang-di, dem Hong in seiner Vision angeblich begegnete, war die eines weltlichen Herrschers. In dieser Beschreibung kann er als ein typisch anthropomorpher Gott betrachtet werden. Hierzu kommt die Behauptung, der Shang-di habe eine eigene Familie, er sei verheiratet und habe Söhne und Töchter, abgesehen von Jesus, seinem ersten Sohn. Hong sei der zweite Sohn des Shang-di. Diese Vorstellung ist von der konfuzianischen Familienethik bestimmt, denn im Konfuzianismus wird die Familie immer als eine wichtige Zelle der Gesellschaft betont, weil sie ein ständiges Grundgebilde des menschlichen Zusammenlebens sei.²³¹ Auch bei Hong veränderte sich dieses Wertesystem nicht, die neue religiöse Lehre wurde ihm angepasst.

2.2.3. Das Missverständnis über die Trinitätslehre

Die Christen glauben an den einen wahren Gott, d.h. ihre Gotteslehre ist typisch monotheistisch. Die Taiping-Religion hat die christliche monotheistische Gotteslehre übernommen und sich sogar zu rigorosen ikonoklastischen Aktionen verleiten lassen. Alle anderen Götter galten als Dämonen und böse Geister, die im Namen des Shang-di vertrieben werden sollten. Die drei Religionen Judentum, Christentum und Taiping-Religion sind monotheistisch, aber in unterschiedlicher Weise. Im Judentum wurde Jehova von Moses zum einzigen Gott erhoben, die Israeliten erklärten die heidnischen Götter zu Abgöttern und verehrten den einzigen wahren Gott, Jehova. Für die Juden war Jesus nicht der Messias, auf den sie warteten. Durch die Ablehnung des Gottessohnes blieben sie Monotheisten. Im Gegensatz zum Judentum bekennen die Christen Jesus als

²³⁰ Michael Franz, „The Taiping Rebellion“ Vol. 2, S 54.

²³¹ Shaoping Gan, „Die Chinesische Philosophie“, S 47.

den Messias und als den Sohn Gottes, übernahmen aber trotzdem die monotheistische Gotteslehre des Judentums. Um den Widerspruch aufzulösen, musste die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn geklärt werden. Dies geschah durch die Trinitätslehre, mit der auch die Frage des heiligen Geistes geklärt wurde: Gott ist (in geheimnisvoller Weise) eine Person in drei verschiedenen Seinsweisen.²³² Daher steht die Trinitätslehre mit der Christologie und der Soteriologie in Verbindung, nicht mit der Ontologie.

Auch die Taiping-Religion glaubte an den Shang-di als den einzigen Gott, ohne die Trinitätslehre zu verstehen. Jesus gilt in der Taiping-Religion als der Sohn des Shang-di, aber nicht als Shang-di selbst, denn Hong glaubte, Jesus und der Shang-di seien zwei unterschiedliche Personen. Hong schreibt Folgendes:

„Shang-di ist Shang-di, und Christus ist Christus. „Shang-di der Herr“ bedeutet: er ist der himmlische Vater. Es ist ein Mißverständnis, dass Christus der Shang-di sei, denn Jesus bezeichnet den Herren als seinen himmlischen Vater. Bei einem solchen Verständnis gibt es zwei Shang-dis.“²³³

Trotzdem waren für Hong Shang-di und Christus in gewissem Sinne als zwei Personen auch eins, aber nicht gemäß der Trinitätslehre. Nach Hong ist die Beziehung zwischen Shang-di und Christus im Sinne des Neo-Konfuzianismus zu verstehen, das heißt, für ihn stammen sowohl der Vater als auch der Sohn aus einer einzigen Quelle, aus dem „li“, dem kosmischen Prinzip: „Der Sohn stammt aus dem Vater, daher ist die Quelle (des Vaters und des Sohnes) eine und gleich. Trotzdem ist Vater Vater, Sohn ist Sohn. Die beiden sind eins, gleichzeitig zwei, und zwei gleichzeitig eins.“²³⁴ Obwohl Hong glaubte, dass der Shang-di und Christus jeder seine eigene Substanz habe, dachte er auch, dass dies der monotheistischen Gotteslehre nicht widerspreche. Vielmehr glaubte er, dass seine Ansicht²³⁵ über Christus den Monotheismus verteidige, weil die Taiping-Religion nur den einzigen wahren Gott verehere. Außer dem Shang-di gebe es keine wahren Götter, daher sei Jesus nur ein Sohn des Shang-di, Jesus sei dem himmlischen Vater untergeordnet. Aber nach der christlichen Trinitätslehre wurde Jesus Christus vom wahren Gott gezeugt, nicht geschaffen, daher sei der Logos (Christus) nicht

²³² Hans-Martin Barth, „Dogmatik“, (Gütersloh, Chr. Kaiser, 2001), S 274.

²³³ In „*Qindingjiuqianqianshaoshengshupijie*“ (欽定舊前遺紹聖書批解, Hong's Kommentar zu der Alten Testament), 約翰福音 第 5 章, in: TSL, S 79-92.

²³⁴ TSL, S 89.

²³⁵ Er behielt aber die Meinung, dass der Christus nicht der Shang-di sei.

dem Gott untergeordnet.²³⁶ In der Kirchengeschichte bekennen die Christen Jesus Christus als Herrn. Nach Hong ist er nur der größte Beauftragte des Gottes, daher kann man Christus verehren, darf ihn aber er nicht mit Gott identifizieren. Wer eine Mission von Gott bekommt, kann auch zum große Beauftragten werden. Daher bezeichnete er sich selbst als den zweiten Sohn Gottes und Jesus als seinen älteren Bruder: Der Gott ist der Shang-di, und außer dem Shang-di gibt es keine wahren Götter.

In einem Buch der Taiping-Religion steht Folgendes: „Wenn die Fürsten nicht wie Fürsten wären, wären die Untertanen nicht wie Untertanen, die Väter nicht wie Väter und die Söhne nicht wie Söhne, die Ehemänner nicht wie Ehemänner und die Ehefrauen nicht wie Ehefrauen. Daher lasst die Fürsten Fürsten sein, die Untertanen Untertanen, die Väter Väter, die Söhne Söhne, die Ehemänner Ehemänner, die Ehefrauen Ehefrauen.“²³⁷ In der Taiping-Religion sind der Shang-di und Christus eine Person nicht, weil der Shang-di der Vater des Christus sei, Vater sei Vater und Sohn sei Sohn. Hong schreibt weiter:

„Der Shang-di ist allein allerhöchst, und der Christus ist nur sein Sohn. Wenn ihr den Christus als Shang-di bekennt, würde das heißen, dass es noch einen zweiten höchsten einzigen Gott außer dem Shang-di gibt, aber dies kann sogar der größte Bruder (Jesus) nicht akzeptieren.“²³⁸

Daher verehrt die Taiping-Religion nur den Shang-di, er steht im Zentrum ihrer Religion. Obwohl auch Jesus Christus als der größte Bruder der Taiping-Anhänger sehr geachtet wurde, ist er dem Shang-di untergeordnet und kein „wahrer Gott“. In den ersten Werken²³⁹ Hongs wurde der Shang-di als monotheistischer Gott betont und als das höchste Wesen, das man verehren soll. Aber Jesus Christus wurde kaum erwähnt. Hong als zweiter Sohn Gottes ersetzte sogar die Stelle Jesu. Etwa seit 1852 begann dieses Anzeichen sich zu zeigen. Obwohl Hong in der „Taiping Chronik“ (1848) als „Taiping Zhenzhu“ (太平真主, der wahre Souverän des großen Friedens) bezeichnet wurde²⁴⁰,

²³⁶ Hans-Martin Barth, „Dogmatik“, S 278.

²³⁷ In „*Wangchangcixion qinmuqiner gongzheng fuyinshu*“ (王長次兄親目親耳共證福音書, Das von dem ersten und dem zweiten Brüdern selbst gesehenen und gehörten öffentliche Evangelium), in: TWHB Vol. 2, S 515.: „君不君, 臣不臣, 父不父, 子不子, 夫不夫, 婦不婦, 總要君君, 臣臣, 父父, 子子, 夫夫, 婦婦“

²³⁸ In „*Qindingjiuqianqianshaoshengshupijie*“ (欽定舊前遺紹聖書批解, Hongs Kommentar zu der Alten Testament) 約翰福音 第 5 章, in: TSL, S 90.

²³⁹ „*Yuandao jiushige*“, „*Yuandao xingshixun*“ (zwischen 1844 und 1846) und „*Yuandao jiaoshixun*“ (1847).

²⁴⁰ Vgl. Franz Michael, „The Taiping Rebellion Vol. II“, S 51-76. Darin wurde „Taiping Chronik“ 太平天日 ins Englische übersetzt.

wurde er hier noch nicht als der zweite Sohn Gottes und der jüngere Bruder Jesu bezeichnet. In einem im Jahre 1852 in Yangan veröffentlichten Dokument wird berichtet: Der Shang-di sandte den Himmelskönig (Hong) in die Welt, und ernannte ihn zum wahren Souverän des großen Friedens für alle Nationen.²⁴¹ Nach dem „*Qinding jiuqian qianshao shengshupijie*“ (欽定舊前遣紹聖書批解, Hongs Kommentar zum Alten Testament, 1854) hat die „himmlische Mutter“ Hong, Christus und den Ostkönig (Yang) vor der Welterschaffung geboren. Außerdem identifizierte sich Hong mit Melchisedek (1. Moses Kap. 14 und 15). Hong legte dieses Kapitel folgendermaßen aus:

„This Melchizedek was none other than myself. Formerly when I was in heaven I descended into the world and made manifest these real events, as proof of my descent into the world at this time to become the sovereign. As for the things Heaven does, there must be a previous allusion to them. In the past the Father came down into the world to rescue Israel and bring them out of Egypt, thereby making an allusion to the Father's coming down into the world at this time to be responsible for the establishing of the Heavenly Kingdom. In the past, when the Elder Brother descended to be born in the nation of Judea and redeem the sins of the world, it was an allusion to the Elder Brother's descent into the world to assume responsibility (and shoulder) heavy burdens. In the past when I descended into the world to comfort and bless Abraham, it was a very good allusion to my descent into the world at this time to assume responsibility and save mankind. The proofs and corroborations of the Father's sacred directives are indeed numerous. Respect this.“²⁴²

Hong verstand also die Trinitätslehre aus der konfuzianischen Tradition heraus, besonders aus der Idee vom Mandat des Himmels, der Idee von „Zheng-ming“²⁴³ und der Familienethik. Auch die Erbsünde hat Hong nicht verstanden. Daher wurden die Erbsünde und die Erlösung durch Jesus Christus in den ersten Werken, die Hong vor dem Bibelunterricht bei Roberts in Kanton schrieb, gar nicht erwähnt. Nachdem er selbst die Bibel gelesen hatte, waren die Trinitätslehre, die Erbsünde und die Erlösung durch Jesus Christus für Hong so problematisch, dass er nach einem Ausweg suchte.

²⁴¹ Gubo Noritada (Hrsg.) (übersetzt von Seong-eul Jo), „*Junggugjonggyosa*“ (Die Geschichte chinesischer Religionen), (Seoul, Hanul, 1996), S 284.

²⁴² Franz Michael, „The Taiping Rebellion Vol. II“, S 225. Vgl. Gubo Noritada, S 284-285.

²⁴³ „*Zheng-ming*“ (正名) bedeutet: Auf korrekte Begriffe zu halten. Dies ist nach Lun-yu 13, 3, die Grundbedingung für die Regierung eines Staates. Vgl. Ulrich Unger, „Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie“, (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000), S 68.

2.3. Dämonen als Hauptgegner

Ein weiteres Problem für Hong waren die Dämonen. Sie waren für ihn die bösen Geister, die die Menschen verwirren, so dass sie dem Shang-di nicht folgen und ihn nicht verehren. Daher sollen die Dämonen vertrieben werden, um die Welt nach dem Willen Gottes neu zu gründen.²⁴⁴ Diese Vorstellung über Dämonen kann man bereits in seiner Vision finden.²⁴⁵ Auf Befehl des himmlischen Vaters kämpfte Hong gegen die Dämonen mit Hilfe des größten Bruders (Christus). Aber sein Verständnis der Dämonen (od. Teufel) enthält viele nicht-christliche Elemente, die dem chinesischen Volksglauben entsprechen. Hong faßte die Dämonen als die Hauptgegner auf, die den religiösen und politischen Zielen der Taiping-Bewegung entgegenstehen. Daher stand die Taiping-Kampagne unter dem Motto, die Dämonen zu töten. Im Gottesdienst der Taiping-Truppen sprangen die Soldaten nach dem Gebet in die Luft, gleichzeitig schwingen sie ihre Schwerter und schriegen: „Schlachtet die Dämonen!“²⁴⁶ Auf diese Weise wollte man die Moral und den Kampfgeist der Truppen stärken.

Die Entwicklung der Vorstellung über die Dämonen teilt sich in drei Perioden. Zum einen litt Hong nach dem Durchfall (1837) in der Staatsprüfung mehrere Tage unter Wahnvorstellungen. Inzwischen hatte er eine Vision im Traum. Diese Zeit bis zur ersten Zeit der Gesellschaft zur Verehrung Gottes kann man als die erste Periode bezeichnen. In diesem Zeitraum verstand Hong die Dämonen als böse Mächte gegen den Willen Shang-di's, und durch die Versuchung der Dämonen verloren die Leute die Verehrung für Shang-di. Dass die mandschurischen Herrscher und die höheren Beamten in der Qing-Regierung auch zu den Dämonen gehören sollten, wurde aber in dieser Periode noch nicht deutlich.

In der Vision wurde der Anführer der Dämonen als ein Ungeheuer mit vier aus dem Kopf wachsenden Hörnern und roten Augen beschrieben.²⁴⁷ Man solle ihn „Drachen des östlichen Meeres“ nennen. In „*Taiping Tianri*“ steht so:

²⁴⁴ Siehe Anhang 1: *Sanzijing* (三字經).

²⁴⁵ Siehe die folgenden Bücher über den Inhalt und die Interpretation seiner Vision: Franz Michael, „The Taiping Rebellion Vol. II“, S 51-76. Rudolf G: Wagner, „Reenacting the Heavenly Vision“.

²⁴⁶ Luo Er-gang, „*Taiping Tianguoshi Vol. II*“, S 845.

²⁴⁷ In „*Sanzijing*“ (三字經) werden die Teufel beschrieben, in ähnlicher Weise wie in der Offenbarung 12, 3: „Und es erschien ein anderes Zeichen am Himmel, und siehe, ein großer, roter Drache, der hatte sieben Häupter und zehn Hörner und auf seinen Häuptern sieben Kronen. Vgl. Xia Chun-Tao, „*Taipingtianguo zongjiao*“, S 69; Siehe auch Anhang 1.

„The Sovereign, at the command of the Heavenly Father, the Supreme Lord and Great God, charged the head of the evil demons, saying, „My Heavenly Father, the Supreme Lord and Great God, has ordered me to come and command you to leave immediately!“ This leader of the evil demons was called Yen-lo, and also the Dragon Demon of the Eastern Sea, by the people of the world. He was hesitant about leaving, and the Sovereign forced him, saying, „Go at once. This is a very good place, but you are not blessed; furthermore, with your filthy, stinking body, how can you dwell here?“²⁴⁸

Tatsächlich stehen die Namen „Yen-lo“ (閻羅妖, *Yanluoyao*) und „Drache des östlichen Meeres“ (東海龍妖, *Donghailongyao*) nicht in der Bibel,²⁴⁹ sondern stammen aus dem chinesischen buddhistischen Volksglauben. In alter indischer Tradition bezeichnet *Yen-lo* den Gott der Unterwelt, nämlich *Yamarājā*,²⁵⁰ der im Buddhismus zum Teufel wurde, und im Glauben des Volkes weiter lebte. Allerdings ist „Drache des östlichen Meeres“ in der buddhistischen Tradition auch ein Gott, der Regen und Wolken kontrolliert. Im Volke war er als Meerkönig oder Drachenkönig (*Longwang*, 龍王) bekannt. In „*Yuandao jiaoshixun*“ beschrieb Hong diesen Anführer der Dämonen als den Teufel, der Regen und Wolken beherrscht. Man sieht also, dass Hongs Vorstellung vom Teufel auf dem damaligen Volksglauben basierte.²⁵¹ Außerdem, wie oben schon erwähnt, haben der Drache und die Schlange, die in der Offenbarung²⁵² eine Rolle spielen, Hongs Vorstellung vom Teufel bestimmt. Hong behauptete auch, dass die Dämonen vertrieben werden müssen, weil sie die Menschen verführen, so dass sie sich von Shang-di abwenden. Hong glaubte, der Mensch sei von Natur aus gut, würde aber durch die Dämonen fehlgeleitet.

Nach der Begründung der Gesellschaft zur Verehrung Gottes entwickelte sich seine Vorstellung über den Teufel oder die Dämonen weiter. In seiner missionarischen Tätigkeit identifizierte er die Dämonen mit den Götzen unter dem Einfluss von „*Quanshi Liangyan*“. Aber dem „*Quanshi Liangyan*“ zufolge sind die künstlichen Figuren aus Holz oder Lehm usw., Hong jedoch und die Taiping-Anhänger glaubten, die

²⁴⁸ Michael Franz, „The Taiping Rebellion Vol. II“, S 56.

²⁴⁹ Xia Chun-Tao, „*Taipingtianguo zongjiao*“, S 67.

²⁵⁰ Ebd, S 67.

²⁵¹ Ebd, S 68.

²⁵² Offenbarung 12, 9 „Und es wurde hinausgeworfen der große Drache, die alte Schlange, die da heißt: Teufel und Satan, der die ganze Welt verführt, und er wurde auf die Erde geworfen, und seine Engel wurden mit ihm dahin geworfen.“

Götzen seien „lebende“ Dämonen, daher ließ er sie in der ikonoklastischen Aktion in Xiang zhou (象州) in der Provinz Guangxi²⁵³ zerstören.

Im Laufe der Zeit wurde die Vorstellung über die Dämonen immer mehr von den politischen Absichten bestimmt. Beim Aufstand behauptete die Taiping-Religion, auch die mandschurische Regierung gehöre zu den Dämonen: den Kaiser der Qing-Dynastie bezeichnete man als den mandschurischen Teufel (*Manyao* 滿妖, od. *Yaohu* 妖胡).²⁵⁴ Damals glaubten die Mitglieder der mandschurischen Oberschicht an die lamaistische Religion, in der man den „Schwarzen Drachen“ verehrte.²⁵⁵ Dass Hong den Anführer der Dämonen als alte Schlange verstand, wurde auch zum wichtigen Grund, um die mandschurische Oberschicht mit den Dämonen zu identifizieren. Hong und seine Mithelfer unterschieden jedoch die mandschurische Oberschicht und die chinesischen Bewohner; jene Schicht sollte vertrieben werden, weil sie die Dämonen auf der Welt seien, aber die chinesischen Bewohner seien Kinder des himmlischen Vaters, daher hätten sie noch die Chance, sich zu bekehren. Sie glaubten, dass die damaligen chinesischen Völker unter einem doppelten Leiden ständen: ihre Seele sei von den Dämonen gefangen genommen und ihre Lebenswelt werde von der mandschurischen Regierung unterdrückt. Deswegen behauptete die Taiping-Religion, das Volk müsse ein asketisches religiöses Leben führen, um die Herrschaft der Dämonen zu überwinden und gleichzeitig dafür zu kämpfen, die mandschurische Regierung zu stürzen. So wurde die Seele und das Leben von den Dämonen befreit. Im Gedicht „*Yuandao jiaoshixun*“ schrieb Hong auch: „Ach! Wenn man den Shang-di verehrt, wird man ein Kind des Shang-di. Was für eine Freude: Bei Lebzeiten sorgt der Shang-di für alles, und nach dem Tode fährt seine Seele zum Himmel und genießt dort ein ewiges Glück. Wenn man an verschiedene böse Götter (邪神) glaubt, wird man zum Sklaven der Dämonen. Was für eine Schande und eine Sorge: Bei Lebzeiten ist man von den Dämonen abhängig und nach dem Tode ist man auch den Dämonen untergeordnet. Daher wird man ewige Schmerzen in der Hölle fühlen. Überlege, was ein Vorteil oder ein Nachteil ist!“²⁵⁶

Man sieht: Die typische sino-zentrische Weltanschauung steht im Hintergrund des politischen Slogans „die mandschurischen Völker sind die lebendigen Dämonen auf der Welt“. Denn Hong hielt wie viele Chinesen China für das Reich Gottes: „Im

²⁵³ Gubo Noritada, „*Junggugjonggyosa*“, S 280-281.

²⁵⁴ Xia Chun-Tao, „*Taipingtianguo zongjiao*“, S 74.

²⁵⁵ G. Wagner, „Reenacting the Heavenly Vision“, S 41.

²⁵⁶ „*Yuandao jiaoshixun*“ in: TTY Vol.I., S 22.

Allgemeines ist China das Gottesland, und die Chinesen sind die Menschen, dagegen sind die unzivilisierten Ureinwohner (die mandschurischen Völker) die Dämonen, sie sind keine Menschen.“²⁵⁷ Die sino-zentrische Mentalität hat auch die neue Religionsbewegung nicht verschont.

2.4. Menschenbild: Alle sind die Kinder des Shang-di

Nach der Lehre der Taiping-Religion ist der himmlische Vater (Shang-di) der Schöpfer und alle Menschen sind seine Kinder. Auf Grund der traditionellen Familienethik verstanden Hong und seine Anhänger die Beziehung zwischen dem Shang-di und den Menschen ähnlich wie die in der Familie.²⁵⁸ Alle Menschen sind gleich, weil sie alle die Kinder des Shang-di und miteinander Geschwister sind, so glaubten sie. Der Shang-di schuf den Himmel, die Erde und alle Dinge, durch die der Mensch auf der Erde leben kann.²⁵⁹ Man kann den Acker bebauen, weil der Shang-di die Erde schuf, man kann gekleidet sein, weil der Shang-di den Maulbeerbaum und den Hanf schuf, man kann auch sein Essen haben, weil der Shang-di Reis, Gerste, Bohnen, Fische, Garnelen und das Vieh schuf. Man kann Maschinen und Geräte benutzen, weil der Shang-di Pflanzen und Metalle schuf. Man kann Ackerbau betreiben, weil der Shang-di Sonne und Regen kontrolliert.²⁶⁰

Der Shang-di schuf die Menschheit, und jeder Mensch hat die Seele, die ihm vom Shang-di verliehen wurde. Im „*Yuandao Xingshixun*“ schreibt Hong Folgendes:

„Es gibt zwar zehntausende Staaten in der Welt, aber sie sind alle zusammen, nur eine Familie. Der Huang-Shang-di ist der Vater aller Menschen auf Erden. China ist ein Reich, das der Shang-di selbst beherrscht, erzieht und regiert, ebenso wie die europäischen Länder. Der Huang-Shang-di erzeugt, ernährt und pflegt die Menschen der fernen europäischen Länder, genauso wie die Chinesen. Es gibt so viele Männer, aber sie sind alle Brüder. Auch gibt es so viele Frauen, aber sie sind alle Schwestern. Es gibt keinen Unterschied zwischen unserem und den an-

²⁵⁷ TTY Vol. I., S 443: „且夫中國神州也，人也，胡虜妖魔也，非人也“

²⁵⁸ Wang Qing-cheng, „*Taipingtianguo shangdide daijiating he xiaojiating*“ (太平天國上帝的大家庭和小家庭; Die große und die kleine Familie des Shan-di in der Taiping-Bewegung) in „*Lishi he sixiang*“ (歷史和思想; Geschichte und Gedanken)(1984), S 373-401.

²⁵⁹ Siehe Anhang 1.

²⁶⁰ TTY Vol. I., S 19.

deren Ländern. Sie führen keinen Krieg gegeneinander, um sich die anderen Länder einzuverleiben.“²⁶¹

Der Shang-di ist nicht nur der Schöpfer des ersten Menschen, sondern er hat allen Menschen eine Seele gegeben; daher heißt der Shang-di in der Taiping-Religion der Vater der Seele (*hunfu* 魂父 od. *hunje* 魂爺). Der Shang-di als der Vater der Seele sei noch wichtiger als die körperlichen Eltern, denn weil der Mensch eine Seele hat, ist er die Krone aller Schöpfungen. Hong schreibt:

„Der Mensch ist das höchste Wesen zwischen dem Himmel und der Erde, weil nur er eine Seele hat.“²⁶²

Bei der Formulierung dieses Menschenbildes hatte seine damalige Situation eine Rolle gespielt. Wie oben schon erwähnt, war Hong in einer verzweifelten Situation, als er mehrmals bei den Staatsprüfungen durchgefallen war. Hong glaubte, die Ursache hierfür sei die ungerechte mandschurische Regierung und die Korruption der Beamten. Daher hatte er eine starke Antipathie gegen die mandschurische Regierung und beklagte die Korruption der Beamten. Inzwischen hatte er das Buch von Liang, „*Quanshi Lian-gyan*“, gelesen. Die „fremde Geschichte“, die er dort las, war für ihn trotzdem nicht so ungewöhnlich, denn die Verehrung für Shang-di war bereits in den alten chinesischen Klassikern ausgesprochen. Daher übernahm er ohne Zögern den Shang-di aus den alten chinesischen Klassikern. In „*Quanshi Liangyan*“ beschrieb Liang die utopische Welt wie folgt:

„Der Shang-di im Himmel ist der König der Könige, und der Herr über alle Nationen. Alle Menschen im Universum, von den gemeinen Völkern bis zum König, sind in den Händen des Shang-di.“ „Wenn man nicht gegen den Willen des Shang-di im Himmel und das Gesetz des Königs auf der Welt verstößt, wenn man nicht dem weltlichen Vergnügen nachgeht, nicht seine Zeit verschwendet, wenn der Souverän richtig regiert, die Untertanen treu sind, der Vater liebevoll ist, die Kinder alle ihre Pietät gegen die Eltern zeigen, die Beamten rechtschaffen und die Leute fröhlich sind, dann kann man das Wohl des großen Friedens ewig genießen. In diesem großen Friedensreich, das ihr sehen werdet, gibt es keinen Einbrecher, obwohl man nachts die Tür nicht zu-

²⁶¹ TTY Vol. I., S 15-16.

²⁶² TTY Vol. II, S 794.: „天地之中人為貴，萬物之中人為靈“

macht. Auch wenn man etwas auf der Straße findet, nimmt man es nicht auf.“²⁶³

Durch diese Beschreibung fand Hong einen Schlüssel, um seiner unzufriedenen Situation zu entgehen. Während er die religiöse Perspektive Liangs akzeptierte, folgte er in der praktischen Anwendung doch den chinesischen Wertvorstellungen und der Tradition, die durch die alten Klassiker überliefert waren. Hong versuchte, die christliche und die chinesische Tradition zu vereinen. Teilweise ist auch seine Vorstellung über die utopische Welt, wie oben bereits erwähnt, noch von der chinesischen Tradition abhängig.

Der Konfuzianismus betrachtet die legendären Staaten, die von den heiligen Weisen Yao (堯), Shun (舜) und Yu (禹) regiert wurden, als vorbildlich und ideal. Im Zentrum eines solchen Gemeinwesens soll der Glaube an Shang-di stehen. Yao überließ Shun den Thron freiwillig und friedlich, es gab keinen Konflikt. Shun führte die Verehrung des Shang-di als eine Art Staatsreligion ein. Sein Nachfolger, Gun (鯀, Vater von Yu), zeigte keine Verehrung für Shang-di, daher starb er nach der Legende vorzeitig. Indem Yu den Shang-di mit Herzen verehrte, offenbarte dieser ihm „*Hongfan Jiuchou*“ (洪範九疇, Die große Norm mit den neun Kategorien)²⁶⁴. Tang (湯) der Shang-Dynastie wurde zum Vorbild aller Nationen, weil er den Shang-di herzlich anbetete. Auch König Wen (文) der Zhou-Dynastie, der den Shang-di hoch achtete, war vom Glück gesegnet. Daher wurde der Shang-di in alten chinesischen Büchern als Herr aller Dinge im Universum verehrt. Hong glaubte, die Verehrung für Shang-di sei die Voraussetzung für das große Friedensreich. Hong verstand also den im Traktat Liangs beschriebenen Shang-di auch als denselben Gott wie die alten chinesischen Klassiker. Daher war die Vorstellung in „*Quanshi Liangyan*“ ihm nicht so fremd, weil er damals schon dessen Namen kannte. Durch die Berührung zwischen der christlichen Idee in „*Quanshi Liangyan*“ und den alten chinesischen Klassikern erreichte er folgende soziale Kritik:

„Stellt euch die alten Friedensreiche vor! Damals halfen die reichen Männer und die armen Männer in der Welt einander, es gab sogar

²⁶³ „*Quanshi Liangyan*“, S 100.

²⁶⁴ *Hongfan Jiuchou* ist beschrieben in Abschnitt „*Hongfan*“ (洪範) im Kapitel „*Zhou Shu*“ (周書) aus dem Buch „*Shang shu*“ (尚書). Dieses Buch ist kein Buch der Offenbarung, vielmehr kann es als ein Sammelwerk der menschlichen Erfahrungen betrachtet werden. Damalige Chinesen wohnten im Gebiet des Flusses „Huan“, betrieben Ackerbau, und erkannten so die Wechselgesetze des Wetters; außerdem entwickelte sich ihre Gesellschaft weiter. Dadurch brauchten sie auch Gesetze, Moral, Regeln u.s.w., um die Gesellschaft zu bewahren. Daher kann das Buch *Hongfan Jiuchou* als ein Buch der Testamente, die kulturellen und historischen Erfahrungen zu synthetisieren, bezeichnet werden. Vgl. Chungyeol Gim, „*Junggugcheolhagsa Vol. 1.*“ (Die Geschichte der chinesischen Philosophie, Vol.1), (Seoul, Yemunseowon, 1994) S. 157-158.

keinen Einbrecher, obwohl man nachts die Tür nicht zumachte. Auch wenn man etwas auf der Straße fand, nahm man es nicht auf. Mann und Frau hatten eine unterschiedliche Rolle. Und die tugendhaften Menschen wurden (als hohe Beamte) ausgewählt. Dies war „die Große Harmonie“ (大同, *datong*). Wie schrecklich ist es aber jetzt!²⁶⁵

„Wenn die Unordnung der Gesellschaft äußerst extrem würde, käme alles wieder in Ordnung. Nach dem Dunkel muss der Tag kommen. Das gehört zum Gesetz des Himmels. Es ist an der Zeit, dass die Sonne kommt, und das Dunkel verschwindet.“²⁶⁶

Hong vereinigte diese traditionelle Gesellschafts- und Geschichtsauffassung mit der christlichen Lehre und entwickelte daraus folgendes:

„Auf Erden gibt es so viele Männer, aber sie sind alle Brüder. Es gibt auch so viele Frauen, sie sind alle Schwestern.“²⁶⁷

Hongs Menschbild enthält also verschiedene Elemente, nämlich 1. die typische chinesische Familienethik unter Einfluss des Konfuzianismus, 2. die altchinesische utopische Gesellschafts- und Geschichtsauffassung, und 3. die Idee der christlichen Menschengleichheit. Seine Aussage „Alle Menschen sind die Kinder des himmlischen Vaters“ ist also nicht nur vom Christentum geprägt. Bereits Zhang Zai (張載, 1022-1077) in der nördlichen Song-Zeit schrieb in seinem berühmten Buch „*ximing*“ (西銘) folgenden Satz:

„Heaven is my father and Earth is my mother, and even such a small creature as I finds an intimate place in their midst. Therefore that which fills the universe I regard as my body and that which directs the universe I consider as my nature. All people are my brothers and sisters, and all things are my companions.“²⁶⁸

Noch bedeutsamer ist vielleicht die Auslegung von Zhu Xi über diesen Satz, wenn er sagt: Da alle Menschen aus dem gleichen Schoß hervorgegangen seien, „müsse

²⁶⁵ „*Yuandao jiaoshixun*“, in: TTY Vol.I, S 15-16.

²⁶⁶ „*Yuandao jiaoshixun*“, in: TTY Vol.I, S 16.

²⁶⁷ „*Yuandao jiaoshixun*“, in: TTY Vol.I, S 15.

²⁶⁸ Wing-Tsit Chan, „A Source of Book in Chinese Philosophy“, S 497. Vgl. Kenji Shimada, „Die Neo-Konfuzianische Philosophie“, S 74.

man die ganze Welt als eine Familie und ganz China als eine Person betrachten.“²⁶⁹ In Hongs Ausspruch „alle Menschen unter dem Himmel sind eine Familie“, finden wir beide Elemente, das christliche und das konfuzianische vereint; der Ausspruch ist gleichsam eine Symbiose christlicher und konfuzianischer Denkweise.

2.5. Neue Welt: Das kleine Himmelreich auf Erden

Nach der Taiping-Religion gibt es zwei Himmelreiche: den großen Himmel (*diantiantang*, 大天堂) und den kleinen Himmel (*xiaotiantang*, 小天堂). Der große Himmel bedeutet das Gottesreich im Himmel, und nach dem Tod erhält jede Seele, die auf Erden dem Shang-di gefolgt war, den ewigen Frieden. Der kleine Himmel ist „Taiping Tianguo“, d.h. das Gottesreich auf Erden. Wie bereits berichtet, hat Hong die Stadt Nanjing in „Tianjing“ umbenannt. Durch diese Umbenennung wollte Hong „Tianjing“ mit dem neuen Jerusalem der Offenbarung gleichsetzen, denn er glaubte, mit Gottes Hilfe könne das Himmelreich auf Erden errichtet werden. Im Kommentar zu Matt. Kap. 5 heißt es:

„To speak of one great kingdom is to include both heaven above and earth below. In heaven above there is the Heavenly Kingdom. On earth below there is the Heavenly Kingdom. Heaven and earth both are the Spiritual Father's Heavenly Kingdom. Do not make the mistake of believing that this indicates only the Heavenly Kingdom in heaven.“²⁷⁰

Die Taiping-Truppen wurden als „*tianbing*“ (天兵, Die Himmlischen Truppen) bezeichnet. Außerdem wurde behauptet, dass der jetzige mutige Kampf gegen die Dämonen den zukünftigen Segen des Shang-di garantiere. Man propagierte Folgendes:

„Wenn ihr nicht in ängstlicher Sorge seid um euer Leben und gefaßt auf den Tod, dann könnt ihr nach dem Tod im Himmel das ewige Leben genießen. (...) Wenn ihr euch nicht dem Genuß hingebt und keine Angst vor Schmerzen habt, seid ihr nach dem Tod im Himmel ruhig und habt keine Schmerzen.“²⁷¹

²⁶⁹ Kenji Shimada, „Die Neo-Konfuzianische Philosophie“, S 74.

²⁷⁰ „*Xinqian Shoshengshu*“ (新遣紹聖書, Hongs Kommentar zum Neuen Testament), In: Michael Franz, „The Taiping Rebellion Vol. II“, S 227.

²⁷¹ „*Yuzhongbing jianzun tainming zhao*“ (諭衆兵將遵天命詔), In: TWH, S 33.

„Das Gottesreich im Himmel ist das große Himmelreich des Shang-di und umfasst 33 Stockwerke. Das Gottesreich auf Erden ist das kleine Himmelreich des Shang-di, Taiping Tianguo (Das himmlische Reich des großen Friedens). Im großen Gottesreich im Himmel glorifiziert man mit seiner Seele den Shang-di und wird vom Shang-di gesegnet. Im kleinen Himmelreich auf Erden glorifiziert man mit seinem Körper den Shang-di.“²⁷²

Nach der Taiping-Religion bedeutet das kleine Gottesreich auf Erden (sog. Taiping Tianguo) die körperliche Rettung. Dies ist folgendermaßen zu verstehen: Die Beamtenlaufbahn einzuschlagen ist nach der konfuzianischen Tradition eine große Ehre für die Familie. Auch Hong und seine Anhänger stützten sich auf diese Tradition. Sie propagierten den Bauern, die an der Bewegung teilnahmen, dass sie nach dem Krieg in der himmlischen Hauptstadt, d.h. im kleinen Himmelreich, angemessene Positionen oder Beamtenstellen erhalten könnten. Die Rettung im kleinen Himmelreich auf Erden, also die Befreiung von der mandschurischen Beherrschung, die Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse und die Aussicht auf die Beamtenstellen sind jedoch weltliche Aspekte. Selbstverständlich war das ewige Leben im Himmel (Jenseits) auch wichtig, aber die armen Bauern, die unter den körperlichen Schmerzen (Hungersnot, Krankheit u.s.w.) litten, brauchten vor allem die weltliche Rettung. Zu diesem Zweck hatte die Taiping-Bewegung das *shengku*-System (聖庫, die „Heilige Schatzkammer“) eingerichtet. Dies war das Versorgungssystem der Taiping-Bewegung, das bereits in Guangxi in der Frühzeit für die Taiping-Truppen angewandt wurde.²⁷³ Alle Taiping-Anhänger gaben ihr Eigentum in diese Schatzkammer ein, aus der sie dann als Soldaten mit allem Lebensnotwendigen versorgt wurden. Durch dieses System war für die armen Bauern, die an der Taiping-Bewegung teilnahmen, ein Existenzminimum gesichert.²⁷⁴ Dies bedeutete eine große Anziehungskraft für die Taiping-Bewegung.

In Tianjing (die himmlische Hauptstadt) war der körperliche Kontakt zwischen Männern und Frauen streng verboten, die Frauen waren in besonderen Einheiten zusammengefaßt. Die Taiping-Anhänger durften keine Götzen verehren, sie sollten nur den Shang-di als den himmlischen Vater und den einzigen wahren Gott akzeptieren und verehren. Mit dem Bewusstsein „alle Menschen sind die Kinder des Shang-di“ sollten

²⁷² In „*Qindingjiuqianqianshaoshengshupijie*“ (欽定舊前遺紹聖書批解, Hongs Kommentar zum Alten Testament), in: TSL, S 83.

²⁷³ Hans Ulrich Vogel, „Lokale Administration und Bodenpolitik der Himmlischen Dynastie des grossen Friedens“, S 65.

²⁷⁴ Ebd. S 65.

sie das asketische Leben in Tianjing ertragen. Aufgrund des *shengku*-Systems wurde Privateigentum streng verboten, der religiöse Unterricht und der Gottesdienst wurden stark betont. Dadurch glaubten sie, dass die Stadt „Tianjing“ in Wirklichkeit das Himmelreich des Shang-di auf Erden sei. Aber das strenge Gebot der Keuschheit galt nur für die einfachen Mitglieder, die Führungsschicht hatte besondere Privilegien. Sie konnten ungehindert die „Heilige Schatzkammer“ benutzen und auch das Verbot des körperlichen Kontakts zwischen Männern und Frauen war für sie nicht gültig. Die „Könige“ ließen sich von vielen jungen und hübschen Frauen bedienen. Der Himmelskönig Hong hatte über 15 Frauen an seinem Hof, der Ostkönig Yang wahrscheinlich noch mehr.²⁷⁵

Man sieht also, dass das irdische Himmelreich sich von den vielen Dynastien, die in der chinesischen Geschichte aufgetreten sind, auch nicht grundsätzlich unterschied. Die meisten der revolutionären Maßnahmen im Himmelreich blieben nur Theorie. Besonders wurde ihre Bodenregelung „*Tianchao tianmu zhidu*“ (天朝田畝制度) in Wahrheit niemals durchgeführt. Sie sah vor, dass Jeder Land bekommen könne, die Größe des Landbesitzes sollte sich nach der Zahl der Familienmitglieder, Männer und Frauen, richten. Nach diesem Gesetz sollte jeder Mensch, der Ackerbau treiben kann, das Recht haben, eigenes Land zu bekommen. Hier berührten sich die chinesische traditionelle „*datong*“-Idee und die christliche Gleichheitsidee. Vor allem war es das Prinzip dieser Bodenregelung, dass alles Land auf Erden Gott gehöre. Aber diese utopische Maßnahme wurde in Wirklichkeit nicht realisiert, weil die Taiping dafür nicht genügend Zeit hatten, denn die Taiping-Regierung musste in ersten Linie ihre Hauptstadt gegen die Bedrohung durch die Regierungstruppen und die lokalen Korps, die von Zeng und seinen Mithelfern gegründet worden waren, verteidigen. Auf jeden Fall blieb ihre revolutionäre Politik nach der Eroberung von Nanjing nur noch Theorie, denn die Regierenden hatten vollauf damit zu tun, an der Macht zu bleiben. Daher war ihr religiöses Anliegen, das neue Himmelreich auf Erden zu gründen, in den Hintergrund getreten.

²⁷⁵ Franz Michael, „Die Taiping Rebellion“, S 46.

2.6. Yang und „Tianfu Xiafan“ (天父下凡, Abstieg des himmlischen Vaters im Zustand der Trance)

Außer Hong darf man Yang Xiuqing (楊秀清, Ostkönig) als wichtige Persönlichkeit der Taiping-Bewegung nicht vergessen. Yang wurde in Xincun²⁷⁶(新村) geboren. Als er jung war, verlor er schon die Eltern und wurde zum Köhler. Er wurde Führer der Köhler und Bergleute, als er und seine Kollegen Mitglieder der „Gesellschaft zur Verehrung Gottes“ wurden. Im April 1848 wurde Feng Yunshan, ein wichtiger Führer dieser religiösen Gesellschaft und alter Freund von Hong Xiuquan, verhaftet und nach Huaxian in der Guangdong-Provinz gebracht. Damals verließ auch Hong den Kreis Guiping der Provinz Guangxi, das Zentrum der „Gesellschaft der Gottesanbeter“. Dies verursachte eine große Verwirrung in der Gesellschaft wegen der Abwesenheit der Führer. Inzwischen fingen manche Leute bei der Gebetsversammlung an, mit den Zungen zu sprechen.²⁷⁷ Dies waren meist unverständliche Reden, deswegen gab es Debatten darüber, ob sie und welche von dem Gott oder von dem Teufel kämen.²⁷⁸ Nachdem Hong wieder zurückgekehrt war, konnten nur zwei Mitglieder, Yang Xiuqing und Xiao Chaogui, anerkannt werden, die anderen wurden verworfen. Dass Yang und Xiao damals als Führer der Köhler und der Bergleute starke Unterstützung bekamen, spielte auch eine Rolle. So erreichten Yang und Xiao²⁷⁹ eine mächtige Stellung in der Taiping-Bewegung und wurden zum Ostkönig bzw. Westkönig ernannt.

Yang führte auch den Titel „*shubingzhu*“ (贖病主; Sühner für Krankheiten). Nach dem „*Tianqing daolishu*“ (天情道理書) wollte der himmlischen Vater die Menschen retten, indem er Hong in die Welt sandte und ihn zum wahren Herrn über alle Völker machte. Aber die Menschen verehrten den himmlischen Vater nicht und akzeptierten nicht Hong als ihren wahren Herrn. Daher bestrafte der himmlische Vater die Menschen mit Krankheiten, sandte jedoch Yang als „*shubingzhu*“ auf die Erde. Yang wurde im März 1848 und im April 1850 zweimal schwer krank, dadurch konnte er alle Krankheiten der Menschen auf Erden sühnen. Endlich am 1. 10 1850 wurde er plötzlich

²⁷⁶ ein kleines Dorf in der Nähe von Jintian, wo der Aufstand der Taiping im Juli 1850 erstmals ausbrach.

²⁷⁷ Damals sollen einige Trance-Erscheinungen in dem Gebiet, in dem die Taiping-Bewegung gegründet wurde, sehr stark gewesen sein. Vgl. Gubo Noritada, „*Junggugjonggyosa*“, S 286.

²⁷⁸ Franz Michael, „The Taiping Rebellion Vol. 1“, S 35.

²⁷⁹ Aber er war auf dem Kampfbzug (1852) vor der Eroberung Nanjings gefallen. Vgl. I.W.H. Chew, „Taiping Epic“, (S.I. 1987) S 16-17.

wieder gesund und führte den ersten Aufstand der Taiping in Jintian.²⁸⁰ Außerdem wurde Yang auch als „*shengsehenfeng*“ (聖神風; Der heilige spirituelle Wind) und als „*quanweishi*“ (勸慰師; Tröster) bezeichnet. In der chinesischen Bibel, die Morrison übersetzte, bezeichnet „Shengsehenfeng“ „Heiliger Geist“, und „*quanweishi*“ „Tröster“.²⁸¹

Der Abstieg des himmlischen Vaters und des himmlischen Bruders wurde in den Büchern „*Tianming Zhaozhishu*“ (天命詔旨書, Buch der himmlischen Dekrete und der Proklamationen, 1852)²⁸² und „*Tianfu xiafan zhaoshu*“ (天父下凡詔書; Buch der Erklärungen des göttlichen Willens im Zustand der Trance, 1852)²⁸³ beschrieben. Das erste enthält die wichtigen Befehle des himmlischen Vaters und des himmlischen Bruders, die sich bis zum 3. 12 1851 ereigneten, das zweite berichtet ein Ereignis vom 29. 10. 1851 in Yangan. Damals bestrafte Yang als der herabgestiegene himmlische Vater ein Taiping-Mitglied namens Zhou Xineng (周錫能), das in geheimer Verbindung mit der mandschurischen Regierung stand.²⁸⁴ In letzter Zeit wurde „*Tianfushengzhi*“ (天父聖旨; die heiligen Dekrete des himmlischen Vaters), das insgesamt aus drei Volumen besteht, in England gefunden. Diese Dokumente enthalten etwa 30 Nachrichten über den Abstieg des himmlischen Vaters vom 27. 1. 1854 bis zum 9.7. 1856. Außerdem wurde auch „*Tianxiongshengzi*“ (天兄聖旨; die heiligen Dekrete des himmlischen Bruders) in zwei Bänden gefunden, darin befinden sich etwa 120 Nachrichten über den Abstieg des himmlischen Bruders von September 1848 bis zum 15. 3. 1852.²⁸⁵

Durch die von Gott in der Trance erhaltenen Anweisungen bestimmte Yang viele Maßnahmen über Religion, Politik, Militär, Wirtschaft, Kultur und Familienlebensführung u.s.w. zwischen 1849 und 1856. Seit der Eroberung der Stadt „Nanjing“ wurde seine Trance dazu benutzt, um die Taiping-Organisation noch fester zu bewahren. Nach dem „*Tianqing daolishu*“ (天情道理書; Das Buch über das Grundregeln der himmlischen Natur)²⁸⁶ kann der Abstieg des himmlischen Vaters wie folgt zusammengefasst

²⁸⁰ Gubo Noritada, „*Junggugjonggyosa*“, S 286.

²⁸¹ Ebd. S 286.

²⁸² Dies wurde ins Englisch übersetzt. In: Franz Michael, „The Taiping Rebellion: Vol. II“, S 97-110.

²⁸³ Siehe die englische Übersetzung in Franz Michael, Ebd. der erste Teil (S 86-97) u. der zweite Teil (S 197-220).

²⁸⁴ Ebd. S 88.

²⁸⁵ Jin-gyu Choe, „*Sangjegyoui gusegwane gwanhan yeongu*“, S 159-160. Vgl. Wang Qingcheng, „*Tianfu Tianxiong shengzi*“ (天父天兄聖旨, Die heiligen Dekrete des himmlischen Vaters und Bruders), (Liaoning renmin chubanshe, 1986)

²⁸⁶ Auf Befehl von Yang wurde dieses Buch herausgegeben, um die Taiping-Soldaten zu disziplinieren. Siehe die englische Übersetzung in Franz Michael, „The Taiping Rellion: Vol. II“, S 364-408.

werden: Im Jahre 1836 ließ der himmlische Vater Hong, den himmlischen König, zum Himmel fahren und ernannte ihn als „den wahren Herrn aller Völker“. Außerdem übermittelte der himmlische Vater seinen Willen, indem er durch die Trance von Yang auf die Erden herabstieg. Dies geschah im März 1848. Yang schickte er, um die Krankheiten der Menschen zu sühnen und zu heilen.²⁸⁷

Durch die Trance-Erscheinungen wurden die Positionen von Yang und Xiao in der Taiping immer wichtiger. Zwar hatte Hong in „*Yuandao jiushige*“ verkündet: „Fünftens, lehne den Aberglauben ab! Denn dass man damit die Menschen verleitet, verstößt gegen das himmlische Gesetz.“²⁸⁸, trotzdem wurde die Trance ironischerweise immer wichtiger in der Taiping, und die Vision von Hong und die Trance von Yang und Xiao wurde von den Taiping-Anhängern schließlich als ein Zeichen der Anwesenheit des Shang-di auf Erden anerkannt.²⁸⁹ So wurde die Einheit der Taiping-Bewegung gefestigt und die Taiping-Religion erhob sich zu einer großen politischen und ethnischen Bewegung, um das kleine Himmelreich auf Erden zu gründen. Gleichzeitig wurde die Stellung von Yang und Xiao gestärkt und Fengs Rolle zurückgedrängt. Sogar die Autorität von Hong als himmlischer König wurde geschwächt, weil er in den Trance-Erscheinungen des himmlischen Vaters und des Bruders von Yang und Xiao nur der zweite Sohn oder ein kleiner Bruder war. Dies stärkte die Macht der beiden Taiping-Anführer. Wie oben schon erwähnt, wurde diese Veränderung innerhalb der Taiping später auch zum wichtigen Grund für den starken Konflikt innerhalb der Führungsschicht in Tianjing. Nach diesem Konflikt begann die Taiping-Bewegung allmählich unterzugehen.

2.7. Nach dem Aufstand

Nach der Eroberung der himmlischen Hauptstadt am 19. Juli 1864 ist die Taiping-Bewegung fast völlig aus der Geschichte verschwunden. Es gab zwar vereinzelte Kämpfe und einige Aufstände von Taiping-Generälen, die aber unbedeutend blieben. Die Taiping-Bewegung war die erste Volksbewegung, um der traditionellen chinesischen Gesellschaftsordnung zu widerstehen. Daher wurde sie von den orthodoxen neokonfuzianischen Gelehrten entschieden unterdrückt, um die konfuzianische Tradition

²⁸⁷ Ebd. S 373-376.

²⁸⁸ „*Yuandao jiushige*“ in: TTY Vol. I, S 12.

²⁸⁹ Jin-gyu Choe, „*Sangjegyoui gusegwane gwanhan yeongu*“, S 163.

fest zu bewahren. Die Taiping-Führer und die Angehörigen der ursprünglichen Gefolgschaft wurden fast alle hingerichtet.²⁹⁰ Die Taiping-Bewegung war die größte Rebellion in der chinesischen Geschichte, sie hatte 14 Jahre lang eine eigene Regierung und beherrschte die meisten Gebieten Südchinas. Obwohl die Bewegung niedergeschlagen wurde, nahm die neue politische Führungsschicht²⁹¹, die aus dem Krieg gegen die Taiping-Truppen hervorgegangen war, einige Ideen und Versuche²⁹² der Taiping auf.

Bis zum Ende der Qing-Dynastie lebte die Bewegung nur in Legenden im Volke weiter. Aber im 20. Jahrhundert erregte ihre Ideologie und ihre Bedeutung wieder öffentliche Aufmerksamkeit, indem die Nationalisten, wie Sun Wen (孫文, 1866-1925), und die Kommunisten den Versuch der Taiping-Bewegung hoch einschätzten. Als religiöse Bewegung indes ist sie völlig verschwunden.

²⁹⁰ Franz Michael, „Die Taiping Rebellion“, S 60.

²⁹¹ Besonders Zeng Guofan (1811-1872), Zuo Zongtang (1812-1885) und Li Hongzhang (1823-1901). Mit eigenen Einheiten hatten sie an dem Krieg gegen die Taiping-Bewegung teilgenommen. Sie waren alle neokonfuzianische Gelehrte und hohe Beamte, die die konfuzianische Gesellschaftsordnung bewahren wollten. Nach dem Krieg akzeptierten sie jedoch die Modernisierungsmaßnahmen der Taiping-Bewegung. Vgl. S. Jacques Gernet, „Die chinesische Welt“, S 471-473.

²⁹² Einführung des modernen politischen Systems, Bau von Eisenbahnen und Dampfschiffen, die Errichtung von Banken, Bergwerken und Krankenhäusern u.s.w. Vgl. Franz Michael, „Die Taiping Bewegung“, S 48.

III. Donghag-Bewegung (1860-bis heute): Die östliche Lehre

a. Zu den geschichtlichen Materialien

„Donggyeong Daejeon“ und „Yongdam Yusa“: Zunächst wenden wir uns den geschichtlichen Materialien zu, um die Donghag-Bewegung darzustellen. „Donggyeong Daejeon“ (東經大全) und „Yongdam Yusa“ (龍潭遺詞), die Werke des Donghag-Gründers, sind dabei als grundlegende Quelle zu betrachten. Nach dem Tode des Gründers wurden diese Abhandlungen vom zweiten Führer, Haewol, als die heiligen Schriften von Donghag herausgegeben. Unter Rückgriff auf historisches Material der Donghag-Bewegung²⁹³ konnten die heiligen Donghag-Schriften durch die Hilfe des eigenen Gedächtnisses von Haewol kompiliert werden. Es ist aber fragwürdig, ob dieses Material authentisch ist, weil es hierüber keine sonstigen Informationen gibt, die vor 1920 geschrieben wurden. Daher schreibt Pyo, der bekannte Donghag-Erforscher, Folgendes:

„Ich habe schon lange Zeit darüber geforscht. Aber schließlich bin ich zu dem Schluss gekommen, dass die heutigen heiligen Donghag-Schriften auf Grund der vorhandenen Schriften vom Gründer selbst verfasst und herausgegeben wurden und nicht dem Gedächtnis Haewols entstammen“²⁹⁴

Weiterhin fragt Pyo, ob die Auskünfte im Buch „*Cheondo goyseo*“ richtig seien. In diesem Buch wird darüber berichtet, dass die heiligen Donghag-Schriften aus dem Gedächtnis Haewols stammen:

„Als der große heilige Meister hingerichtet wurde, wurden auch alle Werke, die er selbst geschrieben hatte, verbrannt, so dass nichts übrig blieb. Schließlich wurden die heiligen Schriften „Donggyeong Daejeon“ und „Yongdam Yusa“ herausgegeben, indem Haewol (Choe Si-hyeong) auswendig hergesagt hatte.“²⁹⁵

²⁹³ Z.B. „*Cheondo Gyoseo*“ (天道教書, 1920) und „*Cheondogyo Changeonsa*“ (天道教創建史, 1933)

²⁹⁴ Yeong-sam Pyo, „*Donghag gyeongjeon haewi: sang*“ (Auslegung der heiligen Donghag-Schriften, Teil. 1), *Sinigan* (新人間), Nr.407, S 9.

²⁹⁵ In „*Cheondo Gyoseo*“ (天道教書, 布德 6 年條).

Träfe dieser Bericht zu, so hieße das, dass alle Schriften Suuns nach seiner Hinrichtung auf einmal verbrannt wurden. Aber nach anderen Geschichtsmaterialien soll der Gründer seine Schüler angewiesen haben, sie sollten die heiligen Schriften fleißig lesen und auswendig lernen.²⁹⁶ Das bedeutet, dass manche Schüler in der Anfangszeit der Donghag-Bewegung die heiligen Schriften bereits besaßen. Daher vermutet Pyo, dass einige heilige Schriften, die die Schüler und Anhänger des Donghag besaßen, nach dem Tode des Gründers existierten und Haewol mit diesen hinterlassenen Dokumenten die heiligen Schriften im Jahre 1880 herausgegeben hat. Im Postskript von „Donggyeong Daejeon“ für „*Sicheon-gyo*“²⁹⁷ (侍天教) schreibt Gim Yeon-guk, der die erste Ausgabe von „Donggyeong Daejeon“ mit Haewol in Inje herausgegeben hat, Folgendes:

„Der heilige Meister, Haewol, verkündete das Tao des größten Meisters als eine Basis der heiligen Schriften. Aber wir haben jetzt die Sorge, dass man diese heilige Lehre nicht so richtig verstehen kann. Darum haben wir die heiligen Schriften herausgegeben, indem wir die zerstreuten Abhandlungen des größten Lehrers wieder gesammelt und als Manuskript zusammengestellt haben.“²⁹⁸

Bak Maeng-su, der einen ausführlichen Aufsatz über „Donggyeong Dae-jeon“ verfasst hat, verteidigt die Hypothese, dass es originale Schriften vor den jetzigen heiligen Donghag-Schriften schon gegeben habe. Er behauptet:

„Die Werke, die im Donggyeong Daejeon kompiliert wurden, sind von Suun verfasst und als Abhandlungen oder Handschriften durch seine Schüler allgemein verbreitet worden. 18 Jahre später wurden sie von Haewol, Gang Si-weon, Gim Si als die sämtlichen Werke Donghag herausgegeben.“²⁹⁹

²⁹⁶ In „*Yongdam yusa*“ wird diese Unterweisung von Suun mehrmals berichtet. „Lerne doch diese Texte auswendig“ (Ansimga), „Erforscht diese Sätze“ (Dosusa), „Lerne noch diese Texte auswendig, als ob ihr gerade es gehört hättet!“ (Dodeogga)

²⁹⁷ „*Sicheongyo*“ ist eine von Gim Yeon-guk, dem Schüler Haewols, gegründete Sekte von Donghag. Im Gegensatz zu „*Cheondogyo*“, das von Son Byeong-hui geführt wurde, war „*Sicheongyo*“ japanfreundlich. Daher litt „*Sicheongyo*“ unter keiner Verfolgung in der japanischen Kolonialzeit.

²⁹⁸ In der Nachschrift von „Donggyeong Daejeon“ (1880): „海月聖師，以斯經傳斯道，或恐聖德之有誤，收其散編，大成奇之功“

²⁹⁹ Maeng-su Bak, „*Donggyeongdaejeone daehan bunseogjeog yeongu: 2*“ (Analytischen Studien über Donggyeong Daejeon: Teil.2), („*Siningan*“, Nr. 464), S. 28.

Schon von daher ist deutlich, dass „Donggyeong Daejeon“ und „Yongdam Yusa“ von Suun selbst verfasst wurden und zur Zeit seines Todes Abschriften existierten, die durch seine Schüler tradiert worden sind.

Bis jetzt hat man insgesamt 14 Blockbücher der heiligen Donghag-Schriften gefunden.³⁰⁰ Das erste Blockbuch, das im Jahre 1880 Gim Hyeon-su in Inje in der Gangwon-Provinz erscheinen ließ, ging verloren. Das älteste Blockbuch, das bis jetzt gefunden worden ist, wurde im Frühling 1883 in Mokcheon herausgegeben. Es existiert jedoch nur als Fragment. Das Blockbuch, in dem alle Texte von Donggyeong Daejeon stehen, erschien im Sommer 1883 in Gyeongju. „Yongdam Yusa“ wurde im Jahre 1881 erstmals herausgegeben. Dieses originale Werk ging inzwischen jedoch leider auch verloren. Das älteste Buch, das heute noch verbleibt, erschien 1883. In dieser Arbeit werden die Texte vom 1883er Blockbuch als Hauptquelle behandelt.

„Dowon Giseo“: Das Buch „Dowon Giseo“ (道源記書; Über den Ursprung des Tao von Donghag) ist ebenfalls eine wichtige Quelle. Es wird als das älteste vorhandene Geschichtsbuch Donghags gewertet. Im Jahre 1978 wurde dieses Buch, das Gim Deogyong in Nonsan in der Chungnam-Provinz besaß, von Professor Sin Yong-ha erstmals im wissenschaftlichen Kontext vorgestellt. Dem Nachwort von Gang Si-won zufolge kann man vermuten, dass dieses Buch Gang und seine Mithelfer im Jahre 1879 auf Befehl ihres zweiten Führers, Haewol, geschrieben haben.

„Cheondogyo changgeonsa“ und „Donghagsa“: Auch diese Bücher, „Cheondogyo changgeonsa“ (天道教創建史, 1933) und „Donghagsa“ (東學史, 1938) sind wichtige Materialien. „Cheondogyo changgeonsa“ ist von I Don-hwa, einem berühmten Theoretiker, geschrieben. In vier Teilen schrieb er chronologisch die Geschichte der Cheondogyo³⁰¹-Religion.³⁰² Der Autor von „Donghagsa“, O Ji-yeong, war im Donghag-Bauern-Krieg als Verbindungsmann zwischen nördlichen und südlichen Donghag-Organisationen tätig. Aber nach 1920 trat er aus der Cheondogyo-Religion aus und wurde zum Führer einer neuen Sekte namens „Yeonhabgyohoepa“ (聯合教會派). Daher

³⁰⁰ 1. Juni 1880 (庚辰版) 2. 1882 (壬午版) 3. Februar 1883 (癸未仲春版) 4. Sommer 1883 (癸未仲夏版) 5. Frühling 1888 (戊子季春版) 6. 1890 (庚寅版) 7. 1893 (癸巳版) 8. 1907 (丁未版) 9. 1911 (辛亥版) 10. 1914 (甲寅版) 11. Sonderausgabe für *Sicheongyo*-Religion (侍天教版,?) 12. Sonderausgabe für Cheongrimgyo-Religion (靑林教版, ?) 13. Sonderausgabe für *Donghaggyo*-Religion (東學教版, 1922) 14. 1947 (丁亥版)

³⁰¹ Sie folgte der Donghag-Bewegung nach.

³⁰² 1. Gründer (大神師篇) 2. Erster Nachfolger „Haewol“ (海月神師篇) 3. Zweiter Nachfolger „Uiam“ (義菴聖師篇) 4. Zur Organisation (衆議制篇)

kann sein Buch der Cheondogyo-Religion nicht als objektive geschichtliche Quelle gewertet werden.

Exkurs: „Donggyeong Daejeon“ und „Yongdam Yusa“ (1860-1863 verfasst)

„Donggyeong Daejeon“ (Die sämtlichen Schriften von Donghag) ist die Zusammenfassung von neun chinesisch geschriebenen Abhandlungen und einem Anhang hierzu. „Yongdam Yusa“ (Gedichte von Yongdam) fasst die koreanisch geschriebenen Schriften zusammen. Während die chinesisch geschriebenen Schriften sich an die Gelehrten wenden und die Lehre des Donghag-Gründers „wissenschaftlich-systematisch“ darlegen, sind in den koreanisch geschriebenen Schriften die gleichen Inhalte zum besseren Verständnis für das einfache Volk liedartig zusammengefasst.

Tabelle 4: Inhaltsübersicht zu Donggyeong daejeon und Yongdam yusa

Donggyeong Daejeon		Yongdam Yusa	
<i>Podeogmun</i>	Über die Verbreitung der Lehre, 1861	<i>Yongdamga</i>	Über Choes Heimat-Stadtteil „Yongdam,, 1860
<i>Nonhagmun</i>	Über die Lehre, 1861	<i>Gyohunga</i>	Über die Belehrung, 1860
<i>Sudeogmun</i>	Über die Ausbildung der Tugend, 1862	<i>Ansimaga</i>	Über den Frieden der Seele, 1860
<i>Bulyeongiyeon</i>	Das Nicht-Sosein und das So- Sein	<i>Mongjungno- somundabga</i>	Gespräche zwischen den Weisen und den Jünglingen im Traum, 1861
<i>Tandoyusim- geob</i>	Das Bedauern über die Eile der Tao-Gelehrten	<i>Dosusa</i>	Über die Verwirklichung des Tao im Menschen, 1861
<i>Paljeol</i>	Acht Strophen	<i>Geomgyeol</i>	Das Geheimnis vom Fechter, 1861
		<i>Gwonhagga</i>	Anregung zum Lehren, 1862
		<i>Heungbiga</i>	Metaphorische Verwar- nung, 1863
		<i>Dodeogga</i>	Gedicht über die Tugend, 1863

b. Zur Forschungstendenz

1. Doktrinorientierte Forschung

Bei den Forschungen über Donghag gibt es bis jetzt zwei verschiedene Standpunkte in Korea. Zum einen wird Donghag von den Wissenschaftlern als eine typische koreanische Volksreligion angesehen. Zu dieser Gruppe gehört die große Mehrheit der Philosophen und evangelischen Theologen. Den anderen Forschungsstandpunkt vertreten die meisten Soziologen und Politologen, die Donghag in Beziehung mit dem Bauernkrieg 1894 verstehen wollen.

Choe Dong-hui, der Vorläufer der Donghag-Forschung in Korea, erklärt die Originalität und das Wesen dieser neuen Religionsbewegung aus der koreanischen Volksreligion.

„Es dürfte kaum zu leugnen sein, dass der *Hanunim*³⁰³ des Donghag ein bestimmter Gott ist. Dieser Gott ist ganz anders als *Sang-je* (上帝, chinesisch Shang-di), *Cheon* (天) und Deus. Daher besteht kein Zweifel, dass *Hanunim* Donghags ein Eigenname wie Allah, Jehovah ist.“³⁰⁴

Gemäß seiner Erklärung ist der Gott in der Donghag-Lehre wie der christliche Gott ein transzendentaler persönlicher Gott, daher habe auch Donghag monotheistische Eigenschaften. In diesem Punkt sei Donghag eine eigene Religion Koreas. Weiter behauptet er, dass sich der Gott des Donghag durch diese monotheistischen Eigenschaften von dem traditionellen Theismus des koreanischen Volkes unterscheide.

Allerdings ist diese Aussage anzuzweifeln. Freilich läßt sich nicht bestreiten, daß er den Gott Donghags von dem christlichen Gott (Deus) unterschied. Aber wir können in Frage stellen, ob sich der von Suun verkündete Gott von dem traditionellen koreanischen Gott unterscheidet, ob der Gott des Donghag wirklich monotheistisch ist, und ob er ganz anders als der christliche Gott ist. In den von Suun verfassten heiligen Donghag-Schriften gibt es keinen Hinweis darauf, dass der Hanunim³⁰⁵ Donghags ganz an-

³⁰³ Das Wort „*hanunim*“ bedeutet auf Koreanisch den Himmelsherr, eben Gott.

³⁰⁴ Dong-hui Choe, „*Cheondogyo gyoli haeseoge ttaeuneun munje*“ (Einige Probleme beim Auslegen der Doktrin von Donghag), in: „*Chonggyo Yonku*“, Nr. 6, S 277.

³⁰⁵ In „*Yongdam Yusa*“ wird der Gott „*hanalim*“ genannt. Es ist das veraltete Wort für „*hanulim*“. Das Wort „*hanul*“ bedeutet auf Koreanisch den Himmel und „*im*“ Herr als Höflichkeitwort. Heute in Korea verwendet man „*hanunim*“ statt des Wortes „*hanulim*“.

ders als der Gott Seohags (die westliche Lehre, d.h. das Christentum) gemeint ist. Suun bezeichnete den Gott, dem er durch religiöse Erfahrung begegnete, als Sang-je.³⁰⁶

„Unvermutet war mein Herz im April des Jahres 1860 sehr beunruhigt, und mein Körper zitterte, trotzdem erkannte ich keinen Grund, welche Krankheit das war. In diesem unbeschreiblichen Zustand kamen mir plötzlich unklare Worte eines göttlichen Wesens ins Ohr hinein. Erschrocken sah ich auf und forschte nach, woher diese Worte kamen. Da sprach eine Stimme zu mir. „Fürchte dich nicht, erschrick nicht! Die Menschen nennen mich Sangje. Kennst du nicht Sangje?“³⁰⁷

Der Sang-je war damals als konfuzianischer Gott bekannt. Suun schreibt weiter:

„Frage: „Welcher Unterschied besteht zum West-Tao?“

Antwort: „Die westliche Lehre (der Katholizismus) sieht unserer ähnlich, trotzdem gibt es aber Unterschiede zwischen ihnen. Die westliche Lehre hat eigene Gebetsformeln, aber sie ist inhaltslos. Das Schicksal der beiden ist eins, auch das Tao der beiden ist identisch. Aber die Prinzipien sind unterschiedlich.“³⁰⁸

„Aber es gibt keine Ordnung in den Worten der Europäer. In ihren Büchern gibt es keinen Unterschied zwischen dem Richtigen und dem Unrichtigen. Sie haben überhaupt keine Haltung, was sie für den Himmelsherrn tun. Sie beten nur für ihr persönliches Interesse.“³⁰⁹

Durch diese Angaben können wir erkennen, dass es keinen Unterschied zwischen dem Gott Donghags und dem Seohags in den von Suun verfaßten heiligen Schriften gab.³¹⁰ Suun unterscheidet lediglich das Verhalten der Anhänger. Man darf nicht

³⁰⁶ Damals war *Sang-je* (上帝) gewöhnlich der höchste Gott für die traditionelle konfuzianische Gesellschaft.

³⁰⁷ Podeogmun 1.6. in: DGDJ: „不意四月，心寒心戰，疾不得執症，言不得難狀之際，有何仙語忽入耳中，驚起探問，則曰勿懼勿恐，世人謂我上帝，汝不知上帝耶“

³⁰⁸ Nonhagmun 2.8. in: DGDJ: „曰與洋道，無異者乎，曰洋學，如斯而有異，如呪而無實，然而運卽一也。道卽同也，理卽非也，(中略)西人，言無次第，書無早白，而頓無爲天主之端，只祝自爲身之謀“

³⁰⁹ Nonhagmun 2.9. in: DGDJ: „西人，言無次第書無早白，而頓無爲天主之端，只祝自爲身之謀“

³¹⁰ Dong-hui Choe ist auch damit einverstanden, dass Suun nicht wusste, dass *Cheonju* (Himmelsherr) von Seohag Deus aus dem Lateinischen ins Chinesisch übersetzte. Vgl. *Hangugcheolhaghoe* (Hrsg.), „*Hangug cheolhaasa III*“ (Die Geschichte der Philosophie Koreas: Vol. III), (Seoul, Dongmyeongsa, 1987), S 215. Aber er betont noch immer die Originalität und Eigenheit Donghags, indem er keine Beziehung zwischen Donghag und Seohag herstellt. Von Jin-o An wurde er bereits kritisiert. Vgl. *Hangugcheolhaghoe* (Hrsg.), „*Hangug cheolhag yeongu II*“ (Studien über die koreanische Philosophie), (Seoul, Dongmyeongsa, 1987), S 390. Seonmyeong Hwang behauptet ebenfalls, dass der Name „Cheonju“ von Donghag irgendwie von

übersehen, dass die allgemeine Gottesvorstellung des koreanischen Volkes von vornherein und ohne weiteres große Ähnlichkeit mit dem abendländischen christlichen Gottesbild besitzt. Daher ist Choes These von der Andersartigkeit des „*Hanunim*“ und des „Deus“ und der Eigenständigkeit der koreanischen Religion nicht zutreffend.³¹¹

Andere Vorurteile können wir in den Aufsätzen evangelischer Theologen wie Yun Seong-beom, Gim Gyeong-jae oder Gim Sang-il finden. Yun war ein einheimischer Theologe, der den koreanischen Konfuzianismus mit dem Christentum verbinden wollte. Seine Forschungsvoraussetzung ist, dass das Christentum die Quelle aller Religionen sei. Dementsprechend wollte er die christlichen Elemente in den anderen Religionen nur hinsichtlich des Christentums verstehen. Nach seiner Ansicht ist Donghag nur ein Ereignis, in dem sich das Christentum als höchste Weltreligion widerspiegelt.³¹²

Mittels der Whitehead-Prozeßphilosophie erforscht eine zweite Generation von Theologen, beispielweise Gim Gyeong-jae und Gim Sang-il, die Donghag-Bewegung. Im Mittelpunkt ihrer Forschung steht wie bei Choe Dong-hui der Theismus, sie vernachlässigen aber die Bedeutung Donghags in der Lebenswelt der Völker. Ihr Hauptinteresse liegt auf den Doktrinen Donghags, deswegen übersehen sie die damalige Zeitsituation.³¹³

2. Soziale und politische Forschung

Historiker, Politologen und Soziologen erforschen die Donghag-Bewegung in Verbindung mit dem Gabo-Bauernkrieg (1894)³¹⁴. Sie bezeichnen die Donghag-Bewegung als die „Donghag-Rebellion“ oder die „Donghag-Revolution“. In jüngster

Seohag beeinflusst wurde. Vgl. Seon-myeong Hwang, „*Joseonjo jonggyosahoesa yeongu*“ (Studien über die Geschichte der religiösen Gesellschaft in der Joseon-Dynastie), (Seoul, Iljisa, 1985), S 350.

³¹¹ Sowohl in „*Tianzhu Shiyi*“ (天主實義) von Matteo Ricci als auch in den beiden anonymen Werken „*Senggyo yoji*“ (聖教要旨) und „*Sangje sangseo*“ (上帝相書), die in 18. Jahrhundert in Korea verfasst wurden, wird erklärt, der christliche Gott sei nichts anderes als der chinesische Sang-Je und der traditionelle koreanische Gott. Vgl. Seong-bae I, „*Yu-gyo-wa Geu-li-seu-dogyo*“ (Konfuzianismus und Christentum), (Waegwan, Benedict Press, 1979), S 51-122.

³¹² Seong-beom Yun, „*Gidoggyowa hangugsasang*“, (Das Christentum und der koreanische Gedanke), (Seoul, Daehangidoggyosohoe, 1964), S 213-226.

³¹³ Vgl. Gyeong-jae Gim, „*Hangug munhwa sinhag*“ (Die Kultur-Theologie Koreas), (Seoul, Hangugsinhagyeonguso, 1983); Gyeong-jae Gim (Hrsg.), „*Gwajeongcheolhaggwa gwajeongsinhag*“ (Prozessphilosophie und Prozesstheologie), (Seoul, Jeonmangsa, 1988); Sang-il Gim, „*Hanbalg munmyeonglon*“ (Studien über die Hanbalg-Zivilisation), (Seoul, Jisigsaneobsa, 1983).

³¹⁴ Diese Forschungen mussten die Eigenschaft Donghags als Religion übersehen. Unter den Wissenschaftlern ist der Zusammenhang zwischen Donghag und Bauernkrieg noch ungeklärt.

Zeit wurde die These aufgestellt, der Bauernkrieg von 1894 sei ein aus der Korruption der Herrschenden entstandener Klassenkampf gewesen.³¹⁵

Viele Historiker (u.a. I I-hwa) bezeichnen die Rebellion von 1894 als den „Donghag-Bauernkrieg“. Dies ist die gängige Hypothese. I I-hwa ist nicht damit einverstanden, dass Donghag die Ursache des Bauernkrieges gewesen sei. Nach seiner Meinung war die Rolle Donghags beim Bauernaufstand nicht so groß, obwohl Donghag als Religionsbewegung revolutionäre Eigenschaften hatte. Vielmehr hätten die Führer des Bauernkrieges sein System und seine Doktrinen lediglich für ihre Ziele benutzt.³¹⁶

Soziologie und Politologie können den damaligen „Sitz im Leben“ sowie die sozialen und wirtschaftlichen Zustände verdeutlichen, aber Donghag ist auch eine neue Religion; um sie zu verstehen, ist es notwendig, neben den erwähnten Gegebenheiten auch ihre heiligen Schriften, die Gespräche der Führer und die neu entstandenen Rituale zu betrachten: Eine solche Forschung fehlt bislang.

3. Die zweite Generation der Forscher

Nach den Forschungen der ersten Wissenschaftler entstand eine neue Forschungstendenz, deren erster Protagonist Bak Maeng-su war. Er kritisierte die bisherige Benutzung der Geschichtsmaterialien. Gemäß seiner Behauptung werden die Geschichtsmaterialien über Donghag in zwei Gruppen unterteilt. Die eine besteht aus „den von der Regierung geschriebenen öffentlichen Materialien“ und die andere aus „den Materialien des Donghag-Verbandes“. Er behauptet, die beiden Quellen müssten gleichzeitig und gegenseitig nachgeprüft werden, um Donghag konkreter zu verstehen.³¹⁷

³¹⁵ Bok-ryong Sin (Politologe) und Byeong-uk An (Historiker) gehören dieser Gruppe an. Bok-ryong Sin, „*Donghag sasang gwa gabonminhyeogmyeong*“ (Donghag-Denken und Bauernrevolution 1894), (Seoul, Pyeongminsa, 1985), S 141; Byeong-uk An, „*Gabo nongmin hyeogmyeong ui songgeog gwa yeongu hyeonhwang*“ (Die Eigenschaft des Kabo-Bauernkriegs und die gegenwärtige Forschungstendenz), in: *Hangug-geundae-yeongu-ibmun* (Einführung in die moderne Zeit Koreas), (Seoul, Yeogsabipyeongsa, 1993), S 35-62; Yun U, „*Donghagsasangui jeongchisahoejeog seonggyeog*“ (Die politische und soziale Eigenschaft des Donghag-Denkens), in: „*1894nyeon nongminjeonjaeng yeongu 3*“ (Studien über den Bauernkrieg 1894: Vol. III), (Seoul, Yeogsabipyeongsa, 1993), S 269-300.

³¹⁶ Hyeon-jong Wang, „*1894nyeon nongminbonggi eotteohge buleul geosinga?*“ (Wie wird der Bauernaufstand 1894 bezeichnet?), in: *Yeogsabipyeong*, Nr. 10, (Seoul, 1990), S 359.

³¹⁷ Maeng-Su Bak, „*Haewol choesihyeongui chogi haengjeoggwa sasang*“ (Beiträge und Gedanken aus der ersten Zeit von Choe Si-hyeong), S 99-108.

Auch Gim Han-gus Aufsatz ist beachtenswert. Er kritisiert das vorhandene doktrinzentrierte Forschungsverhalten und schlägt stattdessen „*cross-cultural comparison*“ vor. Er sieht, um es anders auszudrücken, Donghag als eine am Ende des 19. Jahrhunderts in Korea entstandene neue Religionsbewegung, die eine Folge des durch die Berührung mit der europäischen Zivilisation erlittenen kulturellen Schocks sei. Aus diesem Grund vergleicht er Donghag mit anderen Religionsbewegungen, beispielweise mit dem auf Neuguinea in Melanesien entstandenen „*taro cult*“ (1914-1930), dem „*cargo cult*“ (1914-1930) und der „*vai-lail madness*“.³¹⁸ Diese Ausweitung des Blickwinkels hat das Verständnis der Donghag-Bewegung bereichert.

³¹⁸ Han-gu Gim, „*Donghag-ui jonggyo-sa-hoe-hag-jeog-in yeon-gu*“ (Religionssoziologische Studien über Donghag), in: *Sinhagsasang*, Nr. 67, (Seoul, 1989), S 1031. Seon-myeong Hwang, „*Minjung jonggyo undongsa*“ (Geschichte der Volksreligionsbewegung), (Seoul, Jongloseojeog, 1980), S 202-228.

3.1. Der Gründer, Choe Je-u 崔濟愚 (1824-1864): „Sicheonju“ (侍天主 Diene dem Herrn des Himmels!)

3.1.1. Lebenslauf

Am 28. Okt. 1824 wurde Choe in einem kleinen Dorf in der Nähe von Gyeongju geboren. Sein erster Name war Je-seon (濟宣), später änderte er selbst seinen Namen in „Je-u“ (d.h. „Retter der Volksmassen“). Nach der Gründung von Donghag wurde er als Suun³¹⁹ (水雲) bekannt.

Sein Vater, Choe Ok (1772-1840), war ein konfuzianischer Gelehrter, der sich darum bemühte, das Staatsexamen zu bestehen, letztlich jedoch scheiterte. Daher konnte er in seinem ganzen Leben keine öffentliche Stellung erhalten. Trotzdem konnte er viele Schüler über die konfuzianischen Klassiker unterrichten, weil er in seiner Heimat als ein ehrwürdiger Konfuzianer bekannt war. Sein erster Sohn war Suun, der als Kind einer wiederverheirateten Frau geboren wurde. Damals gehörte das Kind einer wiederverheirateten Frau zu den niedrigsten Ständen, wie Sklaven, Metzger, Schamanen, buddhistische Mönche u.s.w.; deswegen hatte Suun überhaupt keine Chance, am Staatsexamen teilzunehmen. Aber durch die Hilfe seines Vaters konnte er konfuzianischen Unterricht erhalten. Als er sechs Jahre alt war, verlor er seine Mutter. Im Alter von 13 Jahren wurde er von seinem siebzijährigen Vater verheiratet. 4 Jahre später starb sein Vater. Einige Jahre danach verlor er durch einen Brand sein gesamtes Vermögen und war gezwungen, auf der Suche nach einem Lebensunterhalt durch das Land zu reisen. In dieser Zeit bemühte er sich auch wenngleich ohne Erfolg, um eine religiöse Erleuchtung. Schließlich kam er im Oktober 1859 in die Stadt „Ulsan“ (蔚山), wo seine Frau blieb. In diesem Jahr vollzog sich das wichtigste Erlebnis in der Geschichte Donghags. Am 5. April 1860 bekam er die sogenannte „Himmlische Erleuchtung“. Durch dieses Erlebnis wurde er zum Gründer einer neuen Religion. Er nannte seine neue Lehre „Donghag“ (d.h. die östliche Lehre), weil er glaubte, dass seine Lehre die des Christentums, das sich damals in Korea ausbreitete, ersetzen müsse. Zuerst begann er seine neue Lehre den Nachbarn zu predigen, hatte aber Schwierigkeiten, sie zu bekehren. Daher benutzte er die Metho-

³¹⁹ Wörtlich als „Wasser und Wolken“ wiederzugeben. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird auf diesen Namen Bezug genommen.

den des Volksglaubens, die den Menschen vertraut waren. Er heilte Kranke, indem er das sog. Bogenamulett auf Papier zeichnete, dieses verbrannte und die Menschen die Asche einnehmen ließ. Dadurch wuchs die Anzahl der Donghag-Anhänger rasch. Bald fürchteten die Behörden die neue religiöse Organisation, da es häufig Aufstände von seiten der Bauern aus verschiedenen Gründen (z. B. Unordnung des Steuersystems, Ausbreitung von Seuchen, Korruption der Beamten) gab. Sie sorgten sich, dass diese Organisation zum Zentrum eines neuen Aufstandes werden könne. Die Donghag-Lehre kam sogar in Verdacht, sie sei identisch mit dem Christentum, das damals per Gesetz streng verboten war. Am 10. Dezember 1863 wurde er verhaftet und am 10. März 1864 in Daegu enthauptet.

3.1.2. Gottesbild: Hermeneutischer Wendepunkt durch religiöses Erlebnis

Für Suun war das religiöse Erlebnis im April 1860 ein wichtiger Wendepunkt in seinem Leben. Vor dieser Erfahrung war er nur einer von vielen neokonfuzianischen Gebildeten; danach gründete er eine neue Lehre und wurde zum Führer einer neuen Religion. Seine konfuzianische Bildung wird z.B. im Kapitel „Dodeogga“³²⁰ aus „Yongdam Yusa“ sichtbar:

„Man muss die Tugend des Tao, das im Daxue steht, deutlich erleuchten und zum höchsten Gut erheben. Was der Himmel verliehen hat, nennt sich die „Natur“ nach dem Buch „Zhongyong“; die Übereinstimmung mit dieser Natur nennt sich der „Weg“; die Regulierung des Wegs nennt sich der „Unterricht“, und ich beleuchte zwei Wörter „seong“ (誠, Aufmerksamkeit) und „gyeong“ (敬, Verehrung)“³²¹

Im Kapitel „Podeogmun“ von Donggyeong Daejeon schreibt Suun:

„Nach den „fünf Kaisern“ wurde der Weise geboren und ermaß die Periode der Sonne, des Mondes, der Sterne, des Himmels und der Er-

³²⁰ Im Kapitel „Dodeogga“ führte er die berühmten Stellen aus dem Daxue und dem Zhongyong an.

³²¹ Dodeogga in: YDYS.

de. Danach verfasste er ein Buch darüber, wodurch die Stetigkeit des Himmelswegs bestimmt wurde.“³²²

Aus diesen Texten kann man vermuten, dass Suun die „vier Bücher“, Lehrbücher für die neokonfuzianischen Gebildeten, gelesen hatte und sich auch in der konfuzianischen Geschichte gut auskannte. Folglich interpretierte er die Welt nach dem neokonfuzianischen Wertesystem. In „Dodeogga“ schreibt Suun über den Geist:

„Der Himmel und die Erde sind auch der „Geist“ (鬼神, koreanisch „*gwisin*“, chinesisches *guishen*); der Geist ist gerade *yin* und *yang*. Wenn man ihn nicht kennt, ist es auch unnütz, Klassiker zu lesen.“³²³

In diesem Text versuchte er den „Geist“ (*gwisin*) nach der neokonfuzianischen Weltanschauung zu erklären, während der Geist im Volksglauben als ein übernatürliches Wesen verstanden wurde. Sein Verständnis vom Geist entspricht dem von Zhu-xi:

„Das *guishen* ist nur die Zerstreuung und die Versammlung von *yin* und *yang*. Alles, zu ernähren, zu erzeugen, Regen, Wind und Dunkelheit, liegt auch im Menschen. *jing* (精) ist *po* (魄), und *po* ist die Fülle von *gui* (鬼). *qi* (氣) nennt sich *hun* (魂). Dieses *hun* ist die Fülle von *shen* (神). Alle Dinge entstehen durch die Versammlung von *jing* und *qi*. Daher gibt es nichts, was kein *guishen* ist.“³²⁴

Der Geist (*guishen*), wie Zhu Xi ihn versteht, ist kein übernatürliches göttliches Wesen, sondern die schöpferische Wirkung zwischen *yin* und *yang*. An dieser Stelle ist Suun einer Meinung mit Zhu. Sein Verständnis von *guishen* stellt ihn daher in die Linie neokonfuzianischer Gelehrter. Außerdem schrieb Suun in den beiden Büchern³²⁵ auch über „*Sangang Wulun*“ (三綱五倫, kor. *Samgang-o-lyun*)³²⁶ und *Zhong Xiao* (忠孝, kor.

³²² Podoegmun 1.3. in: DGDJ: „自五帝之後，聖人以生，日月星辰，天地度數，成出文卷，而以定天道之常然“

³²³ Dodeogga in: YDYS.

³²⁴ Li Jing-de (Hrsg.), „*Zhuzi Yulei: Vol. 1.*“ (Die Sammelwerk von Zhu Xi: Vol. I.), (Hunan, Yuelushushe, 1997), S 30: „朱子語類“, 第三卷, „鬼神不過陰陽消長而已 享壽化育 風雨晦冥皆是在人 則精是魄 魄者鬼之盛也 氣是魂 魂者神之盛也 精氣聚而為物 何物而無鬼神“

³²⁵ Siehe auch Dosusa und Gwonhagga in: YDYS

³²⁶ 三綱; Drei Grundregeln, d.i. der Monarch hat den Vorrang vor den Beamten, der Vater vor dem Sohn, der Ehemann vor der Ehefrau. 五倫; fünf Grundtugenden, d.i. Humanität, Gerechtigkeit, Höflichkeit, Weisheit und Zuverlässigkeit. Vgl. Shaoping gan, „Die chinesische Philo-

Chunghyo).³²⁷ Dass er manchmal auch Konfuzius und andere konfuzianische Weise in seinen Werken erwähnt, kann ebenfalls als Resultat seines guten konfuzianischen Wissens betrachtet werden.

Trotzdem kann man nicht sagen, dass die neue Lehre (Donghag) Suuns mit dem Konfuzianismus völlig identisch sei. Er betonte deutlich die Grenzen des Konfuzianismus und des Buddhismus, und wies auf den Unterschied zwischen dem Konfuzianismus und seiner neuen Lehre hin.

„Konfuzianismus und Buddhismus neigen sich nun, nachdem sie tausende von Jahren gewirkt haben, ihrem Ende entgegen.“³²⁸

„Nachdem ich mich kultiviert und veredelt hatte, konnte ich endlich erkennen, dass es nichts im Universum gibt, das den Prinzipien des Himmels nicht folgte. Wenn man das Tao des Konfuzius begreift, erlangt man das einheitliche Prinzip, welches das Tao des Konfuzius und mein Tao bestimmt. Wenn man mein Tao erörtert, so gibt es zwischen dem Tao des Konfuzius und meinem eine große Gemeinsamkeit und einen kleinen Unterschied.“³²⁹

Diesen Unterschied bezeichnet er folgendermaßen:

„Menschlichkeit (仁), Gerechtigkeit (義), Sittlichkeit (禮) und Weisheit (智) sind die Lehren von dem frühen Weisen. Was von mir erneut festgelegt worden ist, das ist „*susim jeonggi*“ (守心正氣, Das Herz zu schützen und das *qi* richtig zu bewahren).“³³⁰

Man sieht: Der Unterschied zwischen Konfuzius und Suun liegt in der Methode, den Weg zu erkennen. Suun bezeichnet ihn als „*susim jeonggi*“. Um ihn zu verstehen, muss man auf die religiöse Erfahrung Suuns rekurrieren. *susim jeonggi* bedeutet die sogenannte „neue Selbstvervollkommnung“ von Donghag, die er im *Podeogmun* ausführlich beschreibt:

sophie“, (Primus Verlag, 1997), S 20. Diese Beschreibungen können in dem Kapitel „Gyohungga“, „Dosusa“ und „Gweonhagga“ im Buch „Yongdam Yusa“ gefunden werden.

³²⁷ Die Untertanentreue und Kindespflicht

³²⁸ Gyohunga in: YDYS

³²⁹ Sudeogmun 3.6. in: DGDJ: „修而煉之，莫非自然，覺來夫子之道則，一理之所定也，論其惟我之道則，大同而小異也“

³³⁰ Sudeogmun 3.9. in: DGDJ: „仁義禮智，先聖之所教，修心正氣，惟我之更定“

„Unvermutet war mein Herz im April des Jahres 1860 sehr beunruhigt, und mein Körper zitterte, trotzdem erkannte ich keinen Grund, welche Krankheit das war. In diesem unbeschreiblichen Zustand kamen mir plötzlich unklare Worte eines göttlichen Wesens ins Ohr hinein. Erschrocken sah ich auf und forschte nach, woher diese Worte kamen. Da sprach eine Stimme zu mir. „Fürchte dich nicht, erschrick nicht! Die Menschen nennen mich Shangje. Kennst du nicht Shangje?“ Auf die Frage nach dem Grund antwortete er. „Ich habe auch keinen Erfolg in diese Welt vollbracht, daher will ich dich in die Welt entsenden, um die Menschen im Gesetz zu unterweisen. Zweifle nicht daran! Zweifle nicht daran! Ich fragte weiter. „Wenn es so ist, soll ich die Menschen dann nach der westlichen Lehre (Christentum) unterweisen?“ Er antwortete, „Keinesfalls! Ich habe ein wundertätiges spirituelles Zeichen (靈符, *yeongbu*), dessen Name „*seonyag*“ (僊藥, unsterbliches Arzneimittel) ist, dessen Form dem Taeguk (太極, ch. *taiji*) und dem Doppel-Gung (弓弓) ähnelt. Ich gebe es dir. Heile damit die Krankheiten der Menschen! Du empfangst meine Gebetsformel. Erziehe damit die Menschen, mir zu folgen. Dann wirst auch du lange leben und in der Welt die Tugend verbreiten.“³³¹

In „*Dowongiseo*“ wird dieselbe Situation von seinem Schüler dargestellt:

„Am fünften April 1860 hatte Maeng Ryun (孟倫), der älteste Neffe des Meisters, Geburtstag. Der Meister wurde eingeladen, indem er die Galakleidung bekam. Obwohl er eigentlich an dieser Geburtstagsparty nicht teilnehmen wollte, überzeugte ihn die Herzlichkeit der Bitte. Aber kurz darauf bebte er plötzlich, empfand gleichzeitig Kälte und konnte sich überhaupt nicht beruhigen, weswegen er sofort heimkehren wollte. Sein Gesicht war wie wahnssinnig in Verwirrung. Ununterbrochen fiel er vorwärts und rückwärts, als ob er schwer betrunken war. Er schlug auf den Bretterboden auf, sprang sogar in die Luft und konnte sich selbst nicht kontrollieren. Trotzdem konnte man nicht erkennen, welche Krankheit er hatte. Damals kam ihm eine Stimme aus dem Himmel zu Ohren. Da er keinen Grund dafür wußte, fragte er einfach in die Luft: „Wer spricht zu mir?“. Der Shangje sagte, „Ich bin Shangje. Kennst du nicht den Shangje? Breite sofort das weiße Papier aus! Und schreib mein Amulett nach!“³³²

³³¹ Podeokmun 1.6. in: DGDJ: „不意四月，心寒心戰，疾不得執症，言不得難狀之際，有何仙語忽入耳中，驚起探問，則曰勿懼勿恐，世人謂我上帝，汝不知上帝耶，問其所然，曰余亦無功故，生汝世間，教人此法，勿疑勿疑，曰然則西道以教人乎，曰不然，吾有靈符，其名僊藥，其形太極，又形弓弓，受我此符，濟人疾病，受我呪文，教人爲我，則汝亦長生，布德天下矣“

³³² Seok-san Yun (Hrsg.), „*Doweongiseo*“ (Seoul, Mundeogsa, 1881), S 24-25: „庚申四月初五日，卽長侄孟倫之生辰也，迷其官服請來，先生不負其情，強參會中也，未機身有戰寒之氣，未得安心，

Nach diesen Texten könnte das Erlebnis von Suun als eine Form schamanischer Krankheit betrachtet werden. Wenn man es aber ausführlich untersucht, ergibt sich eine signifikante Differenz. Der Psychologe I Bu-yeong, der die religiöse Erfahrung von Suun erforschte, schreibt:

„Hinsichtlich des unkontrollierten Körper- und Geisteszustands sowie der unbekanntenen Stimme (aus dem Himmel) kann dieses religiöse Erlebnis von Suun als ähnlich mit der Besessenheit der koreanischen Schamanen betrachtet werden. Trotzdem kann man ebenso sagen, dass das Erlebnis Suuns sich von der besessenen Situation der Schamanen unterscheidet, weil er damals eine göttliche Stimme gehört und sich sogar nach dieser Stimme verhalten hat, während Schamanen im Initiationsprozess glauben, dass sie sich selbst mit dem Gott identifizieren, bzw. die Stimme des Gottes aus ihnen selbst spricht. Sein Erlebnis unterscheidet sich von der Selbstvergessenheit und der Besessenheit durch ein transzendentes Wesen. Vielmehr kann es als eine ekstatische Erfahrung, ohne Selbstvergessenheit mit einem transzendenten Wesen zu kommunizieren, bezeichnet werden.“³³³

Mit Hilfe der analytischen Psychologie C. G. Jungs versucht I die Erfahrung Suuns zu erklären. Seiner Meinung nach kann das transzendente Wesen, Shangje, im Erlebnis Suuns als ein Resultat des kollektiven Unbewussten betrachtet werden. Daher betreffe die Erfahrung Suuns kein äußerliches Wesen, sondern sei der Archetyp der Innenseite.³³⁴

Der Philosoph, An Jin-o, weist auf diesen Unterschied zwischen dem Erlebnis Suuns und dem der Schamanen hin:

„Während die Schamanen in der koreanischen Tradition nur zeitweilig von ihrem eigenen Gott besessen sind, kann das Erlebnis Suuns interpretiert werden, dem universalen Gott in aufrichtigem Herzen innig zu dienen. Wenn man die Worte, die Suun damals hörte, inhaltlich

仍為起來而精神渾迷如狂如醉，顛沛倒之抵至廳上則身魂氣蹶疾不得執症言，不得難狀之除，自空中完如有聲頻聞而遣，莫知其端，向空而問曰空之聲誰也，上帝曰予是上帝，汝不知上帝也，汝又卷白紙而受我符圖也“

³³³ Bu-yeong I, „*Choesuunui sinbicheheom*“ (Das mystische Erlebnis von Choe Suun), in: „*Han-gug sasang*“, Nr. 11, S 21.

³³⁴ Ebd., S.21-22.

analysiert, kann man auch sehen, dass die Lehre Donghags schon der Ebene des Volksglaubens überlegen ist.“³³⁵

Ebenso versteht An auch, dass das Erlebnis Suuns etwas anderes als das der Schamanen ist. Nach seiner Meinung ist die Besessenheit der Schamanen ein zweckgerichteter Trancezustand, um einem Ratsuchenden die Antwort des Gottes mitzuteilen, während Suun in seiner übersinnlichen Erfahrung nicht nur religiöse sondern auch ethische Einsichten bekam. Ebenso kann man auch sagen, dass der Charakter seines Erlebnisses keine Selbstvergessenheit ist. Auf jeden Fall, zusammenfassend gesagt, meinen beide Wissenschaftler, dass der eigene Charakter von Suuns Erlebnis nicht übersehen werden darf, obwohl es Gemeinsamkeiten zwischen Suun und den Schamanen gibt.

Bei der Beurteilung seines Erlebnisses darf man nicht vergessen, dass Suun vor seiner Erfahrung ein gebildeter Konfuzianer war. Er war eigentlich auch einer jener gebildeten Gruppe, die durch das konfuzianische Staatsexamen Beamte werden und gute Karriere in der Staatsverwaltung machen. Aber dafür war Suun eine natürliche Grenze gesetzt, weil er der Sohn einer wiederverheirateten Frau war. Damals wurde es den Kindern von Konkubinen (sowie wiederverheirateten Frauen) streng verboten, sich um die Staatsprüfungen zu bewerben. Die sozialen Unruhen machten Suuns Situation noch schlimmer. Daher suchte er nach einem neuen Wertesystem, und seine 1860er Erfahrung verursachte den revolutionären Wendepunkt in seinem Leben, indem seine konfuzianische Weltanschauung durch eine lebendige religiöse Erfahrung erweitert wurde, z.B. durch die Hinzufügung mystischer Elemente zu dem konfuzianischen kosmischen Ordnungsprinzip „li“. In seiner mystischen Erfahrung erscheint der absolute und persönliche Charakter noch deutlicher als in der konfuzianischen Weltanschauung. Trotzdem kann man nicht sagen, dass sein Gottesbild identisch sei mit dem christlichen Gott, im Gegenteil: In „Gweonhagga“ von Yongdamyusa polemisierte scharf gegen das Christentum.

„Tag und Nacht beten die Christen zu ihrem Gott ohne Unterbrechung, dass sie nach dem Tode in den Himmel eingehen. Wie komisch! Sie sagen immer, dass kein Geist nach dem Tode ihrer Eltern bleibt, nicht einmal ihren Todestag feiern sie. Sie verstoßen gegen die fünf Grundtugenden des Konfuzianismus und wollen sogar schnellstens ster-

³³⁵ Jin-o An, „*Donghag sasangui yeonweon*“ (Die Ursprung der Donghag-Ideen), in „*Hangug geundae minjung jonggyo sasang*“ (Die Ideen der Volksreligionen in der koreanischen modernen Zeit), (Seoul, Hankminsa, 1983), S 42.

ben (weil sie nach dem Tode in den Himmel gehen können). Wie kann man ohne Eltern mit der Seele und dem Geist in der Welt existieren? Trotzdem sprechen sie vom Himmel und dergleichen. Was für eine Dummheit!³³⁶

In diesem Zitat kritisierte er, wie andere zeitgenössische Konfuzianer, sehr scharf die christliche Lehre von der unsterblichen Seele und der Welt nach dem Tode. Vor allem nahm er eine kritische Haltung gegenüber dem egozentrischen gläubigen Leben der Christen ein, weil sie die Verantwortung in der menschlichen Gesellschaft und den familiären Beziehungen nicht tragen wollen, sondern immer in den Himmel aufsteigen wollen. Suun glaubte, dass eine solche egozentrische Haltung der Christen aus ihrem Gottesbild kommt, d. h. die Christen erkennen nicht, dass alle Dinge in der Welt aus der Wirkung von *li* und *qi* entspringen, weswegen alle Dinge miteinander in organischer Verbindung stehen. Die Christen behaupten, dass es keinen Geist nach dem Tode gebe. Suun glaubte, dass gerade diese Betonung der menschlichen Individualität die Indifferenz und die Unverantwortlichkeit für die Rolle in der Gesellschaft verursache. Hier steht die Weltanschauung Suuns in der Tradition des ostasiatischen organischen Denksystems. Daher ist es mehr als fraglich, dem Gottesbild Suuns einen ähnlich persönlichen Charakter zuzuschreiben wie der christlichen Gottesvorstellung. Es ist sehr schwierig, das Gottesbild der Donghag-Lehre eindeutig zu bestimmen. Tatsächlich enthält das Gottesbild Suuns nicht nur einen persönlichen Charakter, sondern auch die nicht-persönlichen Elemente des Absoluten (天理, *Cheonli*, chinesisch *Tianli*).

Wie oben schon erwähnt, behaupten manche koreanischen Wissenschaftler, die Donghag-Lehre habe eine eigene Gottesvorstellung entwickelt. Im Gegensatz zum Deus des Christentums beruhe die Originalität und das Wesen des Donghag-Gottes auf der koreanischen Volksreligion.

Nach dem Bericht Suuns in „Donggyeong Daejeon“ über sein religiöses Erlebnis kann man sagen, dass er damals einem persönlichen Gott gegenüber trat, denn er schildert sein Erweckungserlebnis als Unterredung mit einer Gottheit. In anderen Texten behauptete er aber auch, gemäß der konfuzianischen Weltanschauung, dass der Himmel, die Erde und alle Dinge im Universum sich als eine Folge der Wechselwirkung von *yin* und *yang* ergeben.³³⁷ Diese Vorstellung ist panentheistisch.

³³⁶ Gweonhagga in: YDYS

³³⁷ Nonhagmun 2.2. in: DGDJ: „Daraus folgt das Prinzip von den „drei Potenzen“ (Himmel, Erde und Mensch). Daraus folgt auch die Regel der Fünf Wandlungen. Was sind denn die Fünf Wandlungen? Der Himmel ist der Urgrund der Fünf Wandlungen. Die Erde ist der Urstoff der

Aus der Gebetsformel, die aus 21 Schriftzeichen besteht,³³⁸ kann man die panentheistischen Elemente des Gottesbildes der Donghag-Lehre ersehen. Mit dem Satz „*sicheonju*“ beginnt der Hauptteil dieser Formel. „*Sicheonju*“ bedeutet: man soll dem Himmelsherrn dienen. Wenn man den Satz „*johwajeong*“ (造化定), der hinter „*sicheonju*“ steht, ergänzt, kann man nicht erkennen, dass „*sicheonju*“ ein Ausdruck über einen persönlichen Gott bedeute. Nach der Erklärung Suuns bedeutet „*johwa*“ (造化) „ohne-tun-entfalten“, und „*jeong*“ bedeutet, dass man sich mit der Tugend vereinigt und das eigene *sim* (Herz, 心) festhält.³³⁹ Das Wort „*johwa*“ in dieser Formel bezeichnet die Kreativität oder die Schöpfungswirkung, weshalb dieses Wort normalerweise in der ostasiatischen Tradition bei der Betonung der natürlichen Autorität benutzt wird. Jo Yong-il interpretiert die Bedeutung von „*johwa*“ dahingehend, dass der Mensch durch die Erfahrung die Ordnung der Kreativität oder der Schöpfungswirkung erkennt. Er versteht „*johwa*“ als eine Fähigkeit, das Ordnungsprinzip des Universums zu erfassen.³⁴⁰ Nach seiner Meinung ist das Gottesbild von Donghag daher mehr panentheistisch als persönlich. Eine Aussage von A.N. Whitehead mag dies verdeutlichen:

„Es ist genauso wahr zu sagen, dass Gott beständig ist und die Welt Vieles, wie zu behaupten, dass die Welt eins ist und Gott Vieles. Es ist genauso wahr zu sagen, dass Gott im Vergleich mit der Welt höchst wirklich ist, wie zu behaupten, dass die Welt im Vergleich mit Gott höchst wirklich ist. Es ist genauso wahr zu sagen, dass die Welt Gott immanent ist, wie zu behaupten, dass Gott der Welt immanent ist. Es ist genauso wahr zu sagen, dass Gott die Welt transzendiert, wie zu behaupten, dass Gott die Welt erschafft, wie zu behaupten, dass die Welt Gott erschafft“³⁴¹

Dieser Ansatz von Whitehead ist dem Gottesbild Suuns, wie es in „Donggyeong Daejeon“ und „Yongdam Yusa“ beschrieben wird, sehr ähnlich, weil Suun darin behauptet, dass man dem Himmelsherrn in großer Ehre dienen, gleichzeitig ihn als die Kreativität oder Schöpfungskraft begreifen soll. Daher kann man die Meinung von

Fünf Wandlungen. Der Mensch ist die Urenergie der Fünf Wandlungen. Hieraus wird die Regel der „Drei Potenzen“, Himmel, Erde und Mensch, ersichtlich.“ (故定三才理 出五行之數 五行者何也 天爲五行之綱 地爲五行之質 人爲五行之氣 天地人三才之數 於斯可見矣).

³³⁸ „至氣今至 願爲大降, 侍天主 造化定 永世不忘 萬事知“

³³⁹ Nonhagmun 2.13. in: DGDJ: „造化者, 無爲而化, 定者, 合其德定其心也“

³⁴⁰ Yong-il Jo, „*Donghag johwasasang yeongu*“ (Studie über die „Johwa-Idee von Donghag), (Seoul: Dongseongsa, 1988), S 119-121.

³⁴¹ A. N. Whitehead, „Prozess und Realität“, S 621.

Choe Dong-hui, der das Gottesbild von Donghag als monotheistisch bestimmte, in Frage stellen.

Woher kam der panentheistische Charakter des Gottesbildes Suuns? Zuerst darf man nicht vergessen, dass Suun auch ein Kind der konfuzianischen Tradition war, die das absolute Wesen als ein nicht-persönliches Ordnungsprinzip auffasste. Das religiöse Erlebnis jedoch, das ihm widerfuhr, brachte ihm die Erkenntnis über den transzendenten Charakter des Himmels Herrn. Aus seiner Erfahrung gründete er eine eigene Methode der Selbstvervollkommnung, die er „*susim jeonggi*“ (守心正氣, Das Herz zu schützen und das qi richtig zu bewahren) nannte, und die an die Stelle der konfuzianischen Lehre „Menschlichkeit (仁), Gerechtigkeit (義), Sittlichkeit (禮) und Weisheit (智)“ trat.³⁴²

„*Susim jeonggi*“ bedeutet, dass man selbst die Kreativität des Himmels Herrn erkennt und mit diesem Erkennen seinem Leben eine ethische Basis gibt. Daher kann dieses „*susim jeonggi*“ als neue Kultivierungsmethode, die konfuzianische säkularisierte praktische Ethik mit der lebendigen Religiosität zu verbinden, betrachtet werden. Das wird noch deutlicher, wenn man diese Kultivierungsmethode beobachtet. In der Anfangszeit der Donghag-Bewegung gab es drei Disziplinen: Rezitieren der Gebetsformeln, „*simgo*“³⁴³ (心告, geistiges Mitteilen) und Lektüre der heiligen Schriften. Beim Rezitieren der Gebetsformeln benutzten die Donghag-Anhänger 21 Schriftzeichen „*ji-gi-geum ji-wonw-daegang-si-cheon-ju-jo-hwa-Jeong-yeongse-bulmang-mansa-ji*“ (至氣今至願爲大降, 侍天主, 造化定, 永世不忘, 萬事知). *Simgo* bezeichnet das Postulat, dem Herz zu jeder Zeit mitzuteilen, was man tut und gerade getan hat. Man kann sagen, dass dieses *simgo* aus dem religiösen Erkennen Suuns „mein Herz ist gleich deinem Herz“ stammt. Durch die Lektüre der heiligen Schriften soll man die Lehren des Gründers niemals vergessen. Suun wollte durch diese Methode den „neuen Menschen“ (新人間) ausbilden.³⁴⁴ Anders ausgedrückt, durch diese drei Disziplinen muss man dem Himmels Herrn im ganzen Leben herzlich dienen, daher sind sie für die Donghag-Anhänger die ethischen Befehle, die sie unbedingt einhalten müssen. Man kann hier feststellen, dass die „*sicheonju*“-Idee Suuns vor allem an dem Hintergrund seiner Kultivierungsmethode „*susim jeonggi*“ zu verstehen ist. Eine Analyse der Wechselwirkung

³⁴² Sudeogmun 3.9. in: DGDJ: „仁義禮智, 先聖之所教, 修心正氣, 惟我之更定“

³⁴³ s. S 166.

³⁴⁴ Yeong-sam Pyo, „*Donghagui changdo gwajeong*“ (Vom Entstehungsprozess von Donghag), in: „*Donghag, Chondogyo*“, (Seoul, Sinsa, 1987), S 67.

von „*sicheonju*“ und „*susim jeonggi*“ soll das darin enthaltene Menschenbild Suuns im Folgenden skizzieren.

3.1.3. Das Menschenbild in der Gebetsformel „*Sicheonju*“³⁴⁵

Um das Menschenbild Suuns zu verstehen, wenden wir uns zuerst der Auslegung der Gebetsformel „*sicheonju*“ zu, da sie eine Kernaussage der Donghag-Lehre bildet. Allerdings ist die Formel unterschiedlich verstanden worden, einschließlich der von Suun in „*Dongkyung Daejun*“ vorgelegten Deutung. Aber auch „*susim jeonggi*“ ist als symptomatische Kultivierungsdisziplin der Donghag-Bewegung zu erwähnen; die Gebetsformel „*sicheonju*“ enthält eine Methode, um „*susim jeonggi*“ zu erreichen. Daher soll hier das Menschenbild Suuns anhand des Kapitels „*Nonhagmun*“ in „*Donggyeong Daejeon*“, in dem sich die Erklärung Suuns über „*sicheonju*“ findet, analysiert werden. Das Kapitel „*Nonhagmun*“ ist eines der wichtigsten Abschnitte in dem Werk Suuns. Dem „*Doweongiseo*“ zufolge verfasste Suun diesen Abschnitt in folgender Situation:

„Mit Hilfe eines Bambusstocks ging ich so fleißig in vielen Dörfern hin und her, bevor ich endlich zu einer Klausur namens „*Eunjeokam*“ kam. Damals war es schon Dezember. Es war schon dunkel geworden, gleichzeitig läutete die Glocke des buddhistischen Tempels. Es versammelten sich viele Mönche, sie hielten eine buddhistische Andacht und rezitierten die Texte des Sutras. Als ich dies alles erlebte, war es schwierig, dieser Stimmung des Silvesterabends sich zu entziehen. Obwohl ich in tiefer Nacht alleine eine Lampe anzündete und den Kopf aufs Kissen legte, konnte ich nicht gleich einschlafen und musste mich hin und her wälzen. Während ich damals an die alten guten Freunde und an meine Frau und meine Kinder dachte, schrieb ich *dosusa*, *donghagnon* und *kweonhakga*.“³⁴⁶

In diesem Text wird „*Nonhagmun*“ als „*Donghagnon*“ bezeichnet. Daraus lässt sich erkennen, dass Suun „*Nonhagmun*“ schrieb, um die Lehren Donghags zu erklären.

³⁴⁵ Das Wort „*sicheonju*“ ist eine Abkürzung der 21 Schriftzeichen. An interpretiert es als den Glauben, dem transzendenten und immanenten Himmels Herrn zu dienen. Vgl. Jin-o An, „*Donghag sasangui yeonweon*“, S 48.

³⁴⁶ *Doweongiseo*, S 47.

Der Name „Donghag“ ist in dieser Schrift „Nonhagmun“ zum ersten Mal schriftlich fixiert. Am Schluss des Buches schreibt Suun:

„Das ewige Schicksal des Himmels und der Erde und die grundlegendsten Prinzipien des Tao sind alle in dieser Schrift enthalten. Meine Schüler! Empfangt in großer Ehre diese Schrift!“³⁴⁷

Am Anfang der Schrift „Nonhagmun“ äußerte sich Suun über seine Weltanschauung. Er glaubte, dass der Himmel, die Erde und der Mensch wesentlich die gleiche ontologische Struktur haben und durch die organischen Beziehungen in Wechselwirkung stehen. Alle Dinge im Universum entstanden und entstehen aus den harmonischen Kombinationen von *yin* und *yang*. Der Mensch sei darunter das höchstentwickelte geistige Wesen:

„*Yin* und *yang* fügen sich harmonisch zusammen. Daraus entfalten sich hundert, tausend, zehntausend Dinge. Unter ihnen ist der Mensch das höchste geistige Wesen.“³⁴⁸

Allerdings handelt es sich hier keinesfalls um einen originären Gedanken Suuns. Schon Zhou Dun-yi legte in seinem berühmten Buch „*Taiji tushuo*“ (太極圖說, Erläuterung über das Taiji-Diagramm) in der Song-Zeit Chinas den Menschen als das höchste geistige Wesen im Universum aus.³⁴⁹ Daher kann man sagen, dass das Menschenbild Suuns von der konfuzianischen Weltanschauung durchaus abhängig ist. Muss unter diesen Umständen das Menschenbild Suuns mit dem konfuzianischen als identisch betrachtet werden? Obwohl der Mensch im Konfuzianismus (besonders im Neo-Konfuzianismus) das höchste geistige Wesen im Universum ist, hat jeder Mensch von Geburt an eine ihn von den anderen wesentlich unterscheidende Qualität. Diesen Unterschied hatten die Konfuzianer nach dem Dualismus von *li* und *qi* verstanden. Zhu Xi behauptete:

„Nature is like water. If it flows in a clean channel, it is clear, if it flows in a dirty channel, it becomes turbid. When physical nature that is clear and balanced is received, it will be preserved in its completeness.“

³⁴⁷ Nonhagmun 2.18. in: DGDJ: „凡天地无窮之數，道之無極之理皆載此書，惟我諸君，敬受此書“

³⁴⁸ Nonhagmun 2.1. in: DGDJ; „陰陽相均，雖百千萬物，化出於其中，獨惟人最靈者也“

³⁴⁹ „*Taiji tushuo*“: „惟人也得其秀而最靈，形既生矣，神發知矣，五性感動，而善惡分，萬事出矣“ Vgl. Wing-Tsit Chan, „A Source Book in Chinese Philosophy“, S 463-480.

This is true of man. When physical nature that is turbid and unbalanced is received, it will be obscured. This is true of animals. Material force may be clear or turbid. That received by men is clear and force; hence the difference between them and animals. However, there are some whose material force is turbid, and they are not far removed from animals.³⁵⁰

Li, das kosmische Ordnungsprinzip, ist ein reines und absolutes Gut, das jeder Mensch als die ursprüngliche Natur (bzw. die reine Natur; 本然之性) besitzt. Trotzdem unterscheiden sich die Menschen aufgrund der durch individuelle Beimischungen verunreinigten Natur (氣質之性). Im Gegensatz hierzu verstand Suun das menschliche Wesen nicht nach dem Dualismus von *li* und *qi* wie der große konfuzianische Lehrer. Er schrieb nur, dass der Mensch durch die Wechselwirkung von *yin* und *yang* entsteht.³⁵¹ Lediglich Nonhagmun könnte man heranziehen³⁵² Geht man davon aus, dass er ein gut ausgebildeter Konfuzianer war, so fällt seine Beschreibung des konfuzianischen Gelehrten umso merkwürdiger aus. Daraus können wir schließen, dass Suun wahrscheinlich das dualistische Menschenbild Zhu Xis abgelehnt hat. Welchen Grund hatte er dazu? Vor allem muss man die koreanische Situation im 19. Jahrhundert beachten. Damals glaubte Suun, dass der Konfuzianismus als Staatsideologie keine Rolle mehr spielen könne. In seinen Liedern kritisierte er die Schwachpunkte des Konfuzianismus.

„Nachdem sich jemand 10 Jahre lang mit den konfuzianischen Büchern beschäftigt hat, kann er endlich das Tao erfüllen und die Tugend erreichen. Dann sagt man, dass er es schnell beherrscht habe. Aber

³⁵⁰ Wing-Tsit Chan, „A Source Book in Chinese Philosophy“, S 625.

³⁵¹ Siehe „*Taiji tushuo*“ von Zhou Dun-yi. Vgl. Wing-Tsit Chan, „A Source Book in Chinese Philosophy“, (Princeton, Princeton Univ. Press, 1973), S 460-480; Kenji Shimada, „Die Neo-Konfuzianische Philosophie“, S 33-36.

³⁵² Ausnahmsweise kann man einen Teil darüber in Nonhagmun finden. In dieser Schrift antwortete er auf die Frage der Schüler: „Wenn das Herz des Himmels und das Herz des Menschen gleich sind, wie kann es da Gut und Böse geben?“ / „Dem Menschen ist der Unterschied zwischen dem Vornehmen und dem Niedrigen schicksalhaft gegeben. Jedem Menschen sind Leid und Freud vorherbestimmt. Weil der Edle das *qi* ausrichtet und sein Herz festhält. Daher vereinigt sich seine Tugend mit der Tugend des Himmels und der Erde. Aber weil der gemeine Mensch das *qi* nicht ausrichtet und sein Herz schwankt, daher widersetzt sich seine Tugend dem Befehl des Himmels und der Erde. Entspricht dieser Unterschied nicht dem Prinzip von Aufblühen und Verfall?“ (曰天心即人心則, 何有善惡也, 曰命其人貴賤之殊, 定其人苦樂之理, 然而君子之德, 氣有正而心有定, 故與天地合其德, 小人之德, 氣不正而心有移, 故與天地違其命, 此非盛衰之理耶) Aber in diesem Zitat sah er nur den Menschen der traditionellen Ansicht entsprechend, die die Menschen in Edle und Gemeine unterschied. Noch gab es keinen Ausdruck für den Dualismus von *li* und *qi*.

mein Tao ist das sogenannte unendliche und große Tao, deswegen kann es jeder in nur 3 Jahren erreichen.“³⁵³

„Wenn man die 13 Schriftzeichen-Gebetsformeln in großer Ehre fleißig rezitiert, braucht man die über zehntausend Bücher nicht zu lesen. Es nennt sich „*simhag*“ (心學; die Lehre des Herzens), deswegen darf man diese Bedeutung nicht vergessen!“³⁵⁴

In seinen Liedern kritisierte er den konfuzianischen Ausbildungsprozess, weil er so viel Zeit brauche. Normalerweise müsse man die konfuzianischen Klassiker fleißig lesen, um ein qualifizierter Gelehrter zu werden. Dafür seien 10 Jahre Zeit noch nicht genug. Aber dieser Zeitraum war für die einfachen Leute, die jeden Tag für ihren Lebensunterhalt sorgen mussten, zu lang. Darum schlug er die neue Methode „*susimjeonggi*“ vor, wobei er sogar garantierte, das Tao dieser neuen Methode in nur 3 Jahren beherrschen zu können, weil „*susimjunggi*“ durch die Erfahrung erreicht werden kann. Daher kann jeder das Tao erfüllen. Suun schrieb noch weiter:

„Wenn man das Tao erlangt, wird man von dieser Zeit an sofort zum tugendhaften Menschen. Ihr seid geradezu göttliche Wesen auf der Erde!“³⁵⁵

Wichtig ist für Suun die richtige Haltung der Menschen, die das Tao erlangen wollen, mittels Kultivierung und nicht vermöge ihres sozialen Standes oder ihrer Lehrungszeit. Suun teilt folgende Beobachtung mit:

„Danach wurde das Arzneimittel bei anderen Kranken angewendet, aber das Ergebnis war verschieden. Manche wurden geheilt, andere nicht. Trotzdem wusste ich keinen Grund dafür. Daher suchte ich nach der Ursache und fand endlich heraus, dass bei demjenigen, der äußerst ehrlich dem Himmelsherrn folgte, das Arzneimittel wirkte. Aber bei demjenigen, der nicht dem (Himmels-) Weg und der (Himmels-) Tugend folgte, zeigte sich keine Wirkung. Weist dies nicht darauf hin, dass die Wirkung des Arzneimittels von der Ehrlichkeit und der Ehrerbietung des Empfängers abhängt?“³⁵⁶

³⁵³ Dosusa in: YDYS

³⁵⁴ Gyohunga in: YDYS

³⁵⁵ Gyohunga in: YDYS

³⁵⁶ Podeogmun 1.7. in: DGDJ: „到此用病則，或有差不差故，莫知其端，察其所然則，誠之又誠，至爲天主者，每每有中，不順道德者，一一無驗，此非受人之誠敬耶“

In diesem Text betont er die Haltung der Leute, nicht die objektive Wirkung des Arzneimittels. Er behauptete sogar, dass „der Himmelsherr zwischen Gut und Böse nicht auswähle.“³⁵⁷ Nach der Ansicht Suuns ist unter allen Dingen, die durch die beständigen Wechselwirkungen zwischen Anziehung und Zurückziehung zwischen dem yin und yang ins Sein kommen, das höchste geistige Wesen der Mensch. Erst durch die persönliche Haltung entstehen die konkreten Unterschiede. Daher ist wichtig für die persönliche Kultivierung „*susim jeonggi*“. Aber wenn man die Schriften Suuns sorgfältig studiert, ist es schwierig zu behaupten, dass Suun von der damaligen konfuzianischen Ideologie völlig unabhängig war. Tatsächlich kann man in verschiedenen Teilen seiner Werke Beschreibungen, die konfuzianische Elemente enthalten, herausfinden: z. B. zeigt er ein starkes konfuzianisches Selbstbewusstsein, wenn er im Kapitel „Sudeogmun“ von „Donggyeong Daejun“ schreibt, dass er selbst von guter Herkunft sei:

„Die Loyalität und die Treue meiner Vorfahren sind noch auf dem *yongsan* (Drachen-Berg) in der Heimat spürbar. Dank der großartigen Gnade unseres Königs kamen die Jahre, die dieselben Namen wie das *imjin*-Jahr (1592) und *byeongja*-Jahr (1636)³⁵⁸ haben, wieder zurück. Ohne Unterbrechung hatte sich diese Gnade wie ein fließender Fluß fortgesetzt.“³⁵⁹

Und wie schon oben zitiert, klassifizierte er auch die Menschen nach dem traditionellen konfuzianischen Maßstab als die tugendhaften Menschen (大人, *Daerin*) und die gemeinen Leute (小人, *Soin*). Dies kann damit erklärt werden, dass er ein neokonfuzianisch ausgebildeter Gelehrter war. Als Nachkomme der verfallenen *yangban*-Familie hatte er eine Antipathie gegen die Oberschicht, die politische Situation und den damaligen Konfuzianismus als Staatsideologie. Im Gegensatz zum Konfuzianismus hob er die religiösen Erfahrungen wie „*sicheonju*“ und „*susimjunggi*“ hervor, war aber trotzdem von den Einflüssen des Konfuzianismus nicht ganz unabhängig. Hier gibt es einen Unterschied zwischen Suun und Haewol, dem zweiten Führer der Donghag-Bewegung. Im Gegensatz zum Gründer war Haewol vom Konfuzianismus kaum beeinflusst, weil er

³⁵⁷ Nonhagmun 2.17. in DGDJ: „曰不擇善惡也“.

³⁵⁸ Durch den sechzig Jahre umfassenden Kreis bestimmt man in Ostasien den Namen des Jahres. Im Jahre 1592 (der Name ist *imjin*) gab es den koreanisch-japanischen Krieg und im Jahre 1636 den koreanisch-chinesischen Krieg. Suun sagt also, dass man die damalige Staatskrise aufgrund der Tugend des Königs gut überwinden könne, deswegen weil dieselben Jahresnamen nach langer Zeit wiedergekehrt seien.

³⁵⁹ Sudeogmun 3.2. in: DGDJ: „先祖之忠義，節有餘於龍山，吾王之盛德，歲復回於壬丙“

ein Ungebildeter war. Er hatte seine Ideen ohne konfuzianisches Vorverständnis entwickelt, worüber später noch zu sprechen sein wird.

Zuvor aber zur Bedeutung der Hauptgebetsformel. Sie besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil „*jigi geumji wonwi daegang*“ (至氣今至願爲大降) enthält die zeremoniellen Formeln für das Herabkommen des Geistes, dass „wir beten, dass der höchste Geist jetzt und hier herunterkommt“. Der zweite Teil ist jedoch wichtiger als der erste. Diese Hauptgebetsformel besteht aus 13 chinesischen Schriftzeichen „*sicheonju johwa-jeong yeongse bulmang mansaji*“ (侍天主, 造化定, 永世不忘, 萬事知; Diene dem Himmelsherrn! Dadurch erkennst Du die Schöpfungskraft in Dir. Wenn ihr es nicht vergesst, könnt ihr auch die Bedeutung der zehntausend Dinge kennen.) Nach der Meinung Suuns in Nonhagmun wird „*sicheonju*“ wie folgt interpretiert: „Das Wort *shi* bedeutet: Innen (in sich selbst) besitzt man den göttlichen Geist; nach außen verhält man sich gemäß der *qi*-Entfaltung. Dadurch erkennt jeder in der Welt das Unverwechselbare.“³⁶⁰ Die Erörterung Suuns legte der Philosoph Choe Dong-hui folgendermaßen aus:

„Wenn man dem Himmelsherrn dient, bedeutet das, dass man den göttlichen Geist in sich selbst besitzt. Wenn man alle abergläubischen Elemente davon entfernt, kann der göttliche Geist schließlich als der treue Geist betrachtet werden. Wenn man daher den höchsten treuen Geist im tiefen Herzen besitzt, bedeutet diese Haltung, dem Himmelsherrn zu dienen.“³⁶¹

Nach Choes Meinung kommt das im Menschen innewohnende aufrichtige Herz, das er auch das menschliche Gewissen nennt, von Sangje, d. h. Sangje offenbart sich dem Menschen in seinem Herzen und der Mensch erkennt Sangje in seinem (aufrichtigen) Herzen.³⁶² Er interpretiert den Satz „nach außen verhält man sich gemäß der *qi*-Entfaltung“ (外有氣化, *oe-yu-gi-hwa*) als die richtige Beziehung zwischen den Menschen und allen Dingen, d. h. der Mensch hat mit allen Dingen eine „höchste Lebenskraft“ (至氣, *jigi*) gemein und steht mit ihnen in einer wechselseitigen guten Beziehung. Schließlich behauptet er, dass „*sicheonju*“ der Donghag-Lehre die richtige Haltung des Menschen bedeutet.³⁶³

³⁶⁰ Nonhagmun 2.13. in: DGDJ: „侍者, 內有神靈 外有氣化, 一世之人, 各知不移者也“

³⁶¹ Dong-hui Choe, „*Suunui ingangwan*“, S 90.

³⁶² Ebd., S 90-91.

³⁶³ Ebd., S 94-95.

Aber Choes Analyse über „*sicheonju*“ ist ungenügend, um die genaue Bedeutung zu verstehen. Wie schon erwähnt, stammt die grundlegende Denkstruktur Suuns aus dem neokonfuzianischen Wertesystem, man kann festhalten, dass die Lehre Suuns mit den neokonfuzianischen Ideen gleich ist. Aber in den Lehren Suuns gibt es auch nicht-konfuzianische Elemente. Suun erläuterte selbst die Eigenart der Donghag-Lehre mit dem Begriff „*susim jeonggi*“, daher darf man bei der Erforschung der Donghag-Ideen sein religiöses Erlebnis im Jahre 1860 nicht vergessen. Choe Dong-hui dagegen nimmt keinen Bezug zu Suuns Erlebnis von 1860, daher ähnelt seine Interpretation des „*sicheonju*“ der konfuzianischen Methode für Selbstkultivierung. Wenn man dieser Meinung zustimmt, kann man die Eigenartigkeit Suuns nicht verstehen. Darum müssen wir der Erfahrung Suuns im Jahre 1860 unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden.

Vor allem kann die Bedeutung von „*si*“ (侍), die Suun in Nonhagmun kundtat, als eine Beschreibung über die ungewöhnliche Erfahrung betrachtet werden. Er fühlte eine unbekannte Lebenskraft in sich und drückte sie so aus: „Innen (in sich selbst) besitzt man den göttlichen Geist“. Aus dieser religiösen Erfahrung bestimmte er die neue Kultivierungsmethode „*susim jeonggi*“. In der konfuzianischen Tradition verstand man normalerweise das Herz (koreanisch *shim*) auch als ein Wahrnehmungsorgan³⁶⁴, daher kann „*susim*“ (das Herz gut zu bewahren) so interpretiert werden, dass man innerlich diese geistliche Lebenskraft (*qi*) wahrnehmen muss. Dafür muss man auch die Gebetsformel fleißig rezitieren und sich darum bemühen, ein mystisches Erlebnis zu haben.

Das Wort „*Oe-yu-gi-hwa*“ (nach außen verhält man sich gemäß der *qi*-Entfaltung) kann als eine Situation, die innerliche Erfahrung der Lebenskraft mit der Schöpfungskraft des äußerliche *qi* zu verbinden, beschrieben werden. Jo Yong-il interpretiert, dass der Mensch an der Kreativität des Universums teilhabe.³⁶⁵ Daher muss diese Beschreibung Suuns über „*sicheonju*“ vor allem unter religionsgeschichtlichen Aspekten betrachtet werden. In einer nur moralisch oder ethisch geprägten Analyse, wie der von Choe Dong-hui, fehlt die Perspektive, Donghag als eine Religionsbewegung zu betrachten. „*sicheonju*“ Suuns kann, um es anders auszudrücken, als das „Einssein mit dem Absoluten“ bezeichnet werden,³⁶⁶ weil Suun in seinen Schriften deutlich folgendes schrieb: „Mein Herz ist gleich deinem Herz.“³⁶⁷ Aber das Absolute, dem Suun durch die Erfahrung begegnete, wurde aufgrund des kulturellen Hintergrundes als Sangje dar-

³⁶⁴ Yu Tong, „*Zhongguo zhexue wentishi*“, S 246.

³⁶⁵ Yong-il Jo, „*Donghag chowhasasang yeongu*“, S 118.

³⁶⁶ Jo behauptete auch, dass es in „*sincheonju*“ diese Elemente, die das Einssein mit dem Absoluten bedeuten, gebe. Vgl. Yong-il Jo, „*Donghag chowhasasang yeongu*“, S 113-117.

³⁶⁷ Nonhagmun 2.6. in: DGDJ: „吾心即汝心也“

gestellt, da Suun nach der konfuzianischen Weltanschauung das Absolute als Sangje verstanden hatte. Daher kann man sagen, dass Suun mit Sangje mehr das konfuzianische Himmelsprinzip (天理) als den christlichen Gott als Schöpfer verstand. In der konfuzianischen Tradition ist das Einssein mit dem Absoluten (sog. die Theorie über die Beziehung zwischen dem Himmel und den Menschen, 天人關係論) immer eins der wichtigsten Themen. Mit dieser Theorie kann man normalerweise zwei Fragen stellen: 1) Welchen Platz hat der Mensch im Universum? 2) Wie vereinigen sich der Mensch und der Himmel? Die erste Frage teilt sich in zwei Erörterungen. Einmal gibt es die Erklärung in der Linie des Tschuangtse (莊子, 365-290 v. Chr.), den Menschen als ein geringes Wesen im Universum zu erfassen. Dagegen behaupteten die meisten chinesischen Philosophen, dass der Mensch die höchste Stelle im Universum innehat, obwohl seine körperliche Fähigkeit so gering ist. Sie glaubten, dass der Mensch das höchste geistige Wesen im Gegensatz zu anderen Dingen sei. Die zweite Frage, die Beziehung zwischen dem Menschen und dem Himmel, kann ebenfalls in zwei Meinungen eingeteilt werden: 1) Der Himmel und der Mensch verbinden sich miteinander. 2) Zwischen dem Himmel und dem Menschen besteht eine Analogie. Nach der ersten Ansicht, die von Menzius stammte und welche die meisten Konfuzianer unterstützen, wohne das grundlegende Himmelsprinzip dem menschlichen Herz inne, daher seien der Himmelsweg und der menschliche Weg grundsätzlich gleich. Die zweite wurde von Dong Zhongshu erst in der Han-Zeit festgesetzt. Seiner Meinung nach entspricht der Mensch in der ontologischen Struktur dem Himmel, deswegen stehen der menschliche Körper und das menschliche Herz in Analogie zu dem Himmel.³⁶⁸

Im weiteren Sinne gehört „*sicheonju*“ Suuns zu der ersten Ansicht, die den Himmel und den Menschen miteinander verbindet. Nur liegt der spezielle Charakter Suuns darin, dass er es durch religiöses Erleben erfasste, nicht durch Bücherlesen. Daraufhin kann die Gebetsformel „*sicheonju*“ als eine religiöse Kultivierungsmethode, das Einssein mit dem Himmel zu erkennen, betrachtet werden. An dieser Stelle ist der Versuch, „*sicheonju*“ Suuns als etwas Schamanisches zu interpretieren, problematischer. Wie schon erwähnt, gibt es viele konfuzianische Elemente in den Ideen Suuns. Nach der Auslegung der Gebetsformel schrieb er weiter:

„Wenn man das *deog* (die Tugend) deutlich und klar enträtselt,
und immer daran denkt und es nicht vergisst, dann wird man die

³⁶⁸ Vgl. Yu Tong, „*Zhongguo zhexue wentishi*“, S 187-196.

höchstgradige Entfaltung des wirkungsvollsten *qi* erreichen und sogar zum höchsten Weisen.“³⁶⁹

Mit diesem Zitat kann man verstehen, dass die Ansichten Suuns und des Neokonfuzianismus sich nicht wesentlich unterscheiden, weil ihr Ziel gleich ist hinsichtlich dessen, zum Weisen zu werden. Suuns „*sicheonju*“ bedeutet, durch die religiöse Erfahrung die „konfuzianische Wahrheit“ zu erfassen. Daher dürfte „*sicheonju*“ wohl als eine religiöse Transformation zu verstehen sein, nicht als eine „intellektuelle Erforschung der verschiedenen Ausprägungen des kosmischen Ordnungsprinzips“ (*qiongli* 窮理), die die traditionelle Kultivierungsmethode des Konfuzianismus (besonders im Neokonfuzianismus von Zhu Xi) darstellt. Das immanente Himmelsprinzip wurde im Fall von Suun im Jahre 1860 als Shangje vorgestellt, weil Suun es durch Erfahrung erkannte. Daraufhin entfalten sich die immanenten und transzendenten Elemente im Gottesbild Suuns. Hierauf gründet die Analyse von Gim Gyeong-Jae, das Gottesbild Suuns als den koreanischen Panentheismus zu verstehen.³⁷⁰

3.1.4. Gesellschafts- und Geschichtsauffassung in „Hucheongaebyeog“³⁷¹ 後天開闢

Die Ansicht Suuns über „*hucheongaebyeog*“ ist eine Geschichtsauffassung, die unter den hoffnungslosen Zuständen des 19. Jahrhunderts in Korea gebildet wurde. Hier wenden wir uns dem Inhalt und der Bedeutung von „*hucheongaebyeog*“ zu, zugleich wird damit die Gesellschaftsauffassung Suuns betrachtet.

Zunächst hatte Suun eine zyklische Geschichtsauffassung. Er glaubte, dass sich das Schicksal der Geschichte ohne Unterbrechung wiederholt.³⁷² Daher hielt Suun doch die damalige unruhige Situation für ein Zeichen, dass die friedliche Zeit gleich nach der

³⁶⁹ Nonhagmun 2.13. in: DGDJ: „故明明其德, 念念不忘則, 至化至氣, 至於至聖“

³⁷⁰ Gyeong-jae Gim, „*Choesuunui beomjaesinlon*“ (Zum Panentheismus von Choe Suun), in: „*Gwajeongcheolhaggwa gwajeongsinhag*“ (Prozessphilosophie und Prozesstheologie), (Seoul, Jeonmangsa, 1988), S 101-117.

³⁷¹ Siehe die folgenden Aufsätze, um die „*hucheongaebyeog*“-Idee weiter zu verstehen. I-heum, Yun „*Donghagundongi gaebyeogsasang*“ (Über die „gaebyeog“-Idee der Donghag-Bewegung), („*Hangugmunhwa*“ Nr. 8, Seoul Univ. Institut für die koreanische Kultur, 1987. 12), S 183-204.; Seon-myeong Hwang, „*Hucheongaebyeoggwa hyeogsasang*“ (Huchengaebyeog und Hyeogse-Idee) in: „*Hangug geundae minjung jonggyo sasang*“ (Die Ideen der Volksreligionen in der modernen Zeit Koreas), (Seoul, Hagminsa), S 7-34.

³⁷² Vgl. Gweonhagga in Yongdamyusa: „Das Schicksal der Geschichte steigt einmal auf und einmal ab. Nach der schlimmsten Zeit kommt gleich der Aufstieg.“

dunklen Zeit komme. In Wahrheit sieht seine Geschichtsauffassung ähnlich aus wie die des Konfuzianismus.³⁷³ Nach der zyklischen Geschichtsauffassung sah er in seiner Epoche Kennzeichen der Endzeit³⁷⁴. In einem Lied drückte er es so aus: „Man weiß überhaupt nicht, dass es die Wohlfahrt der Menschen in den Wörtern *gung gung* (弓弓)³⁷⁵ gibt. Das Schicksal des Himmels kommt jetzt zu uns. Ihr habt keine Sorge für alles, schaut ihr nur die Zeitumstände an. Durch die Verbreitung der Seuche auf der ganzen Welt sehen wir jetzt die Kennzeichen der neuen Welt (*gaebyeog*).“³⁷⁶

Nach diesem Lied sah Suun in den schlimmsten Umständen ein glückliches Kennzeichen, wobei er mit der traditionellen zyklischen Geschichtsauffassung übereinstimmte. Als solches Vorzeichen der neuen Welt sah er nicht nur die Unruhe der äußeren Umstände, sondern auch den Ruin der inneren menschlichen Beziehungen an. Nach seiner Meinung wird der Ruin der guten Sitten und des menschlichen Herzens als ein Kennzeichen der Endzeit betrachtet.

„In meiner Heimat verstießen manche Leute immer mehr gegen die guten Sitten, und das gute Gewissen wurde immer schlechter. In einer solch unruhigen Situation konnte ich mich um meine Familie und mein Eigentum nicht mehr kümmern, daher sollte ich meinem Heim entfliehen. Dann wanderte ich durch das ganze Land und beobachtete alles mit Sorgfalt. Daraufhin wusste ich endlich, dass sich viele Leute miteinander hinter verschlossenen Türen versammelten und gegen die Sitten verstießen.“³⁷⁷

Suun wanderte als Straßenhändler von einem Ort zum andern, indessen sah er die ruinöse soziale Situation am Ende des 19. Jahrhunderts in Korea. Manche Leute litten unter der Armut und verstießen gegen die traditionellen Sitten, trotzdem sah er einen Wendepunkt in dieser schlimmen Situation. Zunächst versuchte er den Grund dafür zu erklären.

³⁷³ 赤塚 忠 (Hrsg.) (Übersetz. von Seong-eul Jo), „*Junggug sasang gaelon*“ (中國思想概論, Einführung in der chinesische Ideen), (Seoul, Ilongwasilcheon, 1987), S 346-351.

³⁷⁴ Aber diese Endzeit ist etwas anderes als die des Christentums. Die Endzeit, die Suun erwähnt hatte, zeigt eine Auffassung, in der die Welt immer wieder entsteht, deswegen gibt es kein Ende der Geschichte, sondern immer wieder neues Entstehen.

³⁷⁵ Das Wort Gung heißt wörtlich „Bogen“. Aber in den Schriften Suuns wurde es als Symbol für die Wirkung der Absoluten benutzt. Heutzutage benutzt die Chondogyo-Religion, der Nachfolger der Donghag-Bewegung, es als Symbol. Es sieht wie folgend aus:



³⁷⁶ Mongjungnosomundabga in: YDYS

³⁷⁷ Gweonhagga in: YDYS

„Nachdem ich die Heimat, worin meine Frau und meine Kinder noch leben, verlassen hatte, wanderte ich durch das ganze Land. Aber nirgendwo konnte ich die Leute, die der vorhandenen guten Sitte folgten, finden. Der Grund ist, dass die Menschen auf der Welt dem Mandat des Himmels nicht mehr folgen.“³⁷⁸

Suun glaubte, dass der Ruin der menschlichen Moralität³⁷⁹ zum großen Auslöser der Endzeit werde. Was bedeutet der Ungehorsam gegen das Mandat des Himmels in der Ansicht Suuns? Er schrieb weiter:

„Was für klägliche Leute! Sie vergessen den Ursprung der Welt. Sie handeln nur für sich. Verehere den Himmel und folge dem (Mandat des) Himmel! Ihr dürft den Ursprung (des Universums) nicht vergessen, obwohl ihr doch in einer unruhigen Welt lebt! Wer den König ehrt, nennt sich treuer Untertan. Wer die Eltern ehrt, nennt sich das gehorsame Kind. Ach! O weh! Ehre irgendwas in großer Sorgfalt!“³⁸⁰

Wenn wir seine Behauptung akzeptieren, wird die Endzeit der menschlichen Welt aus dem Grund kommen, weil die konfuzianischen moralischen Prinzipien in der Welt nicht verwirklicht werden. Die menschliche Gesellschaft wird so ruinös, weil man der Loyalität, der Treue und der Kindespflicht nicht folgt. Als Folge wird die neue Welt auf der Basis dieser vorhandenen Welt verwirklicht. Hier ist wichtig, dass Suun trotzdem die „konfuzianischen moralischen Prinzipien“ als „gute Sittlichkeit“ anerkennt. Aber es ist schwer, die revolutionäre Idee aus diesem Zitat zu extrahieren. Es scheint, als sei es wichtig, dass man den konfuzianischen Prinzipien folgt. An dieser Stelle ist der Versuch, die zentrale Idee des Donghag-Bauernkrieges in der „*gaebyeog*“-Idee Suuns zu finden, problematisch. Vielmehr kann man sagen, dass kein wesentlicher Unterschied zwischen Suun und den zeitgenössischen Konfuzianern hinsichtlich ihrer Ansicht über die Zeitumstände besteht. Er schrieb weiter: „Bei wem liegt die Schuld an diesen schlimmen Zeitumständen und gegen wen kann man ernste Vorwürfe darüber erheben?“³⁸¹ Daher kann die revolutionäre Idee des Donghag-Bauernkrieges folgendermaßen interpretiert werden: Diese Idee speist sich direkt aus der Lehre Suuns, sie kann sogar als eine Folge der Begegnung zwischen den Donghag-Ideen und den anderen Volksreligionen betrachtet werden. Nach dem Krieg mit Japan (1592) breiteten sich

³⁷⁸ Mongjungnosomundabga in: YDYS

³⁷⁹ Suun verstand darunter den Ungehorsam gegen das Mandat des Himmels.

³⁸⁰ Gwonhakga in: YDYS

³⁸¹ Gwonhakga in: YDYS

viele eschatologische Ideen in Korea aus: die revolutionäre Idee von *Jeonggamlog* (鄭鑑錄), die *jeongyeog*-Idee (正易思想) von Gim Il-bu³⁸² (金一夫, 1826-1898) und die *namjoseon*³⁸³ (南朝鮮思想)³⁸⁴, deswegen kann man sagen, dass die Hauptidee des Donghag-Bauernkrieges auf den vorhandenen revolutionären Ideen der Volksreligionen, dem Gedanken der Gleichheit aller Menschen der *sicheonju*-Idee und dem Organisationssystem der Donghag-Bewegung basierte.³⁸⁵

Wie wir schon beobachtet haben, ist der Konfuzianismus eine wichtige Quelle für die religiöse Lehre Suuns. Aber sein religiöses Erlebnis ließ Suun zu folgender Einsicht gelangen: „Das Herz des Himmels und das Herz des Menschen sind gleich!“ Durch diese Erfahrung hatte er für seine dynamische Kultivierungsmethode und sein Prinzip der Lehre einen weiteren Vorteil im Gegensatz zum Konfuzianismus erreicht. Sein Versuch kann als „*sicheonju*“ zusammengefasst werden: Suun begriff, dass jeder Mensch in sich dem Himmel dient und dadurch jeder dem andern gleich ist. Überdies behauptete er, dass der Unterschied zwischen den Menschen von der Kultivierungshaltung verursacht wird, aber nicht angeboren ist. Hier unterscheidet sich die Lehre Suuns vom Konfuzianismus. Nach der *sicheonju*-Lehre Suuns gibt es überhaupt keinen Unterschied in der menschlichen Gesellschaft, weil jeder Mensch dem Himmelsherrn in sich dient. Daher gibt es auch keinen Unterschied zwischen der *yangban*-Klasse und den Sklaven. Und Suun hatte diese Lehre in der Tat selbst verwirklicht, da er eine Sklavin als Schwiegertochter akzeptiert und eine andere Sklavin als Adoptivtochter angenommen hatte.³⁸⁶ Daher kann man sagen, dass die Ansicht Hwangs, der darauf hingewiesen hat, dass die Donghag-Bewegung gegründet wurde, um das konfuzianische Wertesystem zu rehabilitieren, sehr fragwürdig ist. Tatsächlich spielte der Konfuzianismus, wie der Hinweis Hwangs zeigt, eine Rolle in der Weltanschauung

³⁸² Sein Leben war auch ähnlich wie Suun. Seine *jeonyeog*-Idee bedeutet wörtlich das „richtige I-Ging“, dadurch wollte er seine eigene eschatologische Geschichtsauffassung systematisch zusammenfassen.

³⁸³ Die „*namjoseon*“-Idee bedeutet auch eine eschatologische Geschichtsauffassung der koreanischen Völker, wonach die neue Welt in dem südlichen Gebiet entsteht. Sie hat mit der geschichtlichen Tatsache zu tun, wonach dieses Gebiet als die Kornkammer Koreas seit längerer Zeit von dem Machthaber ausgebeutet wurde.

³⁸⁴ Siehe die folgenden Aufsätze, um diese revolutionären Ideen der Volksreligionen zu verstehen: Seung-gil Bak, „*Hanmal sinheung jonggyoui hyeogseui jeongsingwa minjung ui jagiinsik banghyang gwa yuhyeong*“ (Die revolutionäre Ideen der neuen Volksreligion und Selbstbewußtsein des Volks in der Spätzeit der Joseon-Dynastie) in: „*Hanguk sahoesayeonguhoe nonmunjib* Nr. 7“: „*Hangukui jonggyowa sahoe byeondong*“ (1987), S 11-48; Byeong-deog Yu, „*Hangukminjung jonggyo sasangsalon*“ (Studien über die Volksreligionen Koreas), (Seoul, Siinsa, 1985)

³⁸⁵ Hyeon-jong Wang, „*1894nyeon nongminbonggi eotteohge buleul geosinga?*“, S 357-364.

³⁸⁶ Yeong-sam Pyo, „*Suun daesinsai saengae*“, S 99-100.

Suuns. Aus diesem Grund wurde die Donghag-Bewegung zuerst in der Gyeongsang-Provinz gegründet und begann sich von diesem Gebiet auszubreiten, weil die konfuzianische Tradition in Korea damals dort sehr stark war. Als Bestandteil der Kultivierungsmethode sind die Heilung der Krankheiten, die Gebetsformel, das Amulett u.s.w. in der Lehre Suuns ebenfalls wichtig, da sie die Hilfsmittel sind, „*sicheonju*“ zu erfahren. Daher darf man die religiösen Eigenheiten der Lehre Suuns nicht übersehen, weil er durch diese Erfahrung 1860 dem Himmelsherrn als einem lebendigen Wesen begegnete. Dadurch erreichte er noch die praktische und konkrete Kultivierungsmethode „*susim jeonggi*“. Hier besteht ein Unterschied zwischen dem Konfuzianismus und der Donghag-Bewegung. Indem der Donghag-Gründer die intellektuellen Elemente im Neokonfuzianismus (besonders in der Zhuxi-Schule) aufgab, konnte die Donghag-Bewegung eine volksorientierte Religion werden. Diese Tradition wurde in der zweiten Generation der Donghag-Bewegung gut überliefert.

3.2. Der erste Nachfolger, Choe Si-hyeong: „Yangcheonju“ (養天主, Ihr sollt den Himmelsherrn ernähren)

Nach der Hinrichtung des Gründers hatte Choe Si-hyeong (崔時亨, 1827-1898) als erster Nachfolger die Donghag-Bewegung geführt, wobei sein für die Öffentlichkeit bestimmter Personennamen Haewol³⁸⁷ (海月) lautete. Zu seiner Zeit entwickelte sich die Donghag-Bewegung noch systematischer als früher. Er bemühte sich um die Ausbreitung der Lehren Suuns, obwohl die Behörden ihm zu schaffen machten. Inzwischen ließ er auch die heiligen Donghag-Schriften erscheinen, indem er die noch vorhandenen Texte des Gründers sammeln ließ.

In der Führungszeit von Haewol brach der sogenannte Donghag-Bauernkrieg aus. Es ist aber fraglich, ob er diesen Bauernkrieg positiv unterstützte. Im Gegensatz zum Anführer der sog. „*namjeob*“ (南接; Die südliche Organisation von Donghag), Jeon Bong-jun (全琫準; 854-1895), aus dem Bauernkrieg von 1894, befahl Haewol als Führer der „*bugjeob*“ (北接; Die nördliche Organisation von Donghag) im Krieg, das Schloss „Gongju“ in der Provinz Chungcheong zu erobern.³⁸⁸

Bisher wurden Studien über Haewol ziemlich vernachlässigt, weil die meisten Forschungen über die Donghag-Bewegung sich hauptsächlich auf ihren Gründer, Suun, konzentrierten. Überdies kann hier auch ein wichtiger Grund darin bestehen, dass er im Gegensatz zum Gründer ein Ungebildeter war. Durch die konfuzianische Ausbildung kannte sich der Donghag-Gründer in den konfuzianischen Klassikern gut aus und er konnte auch selbst die klassischen chinesischen Schriften schreiben. Aber Haewol selbst konnte seine Ideen und Gedanken schriftlich nicht formulieren, daher konnten seine Predigten und Lehren nur mit der Hilfe der gebildeten Schüler schriftlich fixiert werden. Dadurch konnte die originale Lehre Haewols verfälscht werden. Bak Maeng-su weist darauf hin, dass die Lehren von „*yangcheonju*“ (養天主, Ihr sollt den Himmelsherrn ernähren) und von „*sainyeocheon*“ (事人如天, Diene dem Menschen wie dem Himmelsherrn), die als die Ideen von Haewol bekannt sind, als später hinzugefügte Lehren betrachtet werden können.³⁸⁹

³⁸⁷ Haewol bedeutet wörtlich „Meer und Mond“. Mit diesem Wort „Haewol“ wird später in dieser Arbeit sein Name bezeichnet.

³⁸⁸ Bok-ryong Sin, „*Donghagsasangwa gabonongminhyeogmyeong*“ (Die Donghag-Ideen und der Bauernkrieg 1894), S 129-135.

³⁸⁹ Maeng-su Bak, „*Haewol choesihyeongui chogihaengjeoggwa sasang*“ (Die Tätigkeiten und die Ideen in der ersten Zeit von Choe Si-hyeong), in: „*Cheonggyae sahak*“ Nr. 3. 1986. S 157.

In der letzten Zeit wurden Fragmente, die als einige der Werke Haewols betrachtet werden, gefunden. Daher ist es möglich, die Ideen und die Beiträge Haewols zu verstehen, wenn man diese Materialien sorgfältig untersucht. Die meisten der Materialien sind im Besitz der Bibliothek für klassische Dokumente „Gyujanggag“ in der Seouler Nationaluniversität, und wurden von Professor Sin Yong-ha im wissenschaftlichen Magazin „Hangukhakbo“ vorgestellt. Diese Materialien sind folgende: 1) „naecheug“ (內則), „naesudomun“ (內修道文), das Choe Si-hyeong 1883 den Donghag-Anhänger gepredigt hatte. 2) „ligi-daejeon“, das als eines der Werke vor 1898 betrachtet wird. 3) „yuhun“ (遺訓), das das Vermächtnis Haewols im Jahre 1898 ist. Die Dokumente 1) und 3) wurden auf Koreanisch geschrieben, 2) wurde von seinem Schüler Son Chun-Min (孫天民) in chinesische Schriftzeichen übersetzt. Ebenso wird auch ein Buch namens „Haewolsunsaengmunjib“ (海月先生文集; Auswahl aus den Schriften des Meisters Haewol, Herausgeber unbekannt, 1906) in dieser Arbeit als wichtiges Quellenmaterial behandelt. Außerdem wurden die Teile der Predigten Haewols in „Cheondogyochanggeonsa“ (天道教創建史, Begründungsgeschichte der Cheondo-Religion, 1933) und „Donghagsa“ (東學史, Geschichte der Donghag-Bewegung, 1938) geschrieben. Aber diese Bücher werden nicht als wichtige Quelle für die Donghag-Erforschung gewertet, weil sie alle in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts verfasst wurden, und die Donghag-Bewegung sich damals bereits zu einer religiösen Organisation mit Doktrinen und systematischer Lehre entwickelt hatte. Daher werden diese Materialien in der vorliegenden Arbeit nur als Sekundärliteratur benutzt.

In „*Haewolseonsaengmunjib*“ (1906) wird die Herkunft Haewols wie folgt beschrieben:

„Der Familienname des Meisters ist Choe (崔), und Gyeong-sang (慶翔) ist sein Vorname. Sein anderer Name ist Gyeong-o (敬悟). Die Heimat des Meisters ist Gyeongju. Der Vorname seines Vaters ist Jong-su (宗秀), der Nachname seiner Mutter ist Bae (裴) aus Weolseong. Seine Frau hieß Son (孫). Am 21. 3. 1827 wurde er geboren.“³⁹⁰

Die anderen Berichte über seine Herkunft ähneln diesem Zitat. Haewol litt sehr unter Not und Armut, weil er ein Kind einer armen Bauernfamilie war und sogar seine Eltern in seiner Kindheit verlor. Den anderen Materialien zufolge war er als Knecht tä-

³⁹⁰ „*Haewolseonsaengmunjib*“ (海月先生文集): „先生姓崔氏, 諱慶翔, 字敬悟, 慶州后人也, 父諱宗秀, 母月城裴氏, 配月城孫氏, 生於丁亥三月二十一日“

tig, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Als er 17 Jahre alt war, arbeitete er in einer Papierherstellungsmühle.³⁹¹ In Ganseong in der Provinz Gangweon wurde er im Jahre 1861 auf Rat von Bak Chun-seo (朴春瑞) zum Donghag-Anhänger.³⁹² Im Jahre 1863 wurde er der erste Nachfolger der Donghag-Bewegung, als Vertreter des Gründers, der damals in Haft war.

Allerdings ist es fraglich, ob Haewol vom Gründer direkt zum Nachfolger ernannt wurde. In anderen früheren historischen Materialien (abgesehen von „Doweongi-seo“, das unter dem Einfluss von Haewol geschrieben sein soll) gibt es keine Berichte darüber im Gegensatz zu den späteren Dokumenten. Bak Maeng-su behauptet, dass man den Prozess, wie Haewol zum Nachfolger Suuns wurde, sorgfältig beachten muss. Bak vermutet, dass Haewol zum Nachfolger wurde, weil er zur Zeit der Verhaftung des Gründers die Donghag-Organisation führte.³⁹³ Tatsächlich wurden viele führende Donghag-Anhänger (abgesehen von Haewol) mit dem Gründer festgenommen. Nachdem Haewol zum Donghag-Führer geworden war, beklagte er sich darüber, dass es wenige ausgezeichnete Persönlichkeiten in der Organisation gebe.³⁹⁴ Daher kann man vermuten, dass Haewol zum Nachfolger während des Notstandes ernannt wurde. Überdies wurde er von den Donghag-Anhängern wegen seiner ausgezeichneten Persönlichkeit und seiner Aufrichtigkeit öffentlich anerkannt. Einem historischen Bericht zufolge war er auch als Gemeindevorsteher tätig, als er in dem kleinen Ort namens „Mabog-dong“ in Gyeongju lebte.

„Die Dorfbewohner baten den Meister darum, dass er diesem Dorf vorstehen solle, weil er unparteiisch, unbestechlich und würdevoll war. Schließlich akzeptierte der Meister ihre Bitte, weil er sie nicht mehr ignorieren konnte.“³⁹⁵

Nach diesem Bericht wissen wir, dass Haewol eine starke Persönlichkeit war. Auch seine Haltung und Aufrichtigkeit waren wichtige Gründe, zum ersten Nachfolger der Donghag-Organisation zu werden.

³⁹¹ „*Bongyo yeogsa*“, S 19.

³⁹² „*Choesihyeongdeung gososangsoan*“ 崔時亨等公訴上秦案, 光武二年七月 十八日 起案: „丙寅年分於杆城居筆墨商朴春瑞處受東學“

³⁹³ Maeng-su Bak, „*Haewol choesihyeongui chogihaengjeoggwa sasang*“, S 136.

³⁹⁴ „*Suun haenglog*“ 水雲行錄, S 181: „吾道中無人, 可歎惜處也“

³⁹⁵ „*Bongyo Yeogsa*“ (本教歷史), S 19.

3.2.1. Säkularisierung von „Sicheonju“

Wir sehen, dass die Ideen Suuns aus dem religiösen Erlebnis im Jahre 1860 kamen. Diese Erfahrung markiert den zentralen Wendepunkt in seinem Leben.³⁹⁶ Im Vergleich zu Suun ist die Betonung der religiösen Erfahrungen in der Lehre Haewols geringer³⁹⁷. In „*Haewolseonsaengmunjib*“ steht eine beispielhafte Geschichte darüber. Seitdem Haewol zum Donghag-Anhänger wurde, bemühte er sich darum, das Himmelswort zu bekommen. Denn die anderen Schüler hörten schon das Himmelswort, trotzdem hörte er damals überhaupt nichts. Zwar übte er Disziplinierungstechniken im eiskalten Wasser aus. Aber nach 2 Monaten hatte er noch gar nichts erlangt. Eines Tages hörte er plötzlich eine Stimme vom Himmel, die sagte: „Es ist gesundheitsschädlich, wenn man ohne Vorbereitung ins kalte Wasser springt.“ Damals verstand er diese Stimme als Himmelswort. Später erzählte er diese Erfahrung dem Meister Suun, und der Meister lobte ihn dafür.³⁹⁸

An dieser Stelle kann man einen Unterschied zwischen Suun und Haewol erkennen. Es ist ein Unterschied im religiösen Erleben. Suun hatte eine ungewöhnliche Erfahrung im Jahre 1860. Außerdem wurde seine religiöse Erfahrung eine wichtige Methode, um seine Lehren zu verbreiten und zu systematisieren. Diese religiöse Richtung Suuns kann durch einen Bericht darüber deutlich werden, dass seine Schüler sich untereinander ihrer ungewöhnlichen Erfahrungen rühmten, und Haewol auch einer davon war.³⁹⁹ Aber es war Haewol nicht gelungen, eine ungewöhnliche Erfahrung zu erreichen. Er hatte nur eine Stimme vom Himmel gehört, auch war der Inhalt des sogenannten Himmelswortes weder mystisch noch ungewöhnlich. Das Himmelswort, das Haewol selbst gehört hatte, hieß nur, dass es gesundheitsschädlich ist, wenn man ohne Vorbereitung in das kalte Wasser springt. Trotzdem erzählte er seinem Meister es als Himmelswort. Pyo interpretierte diese Haltung von Haewol wie folgt:

„Durch diese Erfahrung des Himmelsworts hatte der zweite Meister Haewol erkannt, dass die wahre Lehre im Selbst gefunden werden kann, indem sie ähnlich einer festen Entschließung im Selbst ist. Daher soll man die wahre Lehre nicht in der Außenseite des Selbst, sondern

³⁹⁶ Es wurde in dieser Arbeit als „hermeneutischer Wendepunkt“ genannt.

³⁹⁷ Besonders hinsichtlich der Kultivierungsmethode

³⁹⁸ In „*Haewolseonsaengmunjib*“.

³⁹⁹ Yeong-sam Pyo, „*Haewolsinsawa geomdeunggol*“ (Der Meister „Haewol“ und Geomdeunggol), in: „*Singingan*“, Nr. 483, S 20.

im Selbst suchen, glaubte der Meister. Mit welchem Wertesystem soll man leben? Niemand kann anstelle seines Selbst die Antwort dafür geben, und man kann sie sogar in der Außenseite des Selbst nicht suchen. Das heißt, dass man selbst aufrichtig, treu und vertrauenswürdig sein soll.⁴⁰⁰

Nach Pyos Interpretation gibt es in den Ideen Haewols keine direkte ungewöhnliche Erleuchtung, er kam jedoch durch sein religiöses Erleben und – wir würden sagen – durch seine Reflexionen zu den gleichen religiösen Erkenntnissen. Schließlich kann das Himmelswort bei Haewol als ein Wort im Selbst betrachtet werden. Daher kann man sagen, dass Haewol nicht die Erfahrung selbst, sondern die Erleuchtung durch das Erlebnis betonte.

Man kann hier verstehen, dass Haewol die Lehre „*sicheonju*“ von Suun weltlich interpretierte. Durch diesen Versuch konnte er weiter eigene originelle Ideen erreichen.

3.1.2. Moralisierung von „Sicheonju“

Wie schon erwähnt, sind in den Ideen Suuns neokonfuzianische Elemente enthalten. Aber durch sein religiöses Erlebnis hatte sich sein Gesichtspunkt erweitert. Besonders hatte er ein neues Menschenbild dadurch erreicht. Er behauptete, dass jeder Mensch dem Himmel dienen kann. An dieser Stelle gibt es überhaupt keinen Unterschied zwischen den Menschen auf der Welt. Daher lehnte er den sogenannten *li-qi*-Dualismus ab. Suun betonte auch, dass man durch Lernen zum Weisen werden kann. Aber das Lernen, das er meinte, bedeutet nicht nur die konfuzianischen Klassiker zu lesen, sondern eine religiöse Erleuchtung durch Erfahrungen zu erreichen. Deshalb kann man die Wahrheit noch leichter erreichen als beim Neokonfuzianismus. An diesem Punkt weist der Soziologe Jo darauf hin, dass die Donghag-Bewegung Suuns als eine „reformatorische konfuzianische Bewegung“ betrachtet werden kann.⁴⁰¹ In der Zeit von

⁴⁰⁰ Yeong-sam Pyo, „*Haewolsinsawa geomdeunggol*“, S 26.

⁴⁰¹ Hye-in Jo, „*Donghag gwa jujahag*“ (Donghag und Neokonfuzianismus) in: „*Hangukui sahoe-jojiggwua jonggyosasang*“ (Die koreanische soziale Struktur und die religiösen Ideen), (Seoul, Munhakgwa Jiseonds, 1990). Seine Meinung wurde von Hwang gestützt. Vgl. Seon-myeong Hwang, „*Joseonjo jonggyo sasang*“ (Eine Studie über die religiösen Ideen in der Joseon-Zeit). Nach seiner Meinung kann die Donghag-Bewegung als ein Ersatz für den damaligen Neokonfuzianismus gelten, der seinen führenden Einfluss schon verloren hatte. In dieser Arbeit wird betont, dass Unterschied zwischen beiden in den „mystischen“ Elementen von Donghag liegt.

Suun waren die Lehren der Donghag-Bewegung in verschiedenen Bereichen dem Konfuzianismus ähnlich. Beide lehrten den Weg, zum Weisen zu werden.

Aber die Lehre „*sicheonju*“, die Haewol akzeptierte, war etwas anders als die von Suun. Bei Haewol wurde „*sicheonju*“ noch immanenter und säkularer. Dadurch wurde die ethische Praxis betont. Und zwar blieb die Erleuchtung über „*sicheonju*“ nicht mehr auf eine individuelle Dimension beschränkt, sondern sie hatte sich in gesellschaftliches Engagement verwandelt. Die religiösen Ideen Haewols stehen unter dieser Voraussetzung.

Wenn man die grundlegende Gedankenstruktur Haewols beobachtet, kann man erkennen, dass sie unter der traditionellen ostasiatischen organischen Weltanschauungsrichtung steht. Für dieses Denken sind der Himmel, die Erde und der Mensch, ontologisch gesehen, gleich. Er sagte:

„Der Mensch ist der Himmel, und der Himmel ist auch der Mensch. Ohne Menschen gibt es überhaupt keinen Himmel, ebenso gibt es keinen Menschen ohne Himmel. Worin liegt denn das Herz des Menschen? Es liegt im Himmel. Also, wo gibt es den Himmel? Er liegt im Herzen des Menschen. Daher sagt man: „das Herz (des Menschen) entspricht dem Himmel, der Himmel ist auch das Herz.“ Dass man ein Herz in sich hat, ist wie, dass die Sonne im Himmel ist. Die strahlende Sonne scheint in allen Ländern auf der Erde. Wer das reine Herz hat, der durchschaut alle Prinzipien in der Welt.“⁴⁰²

Durch diese Predigt kann man erkennen, dass auch Haewol eine organische Weltanschauung hatte. Diese Denkrichtung ist ähnlich dem Konfuzianismus, weil das menschliche Tao im Konfuzianismus auch als die Immanenz des himmlischen Tao interpretiert wurde. Wie andere Konfuzianer, behauptete auch Haewol, dass das himmlische Tao die Grundlage aller Sachen und aller Dinge im Universum sei. Der erste Satz des Testaments von Haewol lautet so:

„Alles, das man nach der Geburt zu tun hat, basiert auf dem himmlischen Tao. Daher ist das himmlische Tao mit dem Tao der eigenen Persönlichkeit und des eigenen Hauses verbunden. Wie wagt man zu vernachlässigen, diese Wahrheit zu erreichen! Man soll die Natur des

⁴⁰² In „*Ligi-daejun*“ 理氣大全: „人是天也，天是人也，人外無天，天外無人，心在何方，在於天，天在何方，在於心，故曰，心即天，天即心，心外無天，天外無心，人之有心，如天之有日，日之明前，照臨萬吐，心之明前，透澈萬理“

Himmels und der Erde richtig erkennen, indem jedweder die eigenen Pflichten erfüllt.“⁴⁰³

Trotz ihrer Ablehnung des Konfuzianismus übernahmen sie dessen Terminologie. Das himmlische Tao, das Hae-wol benutzte, beweist zur Genüge, dass er unter dem Einfluss des Konfuzianismus stand. Trotzdem ging er einen anderen Weg als der Konfuzianismus, indem er „*si*“ neu interpretierte, ähnlich wie sein Meister Suun. Suun verstand dieses „*si*“ als eine ungewöhnliche Erfahrung und eine religiöse Erleuchtung, das Einssein zwischen dem Himmel und dem Menschen zu erkennen. Aber bei Haewol veränderte sich diese Erleuchtung zu einem ethischen Ansatz: man soll vertrauen, dass alle Dinge im Universum den Himmel (od. die himmlische Eigenschaft) enthalten. Haewol behauptete weiter:

„Alle Dinge zwischen dem Himmel und der Erde schließen den Himmel in sich ein. Daher dürfen die Donghag-Anhänger überhaupt keine lebendigen Wesen und keine Menschen töten und verwunden. Man darf das Lebewesen absolut nie umbringen!“⁴⁰⁴

Auf diese Weise bedeutet „*Si*“ bei Haewol eine Erleuchtung, dass der Himmel allen lebendigen Wesen (einschließlich des Menschen) innewohnt. Alle Dinge stammen aus dem Himmel, daher bedeutet das Wort „*si*“ das Leben, das von Anfang an immanent ist. Sogar kann „*si*“ als das Leben an sich in den Donghag-Ideen betrachtet werden. Von Suun wurde es als religiöse Erfahrung der Schöpfungskraft des „absoluten *qi*“ (至氣), begriffen, während Haewol es wie folgt verstand: Wenn man sich selbst als ein Wesen, das den Himmel in sich enthält, erkennt, und man mit treuem Herzen dem Himmel dient, dann vollendet sich „*si*“. Es lässt sich hier sagen, dass die beiden Donghag-Führer die Welt als einen lebendigen Organismus betrachteten. Daher enthält die Idee „*sicheonju*“ bei beiden nicht nur ein theoretisches, sondern ein praktisches Konzept. Darüber sagte Haewol weiter:

„Was soll es heißen, dass der Himmel in engem Zusammenhang mit den Kreaturen steht? Mit dem großen Wasser am Nordpol kann man es allegorisch vergleichen. Daher bedeutet es, dass der Himmel das Wasser erzeugt hatte. Ich frage noch mal: „Stammt das Wasser aus dem

⁴⁰³ In „*Yu Hun*“ 遺訓.

⁴⁰⁴ In „*Ligi daejun*“: „天地間萬物，莫非侍也，是故，道家，殺一生物，損一人命，切勿殺生“

Himmel, oder stammt der Himmel aus dem Wasser?“ Dieser ständig wechselnde schöpferische Prozess, dass das Wasser den Himmel erzeugt und der Himmel das Wasser erzeugt, ist unendlich. Das *yang*(陽) gehört zum *geon* (乾, chinesisches *gan*, Trocken, Himmel) und hat die Eigenschaft des *geon*, die unverwüchlich und unendlich ist, deshalb ist der Tag hell und die Nacht dunkel gemäß dem Prinzip des *geon*. Aber es ist kein Prinzip des *geon*, dass der Mond periodisch zu- und abnimmt. Im Gegensatz dazu gehört *yin* zum *gon* (坤, chinesisches *kun*, Weibliches, Erde), deshalb nimmt der Mond gemäß dem Prinzip des *gon* periodisch zu und ab, einschließlich von Ebbe und Flut. Außerdem gehört die weibliche Periode zu diesem Prinzip.⁴⁰⁵

In diesem Text benutzte Haewol das Wasser als ein Symbol des ursprünglichen Lebens. Mit der *yin-yang*-Theorie verstand Haewol die weibliche Periode, so dass er die Welt sah, als ob sie ein organisches Lebewesen wäre.

Beim Verstehen von „*si*“ vertrat er eine andere Position als Suun. Für Haewol kann sogar die gewöhnliche Sache selbst zu einer ungewöhnlichen Erfahrung werden, deswegen sei vor allem wichtig, „*si*“ gut zu bewahren. Suun bemühte sich darum, „*si*“ zu erkennen, während Haewol beobachtete, dass jedweder „*si*“ schon hat, deswegen soll man es bewahren. An dieser Stelle gibt es keine Ungleichheit zwischen den Menschen in den Lehren des Haewol. Haewol predigte den schwangeren Frauen Folgendes:

„Wenn man tut, was ich gesagt habe, wird man Weise gebären, wie Konfuzius und König Mun. Deshalb soll man dieser Lehre folgen.“⁴⁰⁶

In dieser Predigt gab er den schwangeren Frauen die 10 Regeln. Nach diesen Regeln sollen sie nicht gegen die Natur handeln und ruhig und freundlich bleiben. Und sie sollen das aufrichtige Herz zu jeder Zeit niemals vergessen. Bei der Schwangerschaft sollen sich die Frauen vor allem darum bemühen, das Einssein zwischen dem Himmel und dem Menschen zu erkennen. Wenn sie so handeln, können sie Weise wie Konfuzius gebären. In dieser Idee gibt es keine Ungleichheit zwischen den Menschen. Man ist ein Wesen, das mit dem Himmel eng verbunden ist, daher gibt es keine ontolo-

⁴⁰⁵ In „*Ligi daejun*“: „何謂天開於子，曰即北極一六水也，故天一生水者也，此曰天一生水，水生於天乎，天生於水乎，水生天，天反生水，互相變化，造化無窮也，然而陽屬之乾故，體乾建無息之理，有晝顯夜冥之度，無晦望盈虛之數，陰屬之坤故，有晦望虧滿之道，與潮水往來，相配相沖，婦人經道，亦體此理也“

⁴⁰⁶ In „*Neacheug*“ (內則)

gische Ungleichheit in der menschlichen Gesellschaft. Wichtig ist nur, dass man diese Erleuchtung erreicht. In einer anderen Predigt sagt Haewol weiter:

„Als neugeborenes Kind hat jeder Mensch die Möglichkeit, zu einem großen Menschen und ein Weiser zu werden. Die Persönlichkeit des großen Menschen ist klar und hell, daher verliert er die vom Himmel verliehene Natur überhaupt nicht und wird mit dem Himmel identisch sein.“⁴⁰⁷

Gemäß seiner Predigt kommt jeder Mensch wesentlich mit der gleichen Fähigkeit und Möglichkeit zur Welt. Aber nach der Geburt ist die Bemühung wichtig, diese Möglichkeit zu verwirklichen. Wer der vom Himmel verliehenen Natur durch und durch folgt, der wird zum Weisen. Hier ähnelt sein Gedankengang noch dem der alten konfuzianischen Denker wie Konfuzius und Menzius, während der Mensch im Neokonfuzianismus wie folgt betrachtet wurde: die menschliche Natur besteht aus der ursprünglichen, reinen Natur und der durch individuelle Beimischungen verunreinigten Natur. Wegen der individuellen Beimischungen (verunreinigten Natur) gibt es eine Ungleichheit zwischen den Menschen. Auf diese Weise kehrte Haewol auch zu Konfuzius und Menzius zurück. Aber im Fall von Menzius ist die menschliche Natur etwas Besonderes, deswegen besitzen die anderen Lebewesen (einschließlich der Tiere) die vom Himmel verliehene moralische Natur nicht. Dagegen bezieht sich „*shicheonju*“ von Haewol auf alle Kreaturen, da alle Dinge im Universum den Himmel in sich enthalten und auch dem Himmel (sherrn) dienen können. Es gibt hier keine ontologische Ungleichheit zwischen den Dingen im Universum. Der Mensch ist das überlegenste Wesen im Universum, weil er nicht nur die moralische Vernunft und die gute Sittlichkeit hat, sondern auch ein Wesen ist, das dem Himmel dient.

In diesem Zusammenhang predigt er weiter die Moralisierung von „*sicheonju*“. In verschiedenen Predigten behauptete er, dass „*si*“ durch das moralische Agieren der Menschen verwirklicht wird. Haewol sagte, dass Donghag-Anhänger Kinder nicht schlagen dürfen, weil auch die Kinder in sich dem Himmel dienen: „Die Kinder dienen auch dem Himmel. Wenn man Kinder schlägt, dann schlägt man auch den Himmels Herrn in sich.“⁴⁰⁸ Auf diese Weise identifizierte Haewol die Kinder mit dem Himmels Herrn. Wenn man den sozialen Stand der Kinder am Ende des 19. Jahrhunderts in Korea in Betracht zieht, scheint diese Aussage Haewols ziemlich revolutionär zu sein. Weiter

⁴⁰⁷ In „*Ligi daejeon*“: „生厥初，孰非大人，大人明明，不失天性，與天同“

⁴⁰⁸ In „*Naesudomon*“ (內修道文).

gab er Belehrungen für die Beziehungen der Ehepartner. Nach der traditionellen ostasiatischen Weltanschauung sah er die Beziehung zwischen Mann und Frau als die zwischen dem Himmel und der Erde. Was soll der Mann tun, wenn sich seine Ehefrau über etwas ärgert? Darüber sagte Haewol Folgendes: Der Mann soll seiner Frau mit voller Herzlichkeit eine tiefe Verbeugung machen, solange ohne Unterbrechung, bis ihr Ärger vorüber ist.⁴⁰⁹ Das war eine revolutionäre Aussage im 19. Jahrhundert in Ostasien, weil die damalige koreanische Gesellschaft sehr androzentrisch war. Dadurch wollte er, dass seine Anhänger ein neues Wertesystem übernähmen.

In einer anderen Predigt „*Hyangaseolwibeop*“ (向我設位法; Totentafel, für das Selbst aufzurichten) redete er den Anhängern so zu, dass sie die vorhandene Denkweise ändern sollen:

„Seit alten Zeiten richtet man die Totentafel an der Wand auf. Aber ich sage euch, „Es ist gegen die Wahrheit.“ Ich frage euch: Wohin gehen die Geister der Eltern nach dem Tode? Wo waren die Geister der seligen Meister? Ich bin gewiss, dass die Geister der Eltern ihren Nachkommen überliefert werden, wie die Geister der seligen Meister den Schülern. Daher ist es korrekt, dass man die Totentafel für sich aufrichten läßt, wenn man den Todestag seiner Eltern feiert. Alles ist egal, wenn die Welt nach dem Tode nicht existiert. Aber wenn die Welt nach dem Tode doch existiert, soll man es akzeptieren, dass die Geister mit ihren Nachkommen eng verbunden sind. Dass man die Totentafel für sich aufrichtet, bedeutet daher, dass der Himmel und der Mensch eins sind. Dadurch kann man auch das Prinzip erkennen, dass man alle Dinge im Universum in sich besitzt.“⁴¹⁰

Durch diese Predigt versuchte Haewol die traditionelle Bedeutung der Totenfeier neu zu interpretieren. Gim Ji-ha kommentiert diese Predigt wie folgt: „Was bedeutet es, dass man die Totentafel an der Wand aufrichtet? Das bedeutet, dass man durch diese Zeremonie an das Jenseits glaubt. Die Welt existiert nach dem Tode als Jenseits an der Wand und in der Zukunft. Daher bedeutet diese Zeremonie, dass man die jetzigen Schwierigkeiten ertragen und hinnehmen soll, weil es die Utopie im Jenseits gibt.“⁴¹¹ Diese Predigt wird zum Wendepunkt, das „Selbst“ ins Zentrum der Totenfeier zu stellen. Bei der Totenfeier ist vor allem der Mensch, der an dieser Zeremonie teilnimmt,

⁴⁰⁹ In „*Ligi daejeon*“: „女子偏性，其或生性，爲其夫者，盡誠拜之，一拜二拜，濫言順辭，勿如怒氣則，雖盜蹶之惡，必入化育中矣“

⁴¹⁰ Don-hwa I, „*Cheondogyo chnaggeonsa*“, S 77.

⁴¹¹ Ji-ha Gim, „*Geabyeog gwa Saengmyeong undong*“, in: „*Siingan*“ Nr. 487, S 17.

wichtig, weil er in sich dem Himmelsherrn dient. Daher kann man sagen, dass auch diese Predigt über die Totentafel eine praktische Anwendung von „Sicheonju“ darstellt. Haewol betonte diese Moralisierung von „*sicheonju*“ weiter:

„Sage doch nicht, dass ein Mensch euch besucht, wenn jemand bei Euch (Donghag-Anhänger) vorbeikommt! Ihr sollt sagen, dass der Himmelsherr zu euch herabkommt.“⁴¹²

In dieser Predigt betrachtet Haewol den Menschen als den Himmelsherrn und lehrt, dass die Donghag-Anhänger diese Lehre im Leben verwirklichen sollen. Diese Richtung von Haewol, die Moralisierung im Leben zu betonen, wird noch deutlicher durch eine Geschichte zwischen Haewol und einem Schüler namens Seo Tag-sun (徐宅淳). Eines Tages besuchte er Seo in Chungju. Damals hatte die Schwiegertochter von Seo ein Hanfkleid gewoben. Als Haewol es sah, fragte er Seo: „Wer webt jetzt das Hanfkleid? Deine Schwiegertochter oder der Himmelsherr?“⁴¹³ I Hyeog-bae interpretierte diese Geschichte folgendermaßen.

„Wenn der Klang des Webens so schön und mystisch gehört wird, kann man auch die Frau, die webt, als eine Göttin beschreiben. Obwohl man sie so beschreibt, können wir, objektiv betrachtet, die Frau mit dem Himmelsherrn nicht identifizieren.“⁴¹⁴

Aber wenn man den Lebenslauf von Haewol genau analysiert, kann man sagen, dass I voreilig interpretiert. Als Haewol jung war, musste er von der körperlichen Arbeit leben, deswegen konnte er sich in den Schwierigkeiten dieser Arbeit gut aus. Daher litt er mit, als er die webende Schwiegertochter von Seo sah. Durch dieses Mitleid äußerte er eine bestimmte Meinung darüber: „Die webende Schwiegertochter ist auch der Himmelsherr!“ Diese Aussage von Haewol kann auch als ein moralischer Imperativ betrachtet werden. Die Donghag-Anhänger sollen die Menschen in der Lebenswelt als Himmelsherrn anerkennen: So lautet das religiös-ethische Gebot. Außerdem kann durch diese Predigt auch seine Ansicht zur Arbeit analysiert werden. In der webenden Frau fand Haewol den Himmelsherrn, daher wird die Arbeit nach Haewols Meinung geheiligt. Es

⁴¹² In „*Ligi daejeon*“: „道家入來，勿爲人來爲言，以天主降臨爲言也“

⁴¹³ In „*Ligi daejeon*“

⁴¹⁴ Hyeog-bae I, „*Cheondogyo singwane daehan yeongu*“ (Eine Studie über das Gottesbild der Cheondogyo-Religion), in: „*Jonggyohag yeongu*“ Nr.7, S 32.

gibt hier keine Ungleichheit in der Arbeit und im Berufe. Jedwede Arbeit ist heilig, weil der Himmelsherr gleichzeitig mit jedwedem arbeitet.

Wie kann man diese Aussage verwirklichen? Als eine Antwort gab Haewol das Wort „*sin*“ (信, Vertrauen).

„Dass man seinem Herzen vertraut, heißt, dem Himmel zu vertrauen. Dass man dem Himmel vertraut, bedeutet zugleich, dem Herzen des Menschen zu vertrauen. Wie kann man ohne Vertrauen den Edelmut und die Treue des großen Mannes haben? Dass man kein Vertrauen hat, ist wie ein Wagen-Ohne-Räder. Dass man das Vertrauen hat, ist wie, dass die Erde in der Mitte der fünf Elemente ist.⁴¹⁵ Ohne Vertrauen kann niemand die Menschlichkeit, die Gerechtigkeit, die Sittlichkeit und die Weisheit erhalten, sowie die anderen Elemente (Wasser, Feuer, Metall, Holz) ohne Erde wirkungslos sind.“⁴¹⁶

Haewol betonte das „*sin*“ (Vertrauen), indem er den Begriff „*susimjeonggi*“ von Suun neu interpretierte. Suuns „*susim jeonggi*“ bedeutet eine Kultivierungsmethode, um den im Menschen innewohnenden Himmel(sherrn) zu erkennen. Suun beschrieb diese religiöse Erfahrung in der Aussage „Mein Herz ist gleich deinem Herzen“ (吾心即汝心也). Aber wie schon erwähnt, entnahm Haewol diesen Lehren Suuns das Säkularische und Moralische, daher betonte er vor allem den moralischen Imperativ „Vertrauen“. Bei Haewol wurde die Lehre von „*sicheonju*“ als ethischer Imperativ umformuliert, dass man daran glauben soll, dass alle Dinge im Universum in sich den Himmelsherrn enthalten. Diese Gedankenrichtung kann man als „*sainyeocheon*“ (事人如天) zusammenfassen: d. h. „Man soll den Menschen als dem Himmelsherrn dienen.“ Und die „*sainyeocheon*“-Idee entfaltete sich weiter zu „*yangcheonju*“ (Ihr sollt den Himmelsherrn ernähren). Dazu erklärte Haewol:

„Wer den Himmelsherrn ernährt, der weiß wirklich, dem Himmelsherrn zu dienen. Dass der Himmel in meinem Herzen ist, ist wie, dass der Lebenskern im Samen ist. Daher soll man den Himmelsherrn ernähren, indem man dem Himmelstao folgt, als ob der Bauer einen Acker besät und ihn pflegt.“⁴¹⁷

⁴¹⁵ Nach der fünf-Elemente Theorie ist die Erde die Mitte der fünf Elemente.

⁴¹⁶ In „*Ligi daejeon*“: „信心即信天, 信天即信心, 大丈夫義氣凡節, 無信何生者此也, 人而無信, 如車無漱, 人之有信, 如五行之有土, 仁義禮智, 非信即不行, 水火金木, 非即土不成“

⁴¹⁷ „*Sinsa Seongsa Bubseol*“ (Predigten der Meister Haewol und Uiam), (Seoul, Cheodogyo Jungangchongbu, 1987), S 175.

Haewol behauptete, dass man dem Himmelsweg (od. Tao) folgen soll, um den Himmelsherrn zu ernähren und zu dienen. Wenn man Begierde unterdrückt, sich vereinigt mit dem Himmelstao und das eigene Herz festhält, kann man endlich den Himmelsherrn ernähren. Dadurch erweitert sich der Begriff „*sicheonju*“ (dem Himmelsherrn zu dienen) zum „*yangcheonju*“ (den Himmelsherrn zu ernähren). Mit dieser Idee predigte Haewol weitergehend über „Icheon sigcheon“ (以天食天, Der Himmel isst den Himmel):

„Dass der Himmel den Himmel isst, bedeutet daher die Schöpfungswirkungen des Himmels. Bei der Erörterung über „*si*“ (侍) benutzte der heilige Meister zwei Begriffe, nämlich „*naeyu sinryeong*“ (内有神靈; Innen besitzt man den göttlichen Geist) und „*oeyu gihwa*“ (外有氣化; nach außen verhält man sich gemäß der *qi*-Entfaltung). Heute sage ich euch: „*naeyu sinryeong*“ bedeutet den Himmel(sherrn) und „*oeyu gihwa*“ „*icheon sigcheon*“ (以天食天).“⁴¹⁸

„Im Allgemeinen entstand der Himmel, die Erde, die Geister und die Schöpfungskraft aus dem höchsten *qi*. Alle Dinge wurden auch von diesem höchsten *qi* erzeugt. Daher darf man nicht sagen, dass nur der Mensch dem Himmelsherrn dienen kann. Alle Wesen (einschließlich des Menschen) im Universum haben ein Wesen, dem Himmelsherrn zu dienen. Wenn man daher etwas isst, kann man sagen, dass der Himmel den Himmel isst. Trotzdem darf man das Lebendige ohne Grund nicht beschädigen! Wenn man das tut, schadet man dem Himmelsherrn.“⁴¹⁹

Das Gottesbild von Haewol in diesen Predigten scheint noch immanenter und säkularer als das von Suun zu werden, weil er lehrte, dass nicht nur der Mensch, sondern alle Dinge des Seienden, dem Himmelsherrn dienen sollen. Diese Idee Haewols ist ein Ansatz von „*innaecheon*“, das später zur wichtigsten Lehre der Chondogyo-Religion erhoben wurde.

Hier sind die vorhandenen Meinungen fragwürdig, ob der persönliche Theismus, der bei Suun entdeckt wurde, in den Ideen Haewols gefunden werden kann. Tatsächlich ist es auch nicht so deutlich, dass Suun ein persönliches Gottesbild hatte. In verschiedenen Teilen der Werke Suuns kann man die beiden Gottesbilder, das persönliche und das unpersönliche, finden; daher ist es nicht sehr sinnvoll, die Ideen Suuns und Haewols in

⁴¹⁸ „*Sinsa Seongsa Bubseol*“, S 173

⁴¹⁹ Don-hwa I, „*Cheongdogyo changgensa*“, S 36.

einer bestimmten Form zu verstehen. Suun und Haewol standen tatsächlich unter dem Einfluss der ostasiatischen Weltanschauung (besonders des Neokonfuzianismus), deshalb darf man nicht vorschnell urteilen, dass sie ein persönliches oder immanentes Gottesbild gemäß europäischer Perspektive hatten. In ihren Werken und den Predigten werden beide Elemente gefunden. Vor allem ist es wichtig, dass ihr Schwerpunkt mehr im Menschenbild als im Gottesbild liegt.

Vom Konfuzianismus wurden die beiden Donghag-Führer beeinflusst. In der Schrift über die Neue Welt beschrieb Suun einen konfuzianischen idealen Staat und auch Haewol bat in seinem Testament seine Schüler, sich treu dem König, gemäß der konfuzianischen Tugend „Loyalität“, hinzugeben.⁴²⁰ Dadurch wird klar, dass ihre Ablehnung des Konfuzianismus nicht so stark war, obwohl sie mit dem Begriff „*sicheon-ju*“ ein neues Wertesystem formen wollten.

⁴²⁰ In „*Yu hun*“

3.3. Der zweite Nachfolger, Son Byeong-hui (孫秉熙, 1861-1922): „Innaecheon“ (人乃天, Der Mensch ist dem Himmel gleich)

Der zweite Nachfolger heißt Son Byeong-hui. Als er 22 Jahre alt war, wurde er zum Donghag-Anhänger und nahm beim Donghag-Bauernaufstand 1894 bei einem Kampf gegen das königliche Heer teil. Im Jahre 1897 wurde er zum Führer von Donghag; 1 Jahr später wurde Haewol, der erste Nachfolger, enthauptet. Seit dem Jahre 1901 blieb er in Japan, um sich über die europäischen Zivilisationen in Japan und die internationalen Beziehungen zu informieren. In Japan formulierte er die „*samjeonron*“-Thesen (三戰論):

- 1) Dojeon (道戰): Um die geistige Kultur des Volkes zu verbessern;
- 2) Jaejeon (財戰): Um die Macht des Landes durch die industrielle Förderung auszudehnen;
- 3) Eonjeon (言戰): Um die guten internationalen Beziehungen zu bewahren.

Um diese Thesen zu verwirklichen, versuchte er mit der koreanischen Presse in Verbindung zu treten. Aber sein Versuch scheiterte, weil er als der Führer von Donghag bekannt war und die Donghag-Bewegung damals als regierungsfeindliche Organisation angesehen wurde. Daher gründete er im September 1904 eine politische Organisation „*Jinbohoe*“ (進步會; Progressive Gesellschaft), die von I Yong-gu, ebenfalls ein Donghag-Anhänger, der sich in Korea aufhielt, geleitet wurde. Damals erreichte die Zahl der Mitglieder von „*Jinbohoe*“ ca. 110 000 Menschen. Das Programm dieser Gesellschaft lässt sich wie folgt zusammenfassen: 1) Achtung vor dem Königtum 2) Verbesserung der Regierungspolitik 3) Neuordnung der Militär- und Finanzpolitik 4) Schutz für Menschenleben und Besitz

Im Jahre 1904 wurde diese Organisation von der Regierung offiziell anerkannt. Dazu bekam sie Hilfe von der projapanischen Organisation „*Iljinhoe*“ (一進會). Am 25. 11. 1904 schloß sich diese Gesellschaft „*Jinbohoe*“ mit der Organisation „*Iljinhoe*“ zusammen, und diese vereinheitlichte Organisation nannte sich „*Iljinhoe*“. Damals hatte die „*Iljinhoe*“ Schwierigkeiten, Mitglieder im gesamten Land zu werben, da sie als eine japanfreundliche Organisation bekannt war. Dagegen hatte die „*Jinbohoe*“ bereits viele Mitglieder, wurde aber von der Regierung noch nicht anerkannt. Daher schien diese Vereinheitlichung für beide ein großer Vorteil zu sein. Trotzdem waren die Folgen für

„*Jinbohoe*“ schlecht, weil auch „*Jinboheo*“ damit als eine projapanische Organisation missverstanden wurde, obwohl es sich um eine Organisation der Donghag-Bewegung handelte, die damals eine der repräsentativen Nationalbewegungen war. Endlich gab der zweite Nachfolger Son die Namen „Donghag“ und „*Jinbohoe*“ auf und benutzte den neuen Namen „Cheondogyo“ (天道教; Die Religion des Himmelstao), worauf I Yong-gu, welcher der Vertreter von „*Jinbohoe*“ war und Son verriet, sich mit seinen Anhängern von der Donghag-Bewegung abtrennte, indem sie die Sicheongyo (侍天教) etablierten. Unter der Leitung von Son spielte Cheondogyo eine bedeutende Rolle bei der Unabhängigkeitsbewegung 1919 in der japanischen Kolonial-Zeit. Schließlich starb Son 1922 im Gefängnis.

3.3.1. Abstrahierung von „Sicheonju“: „Innaecheon“

In der Führungszeit von Son wurde die Idee „*innaecheon*“ zur grundlegenden Lehre der Donghag-Bewegung erhoben und allmählich die Terminologie „Himmel“ anstatt „Himmelsherr“ benutzt. Tatsächlich hatte Son den Begriff „Innaecheon“ nicht als erster geprägt: diese Terminologie wurde schon in den Predigten von Haewol benutzt, aber Son erhob sie zum Grundsatz von Donghag.⁴²¹ Außerdem benutzte er das Wort „*sicheon*“ anstelle des „*sicheonju*“. „*sicheonju*“ bedeutet bei Son nicht mehr, dass man dem Himmelsherrn dient oder der Himmelsherr im Menschen innewohnt, sondern dass der Mensch dem Himmel gleich ist. In „*Gagsejinyeong*“ (覺世眞經) schreibt er:

„Frage: Im Universum ist „Cheon“ (der Himmel) am höchsten, und die Erde ist am dicksten. Dagegen ist der Mensch am niedrigsten. Was soll das heißen, dass der Mensch dem Himmel dient?“

Antwort: Alle Dinge haben Natur (性) und Herz (心). Diese Natur und dieses Herz stammen aus dem Himmel.“⁴²²

Mit eigenen Wörtern versuchte er hier die Bedeutungen von „*sicheon*“ (Diene dem Himmel) und „*cheon*“ (Himmel) zu erklären. Dabei benutzt er das Wort „*sicheon*“ anstelle des „*sicheonju*“. Dass er das Wort „*ju*“ von „*sicheonju*“ absichtlich eli-

⁴²¹ Gil-myeong No, „*Hangug sinheungjonggyo yeongu*“ (Studien über die koreanischen neuen Religionen), (Seoul, Gyeongseowon, 1996), S 127.

⁴²² „*Gagsejinyeong*“ in: „*Sinsa seongsa bubseol*“, (Seoul, Cheondogyo Jungang Chongbu, 1987), S 337.

minierte, ist beachtenswert. Das Wort „*ju*“ ist ein koreanisches Suffix, das die respektvolle Verehrung bedeutet.⁴²³ Daher enthält dieser Begriff „*sicheon*“ weniger persönliche Elemente als „*sicheonju*“ Suuns. Er brachte sogar „*sicheon*“ in Verbindung mit der Natur und dem Herzen, wie beim Neokonfuzianismus, der auch behauptete, dass alle Dinge einschließlich des Menschen im Unversum aus dem Himmel stammen. Die Natur wird vom Himmel verliehen. Das Wort „*si*“ bedeutet wörtlich zwar, jemandem zu dienen, aber die Bedeutung bei Son weitete sich noch aus. Das Wort „*sicheonju*“ wurde von Son folgendermaßen ausgelegt: „Alle Dinge im Universum, welche die aus dem Himmel erhaltene Natur haben.“ Auf diese Weise sah Son, dass der Himmel, die Erde und der Mensch in untrennbaren Beziehungen miteinander stehen. Die Natur des Himmels ist hoch und klar und die Natur der Erde ist fruchtbar. Die Natur des Menschen kommt aus der Natur des Himmels und der Erde, deswegen kann man sagen, dass die Natur der „drei Potenzen“ (三才, Himmel, Erde und Mensch) ein Ergebnis der Schöpfungswirkung des absoluten *qi* ist, da sie ontologisch denselben Ursprung haben. Daher bezeichnet die aus dem Himmel stammende Natur aller Dinge das Prinzip der Schöpfungswirkung des absoluten *qi*. An dieser Stelle kann der Himmel (sozusagen das absolute *qi*) als das Schöpfungsprinzip aller Dinge im Universum betrachtet werden. In „*Gagsejingyeong*“ heißt es weiter:

„Frage: Was bedeutet dieser Satz: Diese Natur und dieses Herz aller Dinge im Universum stammen aus dem Himmel?“

Antwort: Was sich durch die schöpferische Wirkung zwischen *yin* und *yang* in allen Dingen verwirklicht, heißt die Natur. Äußerlich in Berührung mit dem *qi* des unbekanntes Geistes zu kommen, nennt sich die Natur. Innerlich eine Belehrung zugeflüstert zu bekommen, nennt sich das Herz.⁴²⁴

In einer anderen Schrift schrieb er weiter:

„Was bedeutet es, dass der Mensch gerade dem Himmelsmenschen entspricht? Das bedeutet, dass der Himmel durch die Schöpfungs-

⁴²³ In „Nonhagmun“ interpretierte Suun dieses Wort so: *Ju* (Herr) bedeutet: respektvoll verehren; es ist dasselbe, was man gegenüber seinen Eltern tut: „主者稱其尊而與父母 同事者也“

⁴²⁴ „*Gagsejingyeong*“ in: „*Sinsaengsa beobseol*“, S 337: „曰性心 出於天者 何也, 曰 陰陽合德而俱體者 謂之性 外有接靈 而 內有降話者 謂之心也“

wirkungen alle Dinge erzeugt. Daher enthalten die Formen aller Dinge den Willen des Himmels.“⁴²⁵

In diesem Zitat betonte er, dass der Mensch gleich dem Himmelsmensch ist, weil der Mensch wesentlich aus dem Himmel kam. Wenn man diese Aussage akzeptiert, nimmt man auch an, dass der Wille des Himmels schließlich in der Natur und dem Herz des Menschen gefunden werden kann. Daher kann der Mensch als Himmelsmensch betrachtet werden. Die vom Himmel verliehene Natur, die der Mensch bewahrt, kann als „*sicheon*“ (dem Himmel zu dienen) betrachtet werden. Auf diese Weise sah Son „den Himmel“ (nicht Himmelsherrn) als „absolutes *qi*“ und interpretierte die Beziehung zwischen dem Himmel und dem Menschen hinsichtlich des ontologischen Prinzips des Universums, indem er betonte, dass auch die Natur des Menschen aus dem Himmel kam. Bei den Ideen Sons scheint der Himmel die persönlichen Elemente nicht mehr zu enthalten. Er drückte sogar den „Himmelsherrn“ des vorherigen Meisters einfach als den „Himmel“ aus. Schließlich bedeutet der Himmel für Son nur die Quelle aller Dinge, keinen religiösen Gegenstand. So wurde „*sicheonju*“ bei Son noch mehr abstrahiert. Danach wurde die Idee „*Innaecheon*“ anstelle „*sicheonju*“ zur grundlegenden Idee der Chondogyo-Religion erhoben. Dadurch wurde die Religiösität der Chondogyo-Religion noch schwächer als früher, weil die Betonung der abstrahierenden Seite „*sicheonju*“ und der neue Begriff „*innaecheon*“ die originelle Idee des Gründers entstellte:

„In den Leistungen des heiligen Meisters (Suun) sind auch die geistlichen Elemente enthalten, die von der Philosophie nicht begriffen werden können. Obwohl er ins tiefe Wasser ging und von einem Platzregen überrascht wurde, wurden die Kleider des Meisters gar nicht naß. Der Meister heilte Krankheiten der Leute, indem er sie nur berührte und daran dachte.“⁴²⁶

Auf diese Weise bewirkte Son gleichzeitig die Abstrahierung von *sicheonju* und der religiösen Elemente des Gründers. Dafür gibt es einige Gründe. Zum einen versuchte er die Lehren der Chondogyo-Religion offiziell anerkennen zu lassen, daher musste er beweisen, dass die Lehren seiner Religion gegenüber dem traditionellen Wertesystem (des Neo-Konfuzianismus) nicht gefährlich waren. Um das Ziel zu erreichen, benutzte er anfangs die neokonfuzianischen Theorien. Daher verwendete er die Begriffe

⁴²⁵ „*Susumyeongsilrog*“ 授受明實錄 in: „*Sinsaengsa beobseol*“, S 407: „人是天人也，天以化生萬物，意屬形體“

⁴²⁶ „*Sinsa Seongsa Bubseol*“, S 391.

„*sicheon*“ und „*cheon*“ (Himmel) anstelle „*sicheonju*“ und „*cheonju*“ (Himmelsherr) in seinen Schriften. Schließlich behauptete er: „Alle Dinge im Universum haben die aus dem Himmel stammenden Natur und Herz.“ Im weiteren Sinn ist diese Aussage nichts anderes als die des Neo-Konfuzianismus. Tatsächlich wurde die Abstrahierung von *Sicheonju* mit der Hilfe der zwei hervorragenden Theoretiker, I Don-hwa und Yang Han-mug, geführt. I verstand „*sicheonju*“ (dem Himmelsherrn zu dienen) als „*gagcheon*“ (覺天; Den Himmel zu erkennen), daher soll man vor allem diese Wahrheit erfassen: Der wesentliche Kern der Menschlichkeit ist, dass der Mensch das aus dem Himmel stammende Herz hat. Er schreibt:

„Die Bedeutung von *si* ist „zu erkennen“, dass der Mensch aus dem Himmel stammt. Dass man nach dem Erlebnis über den himmlischen Geist (das Einssein zwischen dem Menschen und dem Himmel zu ergreifen) diese Tugend auf der Welt verkündet, nennt man das Prinzip der Verkündigung; wer sie verkündigen will, soll daher den Ursprung der menschlichen Herzen und die Seele in sich erkennen.“⁴²⁷

Bei I bedeutet „*si*“ die Erleuchtung der Wahrheit, wonach der Mensch und der Himmel eins sind. Yang interpretierte Suuns Bedeutung von „*sicheonju*“ als eine Lehre, in der man selbst sein Herz verehrt, daher kann man sagen, dass der Kern der Chundogyo-Religion darin liegt, dass man sich selbst verehrt. Daher muss man vor allem die Natur des Menschen erkennen. Daher kann „*sicheonju*“ bei Yang auch als die Erleuchtung, das Einssein zwischen dem Himmel und dem Menschen zu erkennen, betrachtet werden.⁴²⁸

Andererseits musste Son auch die Identität der Cheondogyo-Religion bewahren. Dazu stellte er die religiösen Elemente des Gründers in den Vordergrund, wodurch er die Identität und die Solidarität der Donghag-Anhänger festigte.

⁴²⁷ Don-hwa I, „*Aeui Gaebang*“ (Öffnen der Liebe), in: „*Cheondogyo Weolbo* Nr. 197, 1919), S 6.

⁴²⁸ Seon-hui Hwang, „*Hangug geundaesasang gwa minjogundong: Vol.1*“ (Die modernen Gedanken und die Nationalbewegung in Korea: Vol. I), (Seoul, Haeon, 1996), S 191.

3.4. Donghag-Bauernkrieg 1894

Das Jahr 1894 ist ein wichtiger historischer Zeitpunkt in Korea. Im März dieses Jahres brach der große Bauernkrieg auf der koreanischen Halbinsel aus, wobei viele erzürnte Bauern die Behörde einnahmen, um die korrupten Beamten zu züchtigen. Danach besaßen die Bauern eine Weile einige Teile des südlichen Gebiets. Obwohl es bereits viele Bauernaufstände im ganzen Land vor diesem Bauernkrieg gab, hatte dieser 1894er Aufstand eine große historische Bedeutung hinsichtlich seiner Dimension und der sozialrevolutionären Ideen.

Die meisten der wichtigen Aufstände waren örtlich begrenzt und richteten sich gegen die Willkürherrschaft der Distriktvorsteher. Ausnahmsweise gab es die Rebellion von Hong Gyeong-rae im Jahre 1811. Obwohl Hong auch die Absicht hatte, die Zentralmacht zu stürzen, lokalisierte sich dieser Aufstand nur in den nördlichen Gebieten. Dagegen fand der Massenaufstand im März 1894 erstmals in der Provinz der wichtigsten Nahrungs- und Einnahmequelle Koreas statt. Sofort beflügelte dieser Aufstand die landesweiten Rebellen. Überdies war die Fähigkeit der Anführer hinsichtlich Organisation und Kriegsführung im Vergleich mit den vorherigen Aufständen ausgezeichnet.

Organisation und revolutionäre Ideen von Donghag haben eine wichtige Rolle gespielt, damit diese Bewegung zum landesweiten Aufstand anwachsen konnte. Bis heute sind die Bedeutung und der Name des Bauernaufstands 1894 noch umstritten. Einige Forscher schätzen diesen Bauernkrieg als eine Folge des Klassenkonfliktes ein, daher sei die Rolle von Donghag bei diesem Aufstand nicht so bedeutsam. Wie schon oben erwähnt, wird dieser Bauernaufstand hier als „Donghag-Bauernkrieg“ bezeichnet, weil die Rolle der Donghag-Bewegung nicht gering geschätzt werden darf. Tatsächlich benutzte der Anführer des Bauernkriegs die Organisationen von Donghag und mobilisierte so viele Donghag-Anhänger für den Krieg. Im Folgenden wird der Verlauf des Donghag-Bauernkriegs 1894 kurz skizziert.

Nach der Hinrichtung Choes im Jahre 1864 nahmen die Ausplünderungen der korrupten Beamten immer stärker zu, was zu einem weiteren Anstieg der Anhängerzahl von Donghag führte.⁴²⁹ Dazu darf man die Bemühung des zweiten Führers von Donghag, der hervorragende Organisationstalente hatte, nicht vergessen. Nach der Hinrich-

⁴²⁹ Über die Zunahme der Donghag-Anhänger benutze ich die Studie von Hang-sub Bae. Hang-sub Bae, „1890nyeondae choban minjungui donghyanggua gobuminran“ (Die Tendenz des Volks am Anfang der 1890er Jahre und der Gobu-Rebell), in: „1894neon nongmin junjaeng yeongu 4“ (Studien über den Bauernkrieg 1894: Vol. 4.), (Seoul, Yeoksabipeongsa, 1995), Siehe besonders S 20-25

tung des Gründers machte die Behörde ihm zu schaffen, trotzdem bemühte Haewol sich bei der Flucht darum, die Organisation von Donghag zu festigen. Mit Hilfe der anderen Führer systematisierte Haewol zunächst die Donghag-Organisation. Zu dieser Zeit wurden die übrigen Texte von Suun als die heiligen Schriften herausgegeben. Haewol etablierte auch das *jeobju*-System, d.h. Ortsgesellschaften, und setzte auch die Rituale fest, dadurch konnte sich die Donghag-Bewegung als eine systematisierte Religion entwickeln. Unter diesen Umständen wuchs die Donghag-Bewegung schneller als früher.⁴³⁰ Bei der Systematisierung der Organisation der Donghag-Bewegung hatte die Unterdrückung seitens der Behörde eine Rolle gespielt. Durch diese Unterdrückung gewann die Donghag-Bewegung in der Bevölkerung an Ansehen und Autorität. Um die Aufsicht der Behörde zu durchbrechen, konnte das *jeobju*-System effektiv genutzt werden, weil *jeobju* in verschiedenen Gebieten verankert war und jeder Führer ein eigenes „*jeob*“ kontrollierte. Daher benutzte Haewol dieses Jeobju-System als Stützpunkte, um die Donghag-Lehre zu verbreiten. In Wahrheit war dieses *jeobju*-System kein genuines System des Donghag. Damals versammelten sich neokonfuzianische Gelehrte auf dem Lande gelegentlich, um die Auseinandersetzung und die Debatte über die neokonfuzianischen Thesen zu führen. Diese Sitzung wurde auch „*jeob*“ genannt. Haewol benutzte nur dieses vorhandene neokonfuzianische System. Diese Sitzung mit dem Namen „*jeob*“ war sehr effektiv, um die Aufsicht der Behörde zu durchbrechen, weil solche Sitzungen in der konfuzianischen Gesellschaft gebräuchlich und gewöhnlich waren.⁴³¹

Außerdem war auch die damalige schlechte Situation in Ostasien ein Grund, weshalb sich viele Leute unter der Donghag-Bewegung sammelten. Damals wurde die koreanische Halbinsel vom *Min*-Regime beherrscht. Die Korruption des *Min*-Regimes, die Invasion der Westmächte und die Niederlage Chinas bei dem sog. Opiumkrieg machten das koreanische Volk immer unruhiger. Als Folge davon breiteten sich die eschatologischen Religionen im ganzen Land aus. Im August 1892 ging das Gerücht um, dass die Donghag-Organisation eine Geheimschrift entdeckt habe, die als Buch, um die Menschen in dieser schlechten Situation zu retten, im Umlauf sei. Zentrum dieses Gerüchtes war Son Hwa-jung (孫華仲; 1861-1895), der ein Donghag-Anhänger und ein Führer des südlichen Gebiets war. Das Gerücht besagte, dass es eine Geheimschrift im steinernen Buddhabild in einem buddhistischen Tempel namens „*Seonunsa*“ (禪雲寺)

⁴³⁰ Maeng-su Bak, „*Donghag nongmin undongui jiyegseong yeongu*“ (Die Studie über die Regionalität des Donghag?), in: „*Hangug geun-ae isseoseoui donghaggwa donghagnongminundong*“ (Die Donghag-Religion und die Donghag-Bauernbewegung in der modernen Zeit Koreas), (Seongnam, Hangugjeongsinmunhwayeonguweon, 1994), S 122.

⁴³¹ Mun-hwan O, „*Sarami hanulida*“ (Der Mensch ist der Himmel), (Seoul, Sol, 1996), S 128.

gebe. Wenn diese Geheimschrift an die Öffentlichkeit komme, solle die vorhandene Dynastie von der neuen gestürzt werden. Son solle diese Schrift zugänglich machen. Danach drängten viele Leute in die Donghag-Bewegung, weil sie glaubten, dass die Donghag-Bewegung, die diese Geheimschrift habe, sie retten könne. Darüber schrieb O Ji-yeong in seinem Buch wie folgt:

„Es ist verständlich, dass viele Leute wegen dieses Gerüchts in die Donghag-Organisation drängten. Besonders wunderten sich die Leute, dass diese Geheimschrift in den Händen der Donghag-Bewegung sei. Bildlich gesagt, wenn alle Dinge unter der Trockenheit abgemagert versterben, kommt glücklicherweise der Wind namens „Donghag“, die Wolke steigt auf und endlich kommt der willkommene Regen.“⁴³²

Dadurch wurde Donghag damals zu einer großen Organisation. Zu dieser Zeit war die dringende Aufgabe der Donghag-Anführer die offizielle Anerkennung durch die Behörde. Wegen der Verleitung der Völker wurde der Gründer von der Distriktbehörde hingerichtet, daher konnte damals die offizielle Ausbreitung der Donghag-Lehre vom Gesetz streng verboten werden. Überdies plünderten viele Distriktvorsteher das Eigentum der Donghag-Anhänger unter dem Vorwand des Verbotes des Donghag aus. Daher versuchten die damaligen Donghag-Führer immer mehr ihre Religion offiziell anerkennen zu lassen. Dafür mussten sie die posthume Rehabilitation des Donghag-Gründers erreichen. Sie glaubten, dass die Rehabilitation des Gründers die offizielle Anerkennung des Donghag bedeuten würde. Daher organisierten sie erstmals im Oktober 1892 eine Aktion für die posthume Rehabilitation des Donghag-Gründers. Im Januar 1894 brach der Bauernaufuhr in der Distriktstadt Gobu (古阜) in der Jeolla-Provinz aus. Diese beiden Ereignisse können als ein Vorzeichen des Donghag-Bauernkriegs 1894 betrachtet werden. Einige Persönlichkeiten, die mit den revolutionären Ideen das vorhandene Sozialsystem erneuern wollten und zu Donghag-Anhänger wurden, um die das ganze Land umfassende Organisation zu benutzen, haben eine Rolle bei dem Bauernkrieg 1894 gespielt.

Hier werden nun die Protestaktion für die posthume Rehabilitation des Gründers 1892, der Bauernaufuhr in der Distriktstadt Gobu 1894, und der erste und zweite Donghag-Bauernkrieg 1894 skizziert.

⁴³² Ji-yeong O, „*Donghagsa*“ (Die Geschichte der Donghag-Bewegung), S 437-439

3.4.1. Die Protestaktion für die posthume Rehabilitation des Gründers im Oktober 1892

Die Zunahme der Anhänger spornte die Donghag-Führer zu der Aktion für die offizielle Anerkennung der Donghag an. Um die Anhänger von den Willkürhandlungen der lokalen Beamten und des Gouverneurs der Provinz zu befreien, brauchten sie vor allem die offizielle Anerkennung ihrer Religion. Daher betrieben Seo In-ju (徐仁周) und Seo Byeong-hag (徐秉學) in der führenden Gruppe unaufhörlich die Protestaktion für die posthume Rehabilitation des Gründers.⁴³³ Aber das zweite Oberhaupt Haewol war damit nicht einverstanden, weil er glaubte, dass die gerade wachsende Donghag-Organisation durch die Unterdrückung der Regierung wieder zerrüttet werde. In der Zwischenzeit beriefen beide ohne Erlaubnis von Haewol die Versammlung für die posthume Rehabilitation des Gründers in Gongju in der Chungcheong-Provinz im Oktober 1892 ein. Damals brachten sie Jo Byeong-gab (趙秉甲), dem Gouverneur der Chungcheong-Provinz, die Denkschrift vor. Ihr Inhalt war wie folgt: 1) Donghag ist nicht häretisch, sondern eine vermischende Religion des Konfuzianismus, des Buddhismus und des Taoismus. Im weiteren Sinn könne man sagen, dass die Lehre des Donghag jener des Konfuzianismus ähnlich sei. 2) In der letzten Zeit breitet sich der Katholizismus auf dem ganzen Land aus, und der Schaden durch die Invasion von Japan ist sehr groß. Mit Nutzung des Monopolrechts monopolisieren die japanischen Händler den Getreidemarkt der Cholla-Provinz, so dass viele koreanische Bauern benachteiligt werden. Täglich nehmen Diebstahl, Diebe und Raub immer mehr zu. 3) Unter den Willkürhandlungen der korrupten Beamten leiden die Donghag-Anhänger schwer. Entlasst die verhafteten Donghag-Anhänger! 4) Möge die Regierung die posthume Rehabilitation des Donghag-Gründers anstelle unserer eigenen durchführen!⁴³⁴

In dieser Denkschrift behaupten sie: Donghag ist anders als der Katholizismus, sondern dem Konfuzianismus ähnlich. So hofften sie darauf, dass die Regierung ihre Religion offiziell anerkennen könne. Und sie bemühten sich darum, das vorhandene Urteil der Regierung über die Donghag-Bewegung zu korrigieren, indem sie zu beweisen versuchten, dass ihre Religion den Reichtum und die Macht der Nation und die Wohlfahrt des Volkes fördern wolle und die Invasion der ausländischen Mächte ablehne.

⁴³³ „*Sicheongyo yeogsa*“ (Die Geschichte der Shichungyo-Religion) in: „*Donghagsasangjaryojib*“: Vol. 3, S 595.

⁴³⁴ „*Hangug minjung undongsa daegae: Donghagsa*“ (Geschichtsmaterialiensammlung der koreanischen Volksbewegungen: Die Geschichte des Donghag's), (Seoul, Yeogangchulpansa, 1985), S 57-60.

Obwohl ihre Forderung nicht durchgesetzt wurde, bekamen sie am 22. 10. 1892 das Versprechen des lokalen Gouverneurs, die rücksichtslosen Ausplünderungsfeldzüge gegen die Donghag-Anhänger streng zu verbieten. Die verwaltungsmäßige Behandlung durch Jo war für die damaligen Donghag-Führer sehr bedeutsam, weil sie eigentlich nicht glaubten, dass ihre Forderung akzeptiert werde. Trotzdem hatten die Donghag-Anhänger durch diese Aktion ihr Selbstbewusstsein gestärkt und eine gute Gelegenheit ergriffen, die organisierte Bewegung für die offizielle Anerkennung des Donghag anzustoßen. Sie versuchten diese lokale Protestaktion noch größer auszudehnen, schließlich verwirklichte sich ihr Versuch durch die Vollversammlung in „Samryae“ (參禮) am 3. 11. 1892, und diesmal unterstützte auch Haewol sie, der sich bei der Aktion gegen die Regierung bis dahin ständig passiv verhalten hatte. Im Januar 1893 entschloß sich die führende Gruppe des Donghag zu einem unmittelbaren Gesuch an den König. Diese Entscheidung kann als ein Wendepunkt in der koreanischen Geschichte der Volksbewegung betrachtet werden, weil die meisten vorherigen Bauernaufstände in einem begrenzten Gebiet ausbrachen, und ihre Gegner eigentlich die Gouverneure der Provinzen und die lokalen Behörden waren. Aber die Donghag-Anhänger im Jahre 1893 wollten dem König das Gesuch direkt einreichen. Dass sie gegen die Zentralmacht protestierten, ist ein großer Unterschied zu den früheren Aufständen. Am 10. 3. 1893 gab es eine große Vollversammlung des Donghag in Boun in der Jeolla-Provinz. Aber in dieser Versammlung war das Gesuch für die posthume Rehabilitation des Gründers gegenstandslos, stattdessen rückten politische Ansprüche wie „Wehrt die japanischen und europäischen Eindringlinge ab“ in den Vordergrund. Man kann also erkennen, dass die damalige Versammlung des Donghag nicht nur reinen religiösen Charakter, sondern auch ein bestimmtes politisches Ziel hatte. Im selben Jahr gab es eine ähnliche Versammlung in „Geumgu“ (金溝), die von Jeon Bong-jun, der nachher zum wichtigen Anführer des 1894er Bauernaufstandes wurde, geleitet wurde. Tatsächlich nahmen viele Leute, die revolutionäre Ideen hatten, an der Donghag-Bewegung teil, weil sie mit der Benutzung der Donghag-Organisation und der großen Anzahl der Donghag-Anhänger ihr politisches Ziel vollenden wollten. Man weiß, dass diese Leute seit etwa 1892 in die Donghag-Organisation drängten.⁴³⁵ In dem damaligen Rundbrief des Donghag steht: „Wer den Himmelsherrn betrügt, dem Prinzip widerspricht, und auch die Welt und die Leute betrügt, der verwirrt auch unser Tao.“⁴³⁶ Die Donghag-Führer wurden sich ~~damals klar, dass die Anzahl~~ dieser nur politisch ausgerichteten Leute in ihrer

⁴³⁵ Hang-sub Bae, „1890neondae choban minjungui donghyanggua gobuminran“, S 25.

⁴³⁶ „Chondogyohoesa chogo“ (Manuskript der Chondogyo-Geschichte), S 437-438. Vgl. Hang-sub Bae, „1890neondae choban minjungui donghyanggua gobuminran“, S 23.

dass die Anzahl dieser nur politisch ausgerichteten Leute in ihrer Organisation immer mehr zunahm.

Unter diesen Umständen begann die Protestaktion des Donghag gegen die Regierung, wobei vor und nach dieser Aktion sich eine verstärkte antiausländische Stimmung auf der koreanischen Halbinsel ergab. In der Hauptstadt wurde diese antiausländische Stimmung mit Plakatanschlägen an den amerikanischen Kirchen (31. 3. und 4.4. 1893) und am japanischen Konsulat (17.4.1893) zum Ausdruck gebracht.⁴³⁷ Nicht immer standen die Donghag-Anhänger im Zentrum dieser antiausländischen Bewegung. Aber die Donghag-Organisation, die sich damals zu der bedeutsamsten religiösen Organisation in Korea entwickelte und bereits eine große Anhängerzahl erreicht hatte, konnte jederzeit und bei passender Gelegenheit zum Mittelpunkt dieser Bewegung werden. Unter diesen Umständen stieg die Stimmung des großen Bauernkriegs im südlichen Gebiet der koreanischen Halbinsel immer weiter an, und die Anführer dieses Bauernkriegs hatten einen konkreten Plan, die Zentralmacht zu stürzen.

3.4.2. Der erste Massenaufstand in Gobu im Januar 1894

Gobu war die Distriktstadt in der Jeolla-Provinz, die die wichtigste Kornkammer der koreanischen Halbinsel beherbergte. Die Joseon-Dynastie war von der Landwirtschaft abhängig, daher war die Jeolla-Provinz das wichtigste Zentrum der koreanischen Wirtschaft. Aber für die Bewohner dieser Provinz war dies nicht nur ein Vorteil, sondern auch ein Nachteil, weil die Ausplünderung durch lokale Beamte in dieser Provinz wegen der fruchtbaren Böden und der reichlichen Feldfrüchte besonders stark vorangetrieben wurde. Durch die Ausplünderung der Bauern versuchten die damaligen lokalen Beamten ihr Einkommen zu vermehren. Daher ist es selbstverständlich, dass der Bauernaufstand 1894 zunächst in diesem Gebiet ausbrach.

Nachdem der Donghag-Gründer sich nach Namweon in der Jeolla-Provinz geflüchtet hatte, um sich der Beobachtung seitens der Behörde zu entziehen, nahm die Anzahl der Donghag-Anhänger immer mehr zu.⁴³⁸ Außerdem bemühte sich auch Hae-wol, die Lehre und die Organisation des Donghag in diesem Gebiet auszuweiten. Um

⁴³⁷ Chang-yeol Jeong, „*Gobu minranui yeongu: sang*“ (Studien über den Gobu-Bauernaufstand: Teil.1), in: „*Hangugsayeongu*“ Nr. 48 u. 49, S 133-135. Vgl. Sung-Soo Kim, „Die Tonghak Bauernbewegung in Korea“, S 147.

⁴³⁸ Maeng-su Bak, „*Donghag nongmin undongui jiyegseong yeongu*“, S 121.

die Anhänger zu erreichen, war die systematisierte Organisation von Nutzen. Damals war auch die innenpolitische Situation für die Donghag-Bewegung günstig, weil der Machtkampf zwischen den politischen Gruppen⁴³⁹ stark und dadurch die Unterdrückung seitens der Regierung momentan relativ schwach war. Unter diesen Umständen weitete sich die Donghag-Bewegung in der Jeolla-Provinz immer mehr aus. Inzwischen nahmen die zukünftigen Anführer des Bauernkriegs wie Jeon Bong-jun, Gim Gae-nam und Son Hwa-jung an der Donghag-Bewegung teil. Zu dieser Zeit kannten die Ausplünderungsfeldzüge des Distriktvorstehers Jo Byeong-gab kein Maß mehr, daher baten die erzürnten Bauern Jeon Bong-jun, den Sohn des getöteten Führers, der die Petitionen gegenüber der Behörde vertreten hatte, sie zu führen. Endlich stürmten Tausende der Bauern unter Führung von Jeon im Januar 1894 das Distriktbüro. Nach der Einnahme des Distriktbüros in Gobu wollten sie weiter nach Jeonju (全州, Hauptstadt der Jeolla-Provinz), und sogar bis in die Hauptstadt Seoul vorwärtsmarschieren. Nach dem Angriff von Bauern flüchtete der Distriktvorsteher Jo Byeong-gab nach Jeonju und die Bauernarmee hatte zwei Monate lang die Distriktbehörde von Gobu in Besitz. Nach dem Kompromiß mit dem neuen Lokalgouverneur Bak Weon-myeong⁴⁴⁰ (朴源明) zog sich die Bauernarmee im März 1894 zurück. Tatsächlich begann der Massenaufstand in Gobu zufällig wegen der Willkürhandlungen von Distriktvorstehern, trotzdem entwickelte er sich unter der Führung von Jeon zu einer systematischen Revolte. Daher kann man diesen Aufstand als erstes Anzeichen des Bauernkriegs 1894 betrachten.

3.4.3. Der erste Donghag-Bauernkrieg im März 1894

Am 22. März 1894 empörten sich in Mujang (茂長) die bewaffneten Bauern, die durch den Massenaufstand in Gobu neues Selbstbewusstsein erreicht hatten, weil sie glaubten, dass ihre Ansprüche nach dem Kompromiß nicht vollständig durchgeführt wurden. Wie oben erwähnt, sandte die Regierung Bak Weon-myeong als Lokalgouverneur anstelle Jo Byeong-gab. Aufgrund der Bemühung von Bak wurde die Bauernarmee nach dem Kompromiß entlassen, danach sandte die Regierung I Yong-tae (李容泰) als Sonderbeauftragten zur Regulierung nach Gobu. Aber I glaubte, dass dieser Gobu-

⁴³⁹ Damals gab es einen starken politischen Konflikt zwischen den reformierenden und konservativen Gruppen, dadurch hatte die Regierungsgewalt häufig gewechselt. Vgl. Maeng-su Bak, „*Donghag nongmin undongui jiyegseong yeongu*“, S 121.

⁴⁴⁰ Er stammte auch aus derselben Provinz, deswegen kannte er die Situation dieser Provinz gut.

Massenaufstand von den Donghag-Anhängern zusammen mit den regierungsfeindlichen Bauern entfacht worden sei. Daher befahl er, die Anführer dieses Aufstandes und die Donghag-Anhänger, die an diesem Aufstand teilgenommen hatten, zu suchen und zu verhaften.⁴⁴¹ Damals beobachtete Jeon Bong-jun die Wendung der lokalen Situation, und appellierte schließlich an die Donghag-Führer (*jeobju*) in den angrenzenden Gebieten, einen zweiten Aufstand zu organisieren, um die posthume Rehabilitation des Gründers zu erreichen, die Nation zu verteidigen und die Bedürfnisse der Volksmassen zu befriedigen. Gegen Mitte März schloß sich die Bauernarmee, die von den *jeobju* in den verschiedenen Orten⁴⁴² geleitet wurden, auf dem Berg „Baeksan“ (白山) zusammen. Damals bestand die Bauernarmee aus der Kommandobehörde, in der es etwa 20 führende Persönlichkeiten gab, und aus den Elitetruppen, die aus 3 000 Bauernsoldaten bestand. Die gesamte Anzahl der Bauernarmee, die sich auf dem Berg Baeksan zusammenschloß, betrug etwa 10 000. Endlich verkündete Jeon Bong-jun, der Anführer dieser Bauernarmee, die „vier Punkte Erklärung“: 1) Niemand töten und nichts zerstören! 2) Loyalität gegenüber dem König und Pietät gegenüber den Eltern, um die Nation zu retten und das Leben des Volkes zu sichern! 3) Japaner und Europäer aus der koreanischen Halbinsel vertreiben und das heilige Tao ehren! 4) In die Hauptstadt einmarschieren, die Herrschenden und die korrupten hohen Beamten vernichten!⁴⁴³

Nachdem die Donghag-Anhänger und die Bauern, die unter der Ausplünderung der korrupten Beamten litten, diese Nachricht gehört hatten, kamen sie mit neuer Hoffnung zahlreich auf dem Berg „Baeksan“ zusammen. Am 29. März gab es auch einen Bauernaufstand in Taein (泰仁), dort stürmten Bauern das Distriktbüro, züchtigten die korrupten Beamten und beraubten sie ihrer Waffen.⁴⁴⁴ Darauf befahl Gim Mun-hyeon (金文鉉), der Gouverneur der Jeolla-Provinz, den Generälen I Gwang-yang (李光陽) und I Jae-sub (李在燮), mit dem königlichen Heer die Bauernarmee niederzuwerfen. Am 6. und am 7. April gab es einen gewaltigen Kampf zwischen der Bauernarmee und dem königlichen Heer in *Hwangtohyeon* (黃土峴). Bei diesem Kampf musste sich das königliche Heer schwer geschlagen geben, und die meisten Soldaten einschließlich Ge-

⁴⁴¹ Hyeon-sig Choe, „*Gabo Donghag hyeokmyungsa*“ (Die Geschichte der Donghag-Revolution 1894), (Seoul, Shinachulpansa, 1994), S 46-50.

⁴⁴² Taein, Muchang, Gumgu, Buan, Gochang, Heungduk u.s.w. Diese Orte gehören zu der Cholla-Provinz.

⁴⁴³ Jin-sang Jeong, „*je Icha Donghagnongminjunjaeng*“ (Der erste Donghag-Bauernkrieg), in: „*Hangugsa*“ (Die Geschichte Koreas: Vol. 39), (Gwachun, Gugsapeonchanuiweonhoe, 1999), S 330. Vgl. Sung-Soo Kim, „Die Tonghak Bauernbewegung in Korea“, S 159.

⁴⁴⁴ In-geol Gim, „*1894neon nongminjeonjaengui Icha bonggi*“ (Der erste Bauernkrieg 1894), in: „*1894neon nongmin junjaeng yeongu 4*“ (Studien über den Bauernkrieg 1894 Vol. 4.) (Seoul, Yeoksabipeongsa, 1995), S 96.

neral I Gwang-yang kamen ums Leben.⁴⁴⁵ Nach nur einem Monat besaß die muterfüllte Bauernarmee die meisten Gebieten der Jeolla-Provinz. Dann befahl die Regierung dem General Hong Gae-hun (洪啓薰), die Rebellen niederzuwerfen. Aber bei dem Kampf in *Hwangryongcheon* (黃龍川) wurde auch die Armee von Hong schwer besiegt, und die Bauernarmee marschierte weiter nach Norden. Endlich eroberte sie am 27. April 1894 das Schloß „Jeonju“. Nachdem General Hong seine Truppen mit Geschützen wieder organisiert und bewaffnet hatte, begann man am 28. April das Feuer gegen Schloß Jeonju, das die Bauernarmee besetzt hielt. In diesem Kampf waren ca 500 Mann der Bauernarmee gefallen, weil die Leistung der Waffen der Bauernarmee schwächer war als die der königlichen Truppen. Nach diesem Kampf versuchte Hong versöhnende Maßnahmen zu treffen, indem er den Gobu-Distriktvorsteher, den Gouverneur der Jeolla-Provinz und den Sonderbeauftragten der Regierung bestrafte. Hong hatte der Bauernarmee versprochen, die korrupten Beamten in Zukunft ständig zu bestrafen und die missbrauchte Politik zu korrigieren.⁴⁴⁶

Am 5. und 7. Mai kamen die zwei chinesischen Expeditionskorps (insgesamt ca. 2 000 Soldaten) auf Ersuchen des koreanischen Regimes in der „Asan“-Bucht an. Die japanische Regierung reagierte sofort gemäß der Abmachung von *Tientsin* (1885) und sandte ihre Truppen (etwa 7 000 Soldaten) am 7. Juni unter dem Vorwand nach Incheon, die Sicherheit der Japaner in Korea zu wahren.⁴⁴⁷ Dieser Wechsel der internationalen Situation änderte den Plan der Anführer der Bauernarmee, weil sie die Garnisonierung der ausländischen Truppen auf der koreanischen Halbinsel verhindern wollten. Daher schloß die Bauernarmee mit dem General Hong einen Kompromiß und die koreanische Regierung nahm ein zwölf Punkte umfassendes Reformprogramm der Bauernarmee an. Es lautet:

- 1) Ohne gegenseitige Rachegefühle sollen die Donghag und die Regierungsseite die Verwaltung gemeinsam führen.
- 2) Nach einer strengen Untersuchung der korrupten Behörden sind die Schuldigen zu bestrafen.
- 3) Die besonders Reichen sind zu bestrafen.
- 4) Die schlechten Konfuzianer und Yangban sind zu bestrafen.

⁴⁴⁵ Hyeon-sig Choe, „*Gabo Donghag hyeogmyungsa*“, S 67-72.

⁴⁴⁶ In-geol Gim, „*1894neon nongminjeonjaengui Icha bonggi*“, S 114.

⁴⁴⁷ Yong-ha Sin, „*Gabonongmin junjaeng sigi jibgangsoui seolchi*“ (Studie über die Einrichtung von Jibgangsso beim Bauernkrieg 1894) in: „*Donghaggwa gabonongminjunjaeng yeongu*“ (Studien über die Donghag-Bewegung und den Bauernkrieg 1894), (Seoul, Ilchokak, 1993), S 163.

- 5) Die Register über die Leibeigenschaft sind zu verbrennen.
- 6) Die Behandlung der Bevölkerung aus den sieben niederen Klassen ist zu verbessern.
- 7) Junge Witwen dürfen wieder heiraten.
- 8) Die ungesetzlichen Steuern sind abzuschaffen.
- 9) Die Aufnahme in die Behörde soll sich nicht nach dem Rang in der Stammfamilie, sondern nach der Qualifikation richten.
- 10) Diejenigen, die mit Japanern geheime Kontakte hatten und haben, sind zu bestrafen.
- 11) Alle Schulden gegenüber Privatleuten und dem Staat sind aufzuheben.
- 12) Das Ackerland ist gleichmäßig aufzuteilen.⁴⁴⁸

Überdies etablierte die Bauernarmee nach dem Kompromiß den sog. „*jibgangso*“ (執綱所, ein von der Zentralregierung unabhängiges Selbstverwaltungsorgan) in 53 Regionen der Jeolla-Provinz. Danach zog sich die Bauernarmee in das Schloß „Jeonju“ zurück.

3.4.4. Die Periode des „Jibgangso“

„*Jibgangso*“ wurde eigentlich etabliert, um die richtige Ausführung des zwölf Punkte umfassenden Reformprogramms zu beaufsichtigen.⁴⁴⁹ Diese Organisation übernahm die Verwaltungsmacht der Lokalgouverneure. Aber hier ergaben sich einige Probleme. Damals hatten die Anführer des Aufstandes Schwierigkeiten, die Ordnung der Bauernarmee zu bewahren, weil diese von mehreren kleinen Anführern aus verschiedenen Gebieten geleitet wurde. Daher war es nicht einfach, die Anführer jeder Bauernarmee systematisch zu kontrollieren. Einige Anführer benutzten die Funktion des „*jibgangso*“ sogar, um sich an den korrupten Beamten persönlich zu rächen: für sie war es nur eine Nebensache, das soziale System durch „*jibgangso*“ zu verbessern.⁴⁵⁰ Inzwischen wurde der königliche Palast von den japanischen Truppen erobert (21. Juni), das damalige prochinesische Regime ausgetauscht und die projapanische politische Gruppe

⁴⁴⁸ Ki-Baik Lee, „A new History of Korea“, S 287. Vgl. Sung-Soo Kim, „Die Tonghak Bauernbewegung in Korea“, S 164-165.

⁴⁴⁹ Seog-gyu Go, „*Jibgangsogi nongmingunui hwaldong*“ (Die Tätigkeiten der Bauernarmee in der Zeit von Jibgangso) in: „*1894neon nongmin junjaeng yeongu 4*“ (Studien über den Bauernkrieg 1894 Vol. 4.) (Seoul, Yeoksabipeongsa, 1995), S 116.

⁴⁵⁰ Ebd., S 130.

kam an die Macht.⁴⁵¹ Durch dieses Ereignis geriet die führende Gruppe des Aufstandes in Schwierigkeiten, weil es ihr noch nicht gelungen war, die Ordnung der Bauernarmee zu bewahren. Für die Lokalbehörde war diese Situation, keinesfalls günstig, deswegen mussten sich der Anführer der Bauernarmee und der Gouverneur der Provinz wieder treffen. Zu diesem Zeitpunkt schlug Gim Hag-jin, der neue Gouverneur der Jeolla-Provinz, dem Anführer der Bauernarmee, Jeon Bong-jun, neue Verhandlungen vor, die dann zwischen der Lokalbehörde und der Bauernarmee am 6. Juli in Jeonju stattfand. Bei dieser Besprechung wurde beschlossen, die mißbrauchte Politik in Zusammenarbeit miteinander zu korrigieren. Dafür sollte die Organisation „*jibgangso*“ als von der Zentralregierung unabhängiges Selbstverwaltungsorgan, das den Willen des Volkes repräsentierte, eine Rolle spielen.⁴⁵²

Aber die damalige politische Situation wurde für die Bauernarmee immer schlechter. Nach der Invasion der japanischen Truppen am 21. Juni kam es auch zum Krieg zwischen den japanischen und den chinesischen Truppen in Pyeongyang, wobei die japanischen Truppen diesen Krieg gewannen. Dadurch hatten sie die politische Initiative auf der koreanischen Halbinsel übernommen, und mit Hilfe der militärischen Macht Japans war die projapanische politische Gruppe, der sog. „*gaehwapa*“ (開化派), an die Macht gekommen. Diese hatte eigentlich keine unabhängige militärische und wirtschaftliche Macht, deswegen brauchte sie unbedingt die Hilfe von Japan, um ihre Macht zu bewahren. Obwohl die neue koreanische Zentralmacht viele reformierende Programme auszuführen versuchte, konnte sie die Politik direkt gegen Japan nicht durchsetzen.⁴⁵³ Damals gärte es in der Bauernarmee. Man zweifelte an den neuen Machthabern. Unter diesen Umständen brach der zweite Bauernkrieg aus, indem Gim Gae-nam die 70 000 Bauernsoldaten in Namweon (南原) am 25. August einberief. Und das Angriffsziel dieses Ausbruchs war eindeutig die Kolonialmacht, nämlich die japanischen Truppen. Man beabsichtigte dadurch die japanischen Truppen aus der koreanischen Halbinsel zu vertreiben, um die nationale Unabhängigkeit zu bewahren.

⁴⁵¹ Yeong-u Sin, „*Donghag nongmingunui jaegi*“ (Wiederaufstieg der Donghag-Bauernarmee), in: „*Hangugsa: Vol. 39*“, S 423.

⁴⁵² Seog-gyu Go, „*Jibgangsogi nongmingunui hwaldong*“, S 126-130.

⁴⁵³ Ebd., S 135.

3.4.5. Der zweite Donghag-Bauernkrieg im Oktober 1894

Nach dem Sieg über die chinesischen Truppen wurde die Einmischung Japans in die koreanische Innenpolitik immer stärker. Besonders beabsichtigte man, die Bauernaufständischen zu vernichten, weil die japanische Regierung glaubte, dass sich diese Aufständischen zur nationalen Unabhängigkeitsbewegung entwickeln könnten. Daher zwang sie das projapanische Kabinett, diese Aufständischen zu unterdrücken. Schließlich vereinigten sich die japanischen Streitkräfte und die Regierungstruppen im gegenseitigen Einverständnis, um die Bauernarmee niederzuschlagen. Der Anführer Jeon reagierte sofort und entschloß sich zu einem zweiten Aufstand. Am 13. September zog sich die große Bauernarmee in Samrae zusammen, danach erklärte Jeon: „Seit dem Juni dieses Jahres ist Japan beständig in unser Land eingedrungen. Dies zielt zweifellos darauf ab, unser Land zu unterwerfen. Darüber sind die Volksmassen äußerst besorgt. Sie erinnern sich an die frühere Invasion Japans im Jahre 1592. Also benennen sie mich zu ihrem Führer. Wir haben uns erhoben, um bis zum Tod die Nation zu schützen.“⁴⁵⁴

Am 16. September kam Chon mit 10 000 Bauernkämpfern in Nonsan (論山) an, und zwei Tage später befahl auch Haewol, der bis zu dieser Zeit jegliche Gewaltanwendung abgelehnt hatte, seinen Anhängern die japanischen Streitkräfte zu attackieren.⁴⁵⁵ So hielt die Bauernarmee mit Hilfe der vielen Donghag-Organisationen und der Donghag-Armee die südlichen Gebiete der koreanischen Halbinsel (besonders Jeolla-Provinz und Chungcheong-Provinz) besetzt. Im Oktober ging die Bauernarmee nach Gongju (die Hauptstadt der Chungcheong-Provinz), ca. 140 km von der Hauptstadt Seoul entfernt. Jeon wollte nach der Eroberung Gongjus in Seoul einmarschieren. Beim Kampf in Mokcheon (木川) kamen tausend Bauernkämpfer ums Leben, trotzdem fügte die Hauptarmee von Jeon den Regierungstruppen eine schwere Niederlage zu. Ab 22. 10 begann der heftige Kampf zwischen der Bauernarmee und den japanischen Truppen in Ugumchi in Gongju. Am 11. 11 wurde die Bauernarmee von den gut ausgerüsteten japanischen Truppen schwer geschlagen.⁴⁵⁶ Danach lächelte das Kriegsglück der Bauernarmee nicht mehr. Bei mehreren Kämpfen im ganzen Lande waren etwa 300 000 Bauernkämpfer gefallen, endlich wurden die Bauernaufständischen von den Regierungstreitkräften und den japanischen Truppen unterworfen. Danach wurden

⁴⁵⁴ Sung-Soo Kim, „Die Tonghak Bauernbewegung in Korea“, S 173.

⁴⁵⁵ Yeong-u Sin, „*Donghag nongmingunui jaegi*“, S 442.

⁴⁵⁶ Hang-sub Bae, „*Banil tujaengui jeongae*“ (Die Entwicklung der antijapanischen Bewegung), in: „*Hangugsa: Vol. 39*“, S 472.

die führenden Personen der Bauernarmee festgenommen.⁴⁵⁷ Schließlich kam der Donghag-Bauernkrieg zum Ende, nachdem Jeon Bong-jun, der Anführer des Aufstands, in Seoul am 29 März 1895 hingerichtet worden war.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ Am 1. 12. 1894 wurde Gim Gae-nam in Taein festgenommen, Jeon Bong-jun am 2. 12 1894 in Sunchang, und Son Hwa-jung am 6. 1. 1895 in Heungdeok.

⁴⁵⁸ Hyun-sik Choe, „*Gabo donghag hyeogmyeongsa*“, S 240.

3.5. Die heutige Donghag-Bewegung

Obwohl die Cheondogyo-Religion noch eine der wichtigsten der am Ende des 19. Jahrhunderts entstandenen neuen Religionen in Korea ist, ist ihr Einfluß in der koreanischen Gesellschaft schwächer als ihre dynamische Führung in der modernen Zeit Koreas. Nach der öffentlichen Statistik der Regierung im April 2002 hat die Chondogyo-Religion 281 Kirchen, 5 597 geistliche Beamte und 1 127 885 Mitglieder.⁴⁵⁹

Bis jetzt hat die Cheondogyo-Religion noch keine Priesterämter, trotzdem hat sie natürlich führende Personen in ihrer Organisation. Diese werden durch Abstimmung der Mitglieder gewählt, daher ist ihr Stand anders als jener der Priester anderer Religionen. In der Cheondogyo-Religion gibt es keinen Unterschied zwischen Priestern und normalen Anhängern. Jedes Mitglied kann sogar beim Gottesdienst predigen, hierfür wird der jeweilige Prediger ausgewählt.⁴⁶⁰ Dies geht wahrscheinlich auf den Einfluß des Konfuzianismus bei der Entstehung der Cheondogyo-Religion (Donghag-Bewegung) zurück. Daher ist für die frühen Donghag-Anhänger der Gründer auch der Lehrer und der Meister, aber kein Priester. Folglich ist der Gottesdienst für sie auch nicht nur eine religiöse Feier, um Gott oder dem Absoluten zu begegnen, sondern auch der Ort, um die Lehren des Meisters zu erhalten.

Die modernen Riten der *Cheondogyo*-Religion wurden von Son Byeong-hi eingeführt.⁴⁶¹ Sie werden in die fünf Anweisungen zusammengefasst: „*o-gwan*“⁴⁶²(五款): 1) „*jumun*“⁴⁶³ (呪文, Beschwörung), 2) „*cheongsu*“ (清水, Sauberes Wasser od. Reines Wasser), 3) „*siil*“ (待日, Tag für Gottesdienst), 4) „*seongmi*“ (誠米, Reis-Anbieten) und 5) „*gido*“ (祈禱, Gebet):

1) „*jumun*“ ist die Wiederholung der „Gebetsformel“, die von Suun verfasst wurde; sie führt zu der religiösen Erleuchtung, dass der Mensch und *hanulim*⁴⁶⁴ eins

⁴⁵⁹ Öffentliche Statistik am 2.2.2002 vom koreanischen Ministerium für Kulturen und Tourismus.

⁴⁶⁰ Jun-sik Choe, „*Hangukui jonggyo*, 2“ (Die Religionen Koreas: Vol. II), (Seoul, Sagaejeoul, 1998), S 428.

⁴⁶¹ Siehe die ausführlichen Erörterungen hierzu bei: Ok Soong Won-Cha, „Der Einfluß der Donghag-Bewegung auf die Ausbildung der Minjung-Theologie in Korea“ (Diss. der Johann-Wolfgang-Goethe-Univ. Frankfurt a. M. 1986), S 116-121; Byung-deok Yu (Hrsg.): *Donghag Cheondogyo*, Seoul, Siinsa, 1987, S 389-393

⁴⁶² Es bedeutet wörtlich die „fünf Aufmerksamkeiten“.

⁴⁶³ In der Dissertationsschrift von Ok Soong Won-Cha wurde diese Anweisung als „Chookmoon“ (祝文) vorgestellt: Dies ist ein Irrtum. „Chookmoon“ heißt auf Koreanisch das „schriftliche Gebet“. Vgl. Ok Soong Won-Cha, S 116-117.

⁴⁶⁴ Der jetzige Gottesname der Cheondogyo-Religion.

seien. Auch in der Übungszeit und im Alltag müssen die Cheondogyo-Anhänger die Formel laut vorlesen und rezitieren.

2) „*cheongsu*“ symbolisiert das Märtyrerblut des Begründers und die grundlegenden Elemente, die alle Dinge haben.⁴⁶⁵ Um 21 Uhr müssen die Cheondogyo-Anhänger täglich eine Zeremonie des Gebetes mit dem „*cheongsu*“ haben, d. i. zunächst schöpft man sauberes Wasser auf das Geschirr, dann setzen sich alle Familienmitglieder um dieses „*cheongsu*“. Danach beten sie um die Erfüllung ihrer Wünsche.

3) „*sil*“ bezeichnet den Sonntag. Jeden Sonntag um 11 Uhr versammeln sich die Cheondogyo-Anhänger, um die heiligen Schriften vorzulesen und zu studieren und um der Predigt zuzuhören sowie „*cheondeogsong*“ (den Lobgesang) zu singen; nach der religiösen Sitzung machen sie gelegentlich Dienst an der Gesellschaft.

4) „*seongmi*“ ist eine Art der Spende: Jeder Anhänger muss täglich einen Löffel voll Reis nach der Zahl der Familienmitglieder sammeln und einmal pro Monat die gesammelte Reismenge spenden. Durch den Verkauf des Reises wird die Organisation betrieben.

5) „*gido*“ heißt das Gebet. Die Cheondogyo-Anhänger müssen, wie schon oben erwähnt, um 21 Uhr jeden Tag beten, d. h. ihre religiöse Erleuchtung bekennen. Darauf folgt die Bitte um Erfüllung persönlicher Wünsche. Dieser Teil ist das „besondere Gebet“.

Auch „*simgo*“ (心告) ist ein wichtiger Ritus, den der Begründer selbst eingeführt hat. „*simgo*“ bedeutet wörtlich: „Dem Herzen mitzuteilen“, d. h. man muss jede Tat seinem Herzen⁴⁶⁶ mitteilen. Vor oder nach einer Tat, vor oder nach dem Schlaf, vor oder nach dem Essen muss man alle Tätigkeiten mit großer Aufmerksamkeit tun, als ob man sie dem Gott mitteilt.

Die Cheondogyo-Religion hat insgesamt 6 Gedächtnistage: 1) „*cheonil*“ (天日, Tag des Himmels, 5 April, Gedächtnistag der Gründung) 2) „*jiil*“ (地日, Tag der Erde, 14. August, zum Gedenken, dass Haewol zum zweiten Führer wurde) 3) „*inil*“ (人日, Tag des Menschen, dass Son Byeong-hi zum dritten Führer wurde) 4) „*doil*“ (道日, Tag des Tao, 18. Januar, dass Bak In-ho zum vierten Führer wurde) 5) „*hyeondoil*“ (顯日, 1.

⁴⁶⁵ Byung-deok Yu (Hrsg.): *Donghag Cheondogyo*, S 391

⁴⁶⁶ Hier bezeichnet es den „*hanulim*“.

Dezember, zum Gedenken an die Umbenennung) 6) „*donghag-hyeogmyeong-il*“ (東學革命日, 21. März, zur Erinnerung an die sog. Donghag-Revolution)

Schluss: Zusammenfassung der Arbeit und eine Kritik über die geschichtliche Bedeutung der beiden neuen Religionsbewegungen.

Taiping-Tianguo und Donghag sind gegen Ende des 19. Jahrhunderts in China und Korea entstandene neue Religionsbewegungen. Das 19. Jahrhundert ist für die beiden Nationen ein historischer Wendepunkt, der durch das Auftreten der Westmächte markiert ist. Die beiden Gründer standen hauptsächlich unter dem Einfluß von drei sehr unterschiedlichen religiösen Vorstellungen oder „Welten“, das ist erstens der einfache, tief eingewurzelte Glaube des Volkes, zweitens die kultivierte Lehre des Neokonfuzianismus und drittens die „importierte“ Ideologie oder Religion des Christentums. Bei dem Aufeinandertreffen dieser drei spirituellen Kräfte spielte das Christentum eine jeweils entscheidende Rolle: Der Taiping-Gründer übernahm wesentliche Elemente seiner neuen Lehre aus christlichen Anschauungen, die er jedoch in die konfuzianische Gedankenwelt integrierte, ohne dabei die Mentalität des Volksglaubens zu vergessen. Choe dagegen, der Donghag-Gründer, entwickelte und formte seine neue Lehre im Gegensatz und auch als Gegenvorschlag zu den christlichen Vorstellungen in dem Bemühen, die beiden eigenständigen Lehren zu stärken und zu verbinden.

Für das Christentum selbst war die Situation in China und in Korea im 19. Jahrhundert sehr unterschiedlich. In China wurde die Mission des Christentums nach dem Ritual-Konflikt und der Ausweisung der Jesuitenmissionare von protestantischen Missionaren, meistens Mitgliedern der Missionsorganisationen für Ostasien, wahrgenommen. Einige von ihnen bemühten sich, die Bibel ins Chinesische zu übersetzen und chinesischsprachige Traktate zu veröffentlichen. Inzwischen war Liangs Buch „*Quanshi Liangyan*“ erschienen, das auf die Begründung der Taiping-Bewegung großen Einfluss hatte. Durch die Lektüre dieses Buches erhielten Hong und seine Mithelfer Kenntnis der christlichen Religion, allerdings in der protestantischen Variante. In der Zeit etwa zwischen 1820 und 1840 gingen von Europa und den U.S.A. starke Missionsbewegungen aus, um Asien für das Christentum zu gewinnen. Der Protestantismus missionierte vor allem in Südchina und Japan, während der Katholizismus durch koreanische Gelehrte sich in Korea ausbreitete. In der Anfangsphase war die katholische Lehre Gegenstand wissenschaftlicher Studien von Gelehrten der Yangban-Klasse, die das Christentum übernahmen und für seine Ausbreitung sorgten. Auf diese Weise gewann der christliche Glaube allmählich die Herzen des koreanischen Volkes. Die Idee der Gleichberechtigt-

gung aller Menschen spielte bei der Entstehung der neuen religiösen Bewegung eine wichtige Rolle.

Die beiden Religionen enthalten auch volksgläubige Elemente. Im Fall der Taiping-Bewegung wurde die Trance-Tradition in der Guangxi-Provinz von den entschiedenen Taiping-Führern Yang und Xiao übernommen. Wie oben schon dargestellt, enthalten die Schriften des Donghag-Gründers viele volksgläubige Elemente wie die Theorie von „*pungsu*“ und das prophetische Buch namens „*Jeonggamlog*“. Diese Elemente waren den Völkern Chinas und Koreas vertraut. Daher war es nicht schwierig, die beiden neuen Religionen in ihre Lebenswelt einzuführen. Unter diesen historischen und religionsgeschichtlichen Umständen entstanden die beiden Religionen, Taiping Tainguo und Donghag.

Der Taiping-Gründer Hong Xuiquan stammte aus einer armen Hakka-Bauernfamilie. Nach dem Fehlschlag bei der Staatsprüfung 1837 erlitt er einen Nervenzusammenbruch und erlebte im Traum eine Vision. Die Vision war für ihn ein Motiv, das Traktat „*Quanshi Liangyan*“, das er 1836 in Kanton von einem protestantischen Missionar bekam, zu studieren. Hong glaubte, dass der Schlüssel, um seine Vision zu verstehen, in diesem Buch zu finden sei. Dies führte zur Gründung der Taiping-Religion durch Hong und seinen Mithelfer Feng. Daher kann man sagen, dass die Vision von Hong und das Buch „*Quanshi Liangyan*“ die Grundlage der Taiping-Religion sind.

Der Gott der Taiping-Religion hieß Shang-di. Obwohl der Name „Shang-di“ den christlichen Gott im Buch „*Quanshi Liangyan*“ bezeichnete, verstand Hong als konfuzianischer Gelehrte ihn nach der traditionellen chinesischen Weltanschauung. Daher glaubte Hong, es gebe in der himmlischen Familie auch eine Hierarchie: Der Himmelsvater (Shang-di) sei verheiratet und habe mehrere Kinder. Der Christus sei der erste Sohn Gottes und Hong der zweite. In seiner Vision wurde das Aussehen des Shang-di als das eines irdischen Souverän beschrieben, d. h. die Taiping-Religion enthält ein typisch anthropomorphisches Element. Auch die christliche Trinitätslehre ist in der Taiping-Religion missverstanden. Ihre Gottesvorstellung ist zwar monotheistisch, aber Shang-di unterliegt der konfuzianischen Tradition, denn Shang-di ist Shang-di und Christus ist Christus, weil es einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohn gebe. Jesus wird zwar als der größte himmlische Bruder verehrt, ist aber dem Shang-di als dem Himmelsvater untergeordnet.

Nach der Taiping-Lehre sind die Dämonen die Hauptgegner des Shang-di. Eigentlich stammt diese Vorstellung über die Dämonen aus der Bibel. Man betrachtet sie als böse Mächte, um die Menschen zu verführen. Als Hong und Feng die Gesellschaft zur Verehrung Gottes gründeten, wurden die Dämonen allmählich mit den Götzen identifiziert. Dies führte zu den ikonoklastischen Aktionen. Aber während der Taiping-Kampagne änderte sich die Vorstellung über die Dämonen aus politischen Gründen: Die Dämonen seien nicht nur geistige Wesen, die die Menschen dem Shang-di nicht folgen ließen, sondern auch die mandschurische Regierung und ihre Mithelfer. Dies waren die Schlagworte der Taiping-Kampagne.

Nach der Taiping-Lehre sind alle Menschen unter dem Himmel gleich, weil sie alle Kinder des himmlischen Vaters sind.⁴⁶⁷ Aber es ist fraglich, ob dieses Menschenbild ausschließlich aus dem Christentum kommt. Denn eine ähnliche Idee gab es bereits in der chinesischen Tradition. Zhang Zai (1022-1077) in der nördlichen Song-Zeit sagte: „Alle sind meine Brüder und meine Schwestern!“⁴⁶⁸ Das Menschenbild der Taiping-Religion enthält beide Elemente, christliche und neokonfuzianische, genauer gesagt: Hong und seine Anhänger haben das christliche Menschenbild nach der vorhandenen konfuzianischen Auffassung übernommen.

In der Taiping-Religion gibt es zwei Himmelreiche: Den großen Himmel und den kleinen Himmel. Während der große Himmel das Gottesreich bezeichnet, bedeutet der kleine Himmel das irdische Gottesreich, das von der Taiping-Bewegung gegründet wurde.

Im Zustand der Trance erlebte Yang sich als den vom Himmel herabgestiegenen Shang-di. Dies hatte zur Folge, dass die Autorität Hong's in der Taiping-Bewegung abnahm, er war nur noch der zweite Sohn des Shang-di. Yang nannte sich „*shubingzhu*“ (贖病主, Sühner für Krankheiten), „*shengsehenfeng*“ (聖神風, Der heilige spirituelle Wind) und „*quanweishi*“ (勸慰師, Tröster) und wurde als solcher verehrt. Aber damit nicht genug, Yang erklärte auch, im Zustand der Trance habe der Heilige Geist sich mit ihm vereinigt. Die Trance-Erscheinungen Yang's konnten zunächst die Stabilität der Taiping-Organisation und die Autorität des Gründers nicht beeinträchtigen, im Laufe der Zeit entstanden jedoch heftige Konflikte unter den Taiping-Führern. Hong überstand diese Schwierigkeiten, die Taiping-Bewegung wurde jedoch immer schwächer. Schließlich wurde die himmlische Hauptstadt von den Regierungstruppen und dem lokalen

⁴⁶⁷ „*Yuandao jiaoshixun*“, in TTY Vol. I., S 15.

⁴⁶⁸ Wing-Tsit Chan, „A Source of Book in Chinese Philosophy“, S 497.

Korps Zengs am 19. Juli 1864 eingenommen. Danach wurde die Taiping-Religion und – Ideologie von der mandschurischen Regierung völlig ausgerottet.

Im Gegensatz zur Taiping-Bewegung ist die Donghag-Bewegung noch heute in der koreanischen Gesellschaft eine lebendige Religion, sie nennt sich heute Cheondogyo-Religion. Die Donghag-Bewegung wurde von Suun, dem Sohn eines konfuzianischen Gelehrten, im April 1860 gegründet. Unter der Sorge seines Vaters bekam er die neokonfuzianische Ausbildung, daher besaß er die konfuzianische Weltanschauung wie andere Konfuzianer. Die Orientierung am Konfuzianismus ist an seinen Werken erkennbar. Die religiöse Erfahrung von 1860 veränderte seine bisherige konfuzianische Weltanschauung. Er entwickelte eine eigene Methode der Selbstvervollkommnung namens „*susim jeonggi*“, die an die Stelle der konfuzianischen Lehren „Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Weisheit“ trat. Suun betonte, jeder könne durch diese Methode ein Weiser werden, nicht durch das Lesen der konfuzianischen Klassiker. Die neue Lehre Suuns kann als „*sicheonju*“ zusammengefasst werden. Das „*sicheonju*“ bedeutet wörtlich „Diene dem Herrn des Himmels!“.

Allerdings darf man den „himmlischen Herrn“ Suuns nicht mit dem christlichen Gott verwechseln oder gar mit ihm gleichsetzen. Choe hat den neokonfuzianischen Begriff „Sangje“ (chinesisch Shang-di), den auch das junge Christentum in Korea als Bezeichnung für den christlichen Gott benutzte, gleichfalls übernommen, aber ohne ihn dadurch zu christianisieren. Der neokonfuzianische Begriff „Sangje“ bezeichnet nicht einen personhaften Gott, sondern ein unpersönliches kosmisches Prinzip. Choe hat Shangje in seiner religiösen Erfahrung als einen persönlichen Gott erlebt und insofern die konfuzianische Vorstellung verändert: Sie besteht darin, dass er den konfuzianischen Intellektualismus durch eine einfache Gläubigkeit ersetzte, die darin besteht, den himmlischen Herrn zu erkennen; diese religiöse Haltung könne man durch die äußere und innere Erfahrung des eigenen Lebens erlernen. Dieser Aspekt ist ihm Grunde genommen, theologisch gesehen, der noch wichtigere, denn nun bekommt das unpersönliche kosmische Prinzip auch den Charakter eines persönlichen Gottes.

Diese Tradition der Donghag-Bewegung wurde vom ersten Nachfolger (Haewol) weiter geführt, aber in einigen Punkten geändert. Hervorzuheben sind die Säkularisierung und die Moralisierung von „*sicheonju*“. Die sog. „ungewöhnliche Erfahrung“ wurde während der Führungszeit von Haewol weniger betont als beim Gründer. Haewol behauptete, „*si*“, der Himmel, wohne allen lebenden Wesen, einschließlich des Men-

schen, inne, während der Donghag-Gründer „*si*“ als eine religiöse Erfahrung verstand, den himmlischen Herrn in sich selbst zu erkennen. Nach Haewol stammen alle Dinge aus dem Himmel, deswegen kann man „*si*“ als das Leben-an-sich bezeichnen, das in jedem Menschen immanent vorhanden ist. Daher betonte Haewol, man müsse vor allem „*si*“ gut bewahren. Daraus entspringt die Überzeugung der Donghag-Bewegung, dass alle Menschen gleich seien, da sie alle „*si*“ = das Leben haben. Hierzu kommt der ethische Aspekt: Bei Haewol veränderte sich die Erleuchtung zu der ethischen Forderung, darauf zu vertrauen, dass alle Dinge im Universum den Himmel (= den himmlischen Herrn) enthalten. Die Lehre „*sicheonju*“ von Suun wurde zu einem ethischen Imperativ. Dasselbe Denken Haewols kann als „*sainyeocheon*“ (事人如天; Man soll den Mit-Menschen als Himmelsherrn dienen.) zusammengefasst werden, das sich dann zur „*yangcheonju*“-Idee (養天主; Den Himmelsherrn zu ernähren) entfaltete. Dies bedeutet, wer seinen Mit-Menschen dient, d.h. ihnen Gutes tut, der tut auch dem Himmelsherrn Gutes.

In der Führungszeit von Haewol brach der sog. Donghag-Bauern-Krieg (1894) aus, der die antiausländischen, antikolonialen und die nationalen Tendenzen in der koreanischen Gesellschaft motivierte und zur Einrichtung eines von der Zentralregierung unabhängigen Selbstverwaltungsorgans der Bauern⁴⁶⁹ führte. Aber der Aufstand scheiterte an der spezifischen historischen Konstellation, die der Bauernbewegung aufgrund ihrer ideologischen Beschränktheit alle Möglichkeiten abschnitt, ein Bündnis mit anderen Klassen einzugehen.⁴⁷⁰

In der japanischen Kolonial-Zeit wurde die „*Shicheonju*“-Idee vom zweiten Nachfolger, Son Byeong-hui (1861-1922), noch mehr abstrahiert. Die Hauptidee wurde als „*innaecheon*“ (人乃天; Der Mensch ist dem Himmel gleich) zusammengefasst, nicht als „*sicheonju*“ und als „*yangcheonju*“. Der Name „Donghag“ wurde ersetzt durch den Begriff „*Cheondogyo*“ (天道教, Die Religion des Himmelstao). Son wollte die *Cheondogyo*-Religion offiziell anerkennen lassen, daher versuchte er die Lehren der *Cheondogyo*-Religion aus dem vorhandenen traditionellen Wertesystem (des Neo-Konfuzianismus) zu erklären. Durch die Betonung der „*innaechun*“-Idee wurde die Interpretation des „*si*“ noch neokonfuzianischer: „*si*“ sei nicht nur die Erleuchtung durch die Wahrheit⁴⁷¹, sondern bedeute auch, dass man sein eigenes Herz verehrt, „*si*“ sei die

⁴⁶⁹ Es hieß „*jipgangso*“ (執綱所) und wurde in 53 Regionen der Jeolla-Provinz eingerichtet.

⁴⁷⁰ Sung-soo Kim, „Die Tonghak-Bauernbewegung in Korea: Sozioökonomische Hintergründe und ideologischer Wandlungsprozess“, S 199

⁴⁷¹ Die Wahrheit bedeutet hier, dass der Mensch und der Himmel eins seien.

angeborene menschliche Natur. Man sieht: auch die Donghag-Bewegung ist nicht im „luftleeren Raum“ entstanden, sondern sie ist in ihrer Umwelt, insbesondere in der geistigen Welt des Konfuzianismus, tief verwurzelt.

Durch die vorliegende Arbeit sehen wir die Ähnlichkeiten und die Unterschiede der beiden Religionsbewegungen. Die Ähnlichkeiten lassen sich in folgenden 4 Punkten zusammenfassen: 1) Beide Religionsbewegungen entstanden in ähnlichen historischen Umständen und bekamen die Unterstützung der Bauernklasse. 2) Man darf das Auftreten der Westmächte nicht vergessen, weil dadurch der Nationalismus der beiden Länder zu entstehen begann, in dem auch die beiden neuen Religionen eine Rolle spielten. 3) Sie versuchten revolutionäre Maßnahmen in China und in Korea durchzuführen, s. die Bodenpolitik der Taiping-Bewegung und die Begründung der „*jibgangso*“ (執綱所, ein von der Zentralregierung unabhängiges Selbstverwaltungsorgan) u.s.w. 4) Sie waren auch mehr oder weniger vom Christentum beeinflusst.

Ihre Unterschiede sind folgende: 1) Die vorhandenen Traditionen werden unterschiedlich verstanden und gewertet. Die Taiping-Bewegung lehnte die konfuzianische Tradition ab, indem sie die christliche Lehre als ihre Hauptideologie aufnahm. Dagegen verstanden die Donghag-Anhänger das Christentum als eine Bedrohung der eigenen traditionellen Kultur- und Gesellschaftsordnung, deswegen verhielten sie sich gegen das Christentum ablehnend. 2) Die Aufstände verfolgten unterschiedliche Ziele. Die Taiping-Bewegung hatte die Absicht, eine neue Dynastie des Han-Volkes zu eröffnen, indem sie die mandschurische Regierung stürzte. Die neue Dynastie hielt sich 14 Jahre lang. Daher kann man die Taiping-Bewegung als einen Konflikt zwischen dem Han und dem Man-Volk betrachten. Aber den Donghag-Bauernkrieg kann man als einen Klassenkampf bezeichnen. Durch die Donghag-Organisation wollten die regierungsfeindlichen Gelehrten auf dem Land und die Bauern die Korruption und die Verderbnis der Verwaltung korrigieren und reformieren. Es ist jedoch keine Absicht erkennbar, eine neue Dynastie zu gründen.

Wie oben schon erwähnt, übernahm die Taiping-Bewegung die christliche Lehre als ihren religiös-ideologischen Kern: Dies ist ein bedeutsames Ereignis in der chinesischen Geschichte. Zwar hatte es bereits vorher mehrere heterodoxe religiöse Bewegungen gegeben, und manche Volksaufstände hatten die heterodoxen Religionen wie z. B.

den Taoismus, den Buddhismus, den Manichäismus⁴⁷² u.s.w. benutzt, um ihre messianische Hoffnung auf eine Welt des Friedens zu propagieren. Auch die Taiping-Bewegung ist eine davon.⁴⁷³ Aber die eigentliche historische Bedeutung der Taiping-Bewegung liegt darin, dass sie die traditionelle Gesellschaftsordnung ablehnte. Die Taiping-Bewegung ist der erste Aufstand, der sich der konfuzianischen Tradition öffentlich entgensetzte. In den Visionen des Taiping-Gründers wurde Konfuzius sogar von Gott für seine Irrlehren bestraft.⁴⁷⁴ In der Anfangszeit der Bewegung ließ der Taiping-Gründer die Totentafel von Konfuzius aus einer Privatschule entfernen, weil sie nur ein Idol sei. Nach dem Aufstand in Jintian verkündete die Taiping-Regierung revolutionäre Maßnahmen, die sich gegen die traditionelle Gesellschaftsordnung richteten, z. B. die Bodenpolitik namens „*Tianchao tianmu zhidu*“, das „*sengku*“-System (聖庫, die Heilige Schatzkammer), die Beamtenprüfungen für Frauen⁴⁷⁵, die Auswahl der christlichen Schriften⁴⁷⁶ als Lehrbücher für die Beamtenprüfung anstelle der konfuzianischen Klassiker u.s.w. Aber um diese revolutionären Maßnahmen zu verwirklichen, blieb der Taiping-Bewegung nicht genug Zeit. Die ablehnende Haltung gegenüber der konfuzianischen Tradition wurde jedoch allmählich gemildert, die Autorität des Konfuzius schließlich wieder hergestellt und das patriarchalische Ordnungssystem, die konfuzianische Ethik und die traditionelle monarchische Herrschaft erneut akzeptiert.⁴⁷⁷ Auch das Gottesbild blieb konfuzianisch: Gott wurde (anthropomorph) als Familienvater verstanden. Auch das Menschenbild der Taiping-Religion entstammte z. T. den alten chinesischen Klassikern⁴⁷⁸. Der Taiping-Gründer konnte den Einfluss des Konfuzianismus nicht überwinden. Seine Lehre ist eine Mischung aus Christentum und Konfuzianismus.

Die Donghag-Bewegung lehnte im Gegensatz zur der Taiping-Bewegung das Christentum, besonders den Katholizismus, ab. Die Donghag-Religion ist eine Gegenbewegung gegen das Christentum, Donghag ist „die östliche Lehre“. Nach dem religiösen Erlebnis von 1860 erreichte Suun eine Art „hermeneutischen Wendepunkt“, indem er die konfuzianische Lehre neu interpretierte. Die Donghag-Bewegung von Suun ist al-

⁴⁷² Der Gründer der Ming-Dynastie, Zhu Yuan-zhang (朱元璋; 1328-1398), gehörte zur religiösen Sekte „Weißer Lotos“ (白蓮, *Bailian*), die vom Manichäismus beeinflusst war. Vgl. Jean Chesneaux, „Peasant revolts in China, 1840-1949“, (N.Y., W.W.Norton, 1973), Siehe Vorwort.

⁴⁷³ Jacques Gernet, „Die chinesische Welt“, S 465.

⁴⁷⁴ Fernaz Michael, „Die Taiping Rebellion“, S 42.

⁴⁷⁵ Aber diese Prüfung wurde nur einmal ausgeführt.

⁴⁷⁶ Sie bestand aus der christlichen Bibel und ihren eigenen doktrinären Büchern, z. B. „*Tianming Zhaozhishu*“ (天命詔旨書; Buch der himmlischen Dekrete und der Proklamationen), „*Youxueshi*“ (幼學詩; Ode für Kinder) und „*San-zi-jing*“ (三字經, Die Drei-Metrik-Schrift): Diese Schrift ist im Anhang dieser Arbeit ins Deutsche übersetzt.

⁴⁷⁷ Seong-chang Gim, „Tae-pyeongcheon-gug-gwa yeomgun“, S 141.

⁴⁷⁸ Besonders das Buch von Zhang Zai (1022-1077) namens „*Ximing*“ (西銘)

so eine „reformatorische konfuzianische Bewegung“. Aber die neue Bewegung orientierte sich nicht an dem Neo-Konfuzianismus, sondern an dem traditionellen ursprünglichen Konfuzianismus⁴⁷⁹, denn das Motto „Rückkehr zu Konfuzius und Menzius!“ war seit der Song-Zeit ein ständiges Ziel der Konfuzianer. Trotz seiner religiösen Erfahrung stand Choe noch unter dem Einfluss des konfuzianischen Denkens. Streng genommen bedeutet dies, dass er auch seine religiöse Erfahrung konfuzianisch auslegte und verarbeitete, ja sogar sie in diesem Sinne auslegen und verarbeiten musste, da die geistigen und seelischen Grundgegebenheiten nicht außer Kraft gesetzt werden können.

Es ist noch umstritten, ob man die beiden Religionsbewegungen als Bauernaufstände bezeichnen soll. Tatsächlich bekamen die beiden Religionen bei ihren Kampagnen gegen die Regierungen große Unterstützung durch die Bauernklasse; aber die Bauern nahmen an den Kampagnen nur als Mithelfer teil, nicht als Führer. Die Führer gehörten zur sog. Gelehrten-Klasse, daher kann man nicht sagen, dass die beiden Bewegungen reine Bauernaufstände waren.⁴⁸⁰ In beiden Bewegungen waren die Elemente des Klassenkampfes nicht deutlich ausgeprägt, in der Taiping-Bewegung wurden die Bauern sogar gering geschätzt.⁴⁸¹ Auch der Donghag-Bauernkrieg war nur gegen die Regierung und gegen die ausländischen Mächte gerichtet, kein Klassenkampf.

Aber auf jeden Fall waren die beiden Religionsbewegungen wichtige Erscheinungen in der Geschichte Chinas und Koreas, die den Weg in die moderne Zeit eröffneten. Daher ist es wichtig und notwendig, die historischen Hintergründe (einschließlich der religiösen Umwelt) in Ostasien ausführlich zu untersuchen, wenn man die beiden Religionen verstehen will. Hierzu einen Beitrag zu leisten, war das Ziel der vorliegenden Arbeit.

⁴⁷⁹ Die Lehren von Konfuzius und Menzius.

⁴⁸⁰ Vgl. Jacques Gernet, „Die chinesische Welt“, S 465.

⁴⁸¹ Franz Michael, „Die Taiping Rebellion“, S 46.

Die relevante Literatur

A. Taiping Tianguo⁴⁸²

Die primären Quellen

Taipingtianguo Lishibowuguan 太平天國歷史博物館 (Hrsg.): *Taiping Tianguo Wenshuhuibian* (太平天國文書滙編, Die Sammlungswerke der Taiping-Bewegung), Beijing, Zhonghua shuju, 1980

Taipingtianguo Lishibowuguan 太平天國歷史博物館 (Hrsg.): *Taiping tianguo yinshu*, (太平天國印書, Die sämtlichen Schriften von Taiping Tianguo), Jiangsurenminchubanshe 江蘇人民出版社, 1979

Tian, Yu-qing 田餘慶 (Hrsg.): *Taiping tianguo Shiliao* (Historische Materialien von Taiping tianguo, 太平天國史料), Beijing, Zhonghua Shuju, 1959

Xiao, Yi-shan 蕭一山: *Taiping-tianguo cong-shu* (太平天國叢書, Die gesamten Werken von Taiping Tianguo) Vol I & II, Taibei, Zhonghua-congshu-weiyuanhui, 1957

Yang, Jia-luo 楊家駱 (Hrsg.): *Taiping tianguo wenxian huibian* (太平天國文獻彙編, Sammelwerk der Dokumente von Taiping Tianguo) Vol. 2, Taibei, Dingwenshuju, 1973

Zhongguo shixuehui (中國史學會, Institut für die chinesische Geschichte) (Hrsg.): *Taiping tianguo* (太平天國): Vol. 1-8, Beijing, Shenzhouguoguangshe 神州國光社, 1952

Michael, Franz: *The Taiping Rebellion Vol I-III, Heavenly Kingdom of Great Peace*, Seattle, University of Washington Press, 1966/76

In europäischen Sprachen

Bauer, Wolfgang: *China: Geschichte, Philosophie, Religion, Literatur, Technik*, Berlin, Colloquium-Verl., 1980

Beeching, Jack: *The Chinese Opium Wars*, London, Hutchinson, 1975

Boardman, Eugene Powers: *Christian influence upon the ideology of the Taiping Rebellion 1851-1864*, Univ. of Wisconsin Press, 1952

Bourne, Kenneth (Hrsg.): *British Documents on Foreign Affairs: Vol. 19 Lord Elgin's Missions, Taiping Rebellion and Proposed Naval Force for China 1858-1865*, University Publications of America, 1994

⁴⁸² Siehe Michael Franz, Vol. III. 1617-1771 für eine umfassende Bibliographie über Taiping Tianguo.

- Brine, Lindsay:** The Taiping Rebellion in China, London, John Murray, 1862
- Brook, Timothy** (Hrsg.): Opium Regimes: China, Britain, and Japan, 1839-1952, London, Univ. of California Press, 2000
- Chan, Wing-Tsit** (Hrsg.): Sources of Chinese Tradition: Vol. I & II, N.Y., Columbia Univ. Press, 1960/64
- Chan, Wing-Tsit:** A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton, Princeton Univ. Press, 1973
- Chang, Chung-Li:** The Income of the Chinese Gentry, Seattle, 1962
- Cheng, J. C.:** Chines Sources for the Taiping Rebellion 1850-1864, Hong Kong, Hong Kong Univ. Press, 1963
- Chesneaux, Jean:** Popular Movements and Secret Societies in China 1840-1950, California, Stanford Univ. Press, 1972
- Chesneaux, Jean:** Peasant revolts in China, 1840-1949“, N.Y., W.W.Norton, 1973
- Chew, I.W.H.:** Taiping Epic, S.I. 1987
- Chien, Yu-Wen:** The Taiping Revolutionary Movement, Yale Univ. Press, 1973
- Ching, Julia** (übersetzt von Detlef Köhn): Konfuzianismus und Christentum, Mainz, Matthias-Grünwald-Verl., 1989
- Ching, Julia und Küng, Hans:** Christentum und Chinesischen Religion, München, Piper, 1988
- Cohen, Paul A.:** China and Christianity, Cambridge, Havard Univ. Press, 1963
- Curwen, Charles A.:** Taiping Rebel: the desposition of Li Hsiu-ch'ng, Cambridge Univ. Press, 1977
- Day, Henry M.:** Historical documents on the Taiping Tianguo, Stockholm, 1974
- Ebrey, Patricia Buckley & Watson, James L.** (Hrsg.): Kinship Organization in the Late Imperial China, 1000-1940, Univ. of California Press, 1986
- Eichhorn, Werner:** Die Religionen Chinas, Stuttgart, Kohlhammer, 1973
- Eichhorn, Werner:** Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen, Leiden, Brill, 1976
- Esherick, Joseph W. & Rankin, Mary Backus** (Hrsg.): Chinese Local Elites and Patterns of Dominance, Univ. of California Press, 1987

Fairbank, J. K. (Übersetzt von Walter Theimer): Geschichte des modernen China 1800-1985, Dtv, 1989

Fairbank, J. K.: China: The New History, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1992

Fairbank, J.K. (Hrsg.): The Cambridge History of China Vol. 10: Late Ch'ing, 1800-1911, Part I, Cambridge, Cambridge Univ: Press, 1978

Fairbank, J.K.: East Asia: The Modern Transformation, London, Allen & Unwin, 1960

Fairbank, J.K.: The Great Chinese Revolution 1800-1985, London, A Cornelia & Michael Bessie Book, 1986

Fay, Peter W.: The Opium War 1840-1842, Chapel Hill, The Univ. of North Carolina Press, 1975

Franke, Herbert: Volksaufstände in der Geschichte Chinas, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 2, S 31-40 (1951)

Franke, Wolfgang: Das Jahrhundert der Chinesischen Revolution 1851-1949, München, 1858

Gan, Shaoping: Die Chinesische Philosophie, Darmstadt, Primus Verl., 1997

Gernet, Jacques (übersetzt von Christine Mäder-Viragh): Christus kam bis nach China: Eine erste Begegnung und ihr Scheitern, München, Artemis Verlag, 1984

Gernet, Jacques (übersetzt von Regine Kappeler): Die Chinesische Welt, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988

Granet, Marcel: Das chinesische Denken, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997

Gransow, Bettina: Geschichte der chinesischen Soziologie, Frankfurt a.M., Campus-Verl., 1992

Gray, Jack: Rebellions and Revolutions: China From the 1800s To the 1980s, Oxford, Oxford Univ. Press, 1990

Gregory, John Stradbroke: Great Britain and the Taipings, London, Routledge and Kegan Paul, 1969

Herberer, Thomas & Taubmann, Wolfgang: Chinas ländliche Gesellschaft im Umbruch: Urbanisierung und sozio-ökonomischer Wandel auf dem Lande, Opladen, Westdt. Verl., 1988

Hamberg, Theodore: Visions of Hung-siu-tshuen and Origin of the Kwang-si Insurrection, Hongkong, Printed at the China Mail Office, 1854

Herrmann-Pillath, Carsten: Transformation und Geschichte in China: Versuch einer theoretischen Interpretation, Köln, 1991

Ho, Ping-ti: The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911, Colombia Univ. Press, 1962

Hsiao, Kung-chuan: Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century, Seattle, Univ. of Washington Press, 1960

Hsü, Immanuel C. Y.: The Rise of Modern China, N.Y., Oxford Univ. Press, 1983

Johnson, David G. (Hrsg.): Popular cultur in late imperial China, Berkeley, Univ. of California Press, 1985

Kuhn, Philip A.: Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China, Militarization and Social Structure, 1796-1864, Harvard University Press, 1980

Levenson Joseph R.: Confucian China and its Modern Fate Vol. I: The Problem of Intellectual Continuity, Univ. of California Press, 1968

Lin, Duan: Konfuzianische Ethik und Legitimation der Herrschaft im alten China, Berlin, Duncker & Humbolt, 1977

Lindley, A.F.: Ti-ping Tien-Kwoh: The History of the Ti-ping Revolution Vol. I & II, London, 1866

MacCord, Edward A.: Militia and Local Militarization in the Late Qing and Early Republican China, the Case Hunan, Modern China 14-2, 1988

Malek, Roman: Das Tao des Himmels: Die religiöse Tradition Chinas, Freiburg, Herder, 1996

Merson, John: Strassen nach Xanadu: China und Europa und die Entstehung der modernen Welt, Hamburg, Hoffmann & Campe, 1989

Opitz, Peter J.: Der Weg des Himmels: Zum Geist und zur Gestalt des politischen Denkens im klassischen China, München, Fink, 2000

Opitz, Peter J. (Hrsg.): Chinas große Wandlung, München, C.H. Beck, 1972

Opitz, Peter J. (Hrsg.): Vom Konfuzianismus zum Kommunismus: von der Taiping Rebellion bis zu Mao Tse-tung, München, List, 1969

Osterhammel, Jürgen: China und die Weltgesellschaft, München, C.H.Beck, 1989

Osterhammel, Jürgen: Kolonialismus: Geschichte, Formen Folgen, C.H.Beck, 1997

Peter Ward Fay: The Opium War 1840-1842, Cambridge, 1978

Polachek, J.M.: The Inner Opium War, London, Harvard Univ. Press, 1992

Rawski, Evelyn S.: Research Themes in Ming-Qing Socioeconomic History: The State of the Field, J. A. S. 50-1, 1991. 2

Roetz, Heiner: Die chinesische Ethik der Achsenzeit: eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992

Schmidt-Glintzer, Helwig: Das Neue China: Von den Opiumkriegen bis heute, München, C.H.Beck, 1999

Shih, Vincent: The Taiping Ideology, Seattle, Univ. of Washington Press, 1967

Spence, Jonathan D.: God's Chinese Son, London, Flamingo, 1996

Spence, Jonathan D.: The Search for Modern China: 2nd ed., London, W.W.Norton & Company, 1999

Spence, Jonathan D.: The Search for Modern China: A Documentary Collection, London, W.W.Norton & Company, 1999

Teng, S. Y.: The Taiping Rebellion and the Western Powers, New York, Oxford Univ. Press, 1971

Teng, Ssu-yü und Fairbank, K.: China's Response to the West: A Documentary Survey 1839-1923, London, Harvard Univ. Press, 1982

Thrupp, Sylvia L. (Hrsg.): Millennial dreams in action, essays in comparative study, Mouton, The Hague, 1962

Tu, Wei-Ming: The Unity of Knowing & Acting, in Humanity & Self-Cultivation, Asian Humanities Press, 1979

Unger, Ulrich: Grundbegriffe der alchinesischen Philosophie, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000

Vogel, Hans U.: Lokale Administration und Bodenpolitik der Himmlischen Dynastie des Grossen Friedens, Hamburg, Moag, 1981

Wagner, R.G.: Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion (Chinese Reserch Monograph No.25, Institute of East Asian Studies), Berkeley, Univ. of California, 1982

Wakeman, F.: The Fall of Imperial China, N.Y., Free Press,

Chinesisch

Beijing-Taipingtianguo-lishi-yanjiuhui 北京太平天國歷史研究會 (Hrsg.): *Taiping-tianguoshi-lunwenxuan* (太平天國史論文選, Die ausgewählten Abhandlungen der Geschichte von Taiping-Tianguo) Vol. I & II, Beijing, Xinhua Shidian, 1979

Cui, Zhi-qing 崔之清 & **Hu, Chen-you** 胡臣友: *Hong Xiu-quan Ping-chuan* (洪秀全評傳, Die kritische Biographie von Hong Xiu-quan), Nanjing, Univ. Press of Nanjing, 1994

Luo, Er-gang 羅爾綱: *Taiping Tianguoshi* Vol. I-IV (太平天國史, Die Geschichte der Taiping Tianguo), Beijing; Zhonghua shuju, 1991

Luo, Er-gang 羅爾綱: *Taiping Tianguoshigao* (太平天國史稿, Studien über die Geschichte der Taiping Tianguo), Beijing; Zhonghua shuju, 1955

Shu, Sheng 成笙: *Hong Xiuquan yu Quanshi Liangyan* (洪秀全與勸世良言, Hong Xiuquan und Quanshi Liangyan), in: *Taiping-tianguoshi-lunwenxuan* (太平天國史論文選 下, Die gesamten Abhandlungen über die Geschichte der Taiping Tianguo: Vol. 2), Beijing, 1981

Wang, Qing-cheng 王慶成 (Hrsg.): *Tianfu Tianxiong shengzi* (天父天兄聖旨, Die heiligen Dekrete des himmlischen Vaters und Bruders), Liaoning renmin chubanshe, 1986

Wang, Qing-cheng 王慶成: „*Taipingtianguo shangdide daijiating he xiaojiating*“ (太平天國上帝的大家庭和小家庭, Die große – und kleine Familie des Shan-di's in der Taiping-Bewegung) in „*Lishi he sixiang*“ (歷史和思想, Geschichte und Gedanken), 1984

Wang, Qing-cheng 王慶成: *Taiping Tianguode wenxianhe lishi* (太平天國的文獻和歷史, Die Dokumente und Geschichte der Taiping-Bewegung), Beijing, *Shehuikexue-wenxianchubanshe* 社會科學文獻出版社, 1993

Xia, Chun-Tao 夏春濤: *Taipingtianguo zongjiao* (太平天國宗教, Die Religion der Taiping-tianguo), Nanjing, Nanjinger Univ. Press, 1992

Koreanisch

Cho, Byung-han (Hrsg.): *Taepyung Cheonguggwa Chunggugui Nongminundong* (Taiping-Bewegung und Bauernbewegung in China), Seoul, In-kan-sa, 1981

Choe, Jin-gyu: *Sangjegyoui gusegwane gwanhan yeongu* (Studie über die Soteriologie der Shang-di-Religion), Seoul, Diss, an der Korea Univ. 1992

Dezo, Horikwa (übersetzt von I, Yang-ja): *Junggug Geundaesa* (Geschichte des modernen Chinas), Seoul, Samjiweon, 1994.

Gim, Jun-yup: *Junggug Choegaundaesa* (Geschichte des modernen China), Seoul, Il-jogak, 1979

Gim, Seong-chan: *Taepyeongcheonguggwa yeomgun* (Taiping-Bewegung und Nian-Truppen) in „*Gangjwa junggusa*“ (Lehrbuch der chinesischen Geschichte), Seoul, Jisigsaneobsa, 1998

Gim, Seong-chan: *Taepyeongcheongugui chogi daeminjeongchaeggwa pyeong gyuni-nyeomui seonggyeog* (Studie über den Charakter der Innenpolitik und Gleichheitsidee der Taiping-Bewegung in der Frühzeit), Seoul, Diss. der Souler Nationauniversität, 1999

Gim, Seong-chan: *Taepyeongcheonguk Baesangje Jipdanui Seonggyeoge Daehan Sa-hoesajeok Ihaeui Iljeonmang* (Eine sozialgeschichtliche Untersuchung über den Charakter der Taiping-Gesekkschaft), in „*Dongyangsahagyeongu* Nr. 15“

Jengichi, Miishi (übersetzt von Choe, Jin-gyu): *Junggeukui Cheonnyeon Wanggeug* (Millenarianism in China), Seoul, Koryowon, 1993

Kogima, Shinji (übersetzt von Choe, Jin-gyu): *Hong Sujeon* (Hong Xiuquan, Der Taiping-Gründer), Seoul, Koryowon, 1995.

No, Tae-gu: *Hanguminjogjuuiui jeongchiinyeom: Donghaggwa Taepyeongcheongug hyeogmyeongui bigyo* (Die politische Ideologie des koreanischen Nationalismus: Vergleichende Untersuchung des Donghag mit der Taiping-Rebellion), Seoul, Saebat, 1981

Pyo, Gyoyeol: „*Je 1,2cha jungyeong jeonjaeng*“ (Der erste und zweite sino-britische Krieg), in: *Gangjwa junggusa V* (Lehrbuch der chinesischen Geschichte: Vol. V), Seoul, Jisigsaneobsa, 1989

Japanisch

Ichiko, Chūzō 市古宙三: *Kindai Chugoku no seiji to shakai* 近代中国の政治と社会 (Die Politik und die Gesellschaft in der modernen Zeit Chinas), Tokyo, Tokyo Univ. Press, 1971

Kogima, Shinji 小島晋治: *Taihei Tengkuo Rekishi to Shisō* 太平天国の歴史と思想 (Die Geschichte und die Ideen von Taiping Tianguo), Tokyo, Kenbun shuppan 研文出版, 1978

Nashimoto, Yūhei 梨本祐平: *Taihei Tengku Kakuē* 太平天国革命 (Die Taiping-Tianguo-Revolution), Tokyo, Chuō Kouronsha 中央公論社, 1942

Nashimoto, Yūhei 梨本祐平: *Taihei Tengku Kenkyū* 太平天国 研究 (Studien über Taiping Tianguo), Tokyo, Douseisha 同成社, 1972

Suzuki, Nakamasa 鈴木中正: *Chugokushi Kakuē to Shukyō* 中国史 革命と宗教 (Die Revolutionen und die Religionen in der Geschichte Chinas), Tokyo, Tokyo Univ. Press, 1974

B. Donghag

Die primären Quellen

Hae-wol Sun-saeng Mun-Jip (海月先生文集, 1906) in: *Shin-in-gan* Nr. 470-471, Seoul, 1989

Su-Woon Haeng-Rok (水雲行錄, 1898), *Asea-Yun-gu* Nr. 13, 1964

To-won-ki-seo (道源記書, 1880) in: *Donghag Sa-sang Ja-ryo-jip* Nr.1, Seoul, Asea-mun-hwa-sa, 1979

Choe, Je-u: *Dong-gyeong Dae-jeon* (東經大全, 1883) in: *Donghag Sa-sang Ja-ryo-jip* Nr.1, Seoul, Asea-mun-hwa-sa, 1979

Choe, Je-u: *Yong-dam Yu-sa* (龍潭遺詞, 1883) in: *Donghag Sa-sang Ja-ryo-jip* Nr.1, Seoul, Asea-mun-hwa-sa, 1979

Choe, Si-hyeong: *Ligi daejeon* (理氣大全, 1898) in: *Han-guk-hak-bo* Nr. 21, Seoul, 1980

Choe, Si-hyeong: *Naechik, Naesudomun* (內則.內修道文, 1898) in: *Han-guk-hak-bo* Nr. 12, 1978

Hwang, Hyeon: *Ohagimun* (梧下記聞), Seoul, Yuk-sa-bi-pyung-sa, 1994

Cheondogyo jungangchongbu: *Cheondogyogyongjeon* (Die heiligen Schriften der Cheondo-Religion), Seoul, Chundogyo Jungangchongbu, 1987

Cheondogyo jungangchongbu: *Shinsa Seongsa Bubseol* (Predigten der Meister Hae-wol und Uiam), Seoul, Chundogyo Jungangchongbu, 1987

In europäischen Sprachen

Bae, Souk-Ki: Der Dong-Hag-Bauernaufstand in den Jahren 1894-1895 in Korea, Oldenburg, Univ., Diss., 1993

Deuchler, Martina: The Confucian Transformation of Korea, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1992

Eckard, Andre: Korea, Geschichte und Kultur, Freudenstadt, 1973

Han, Sang-woo: Die Suche nach dem Himmel im Denken Koreas, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1988

Kendall, L. & Dix, G. (Hrsg.): Religion and in Korean Society, Berkeley : Institute of East Asian Studies, University of California, 1987

Kim, Sung-soo: Das Große Buch des Tonghak, F.a.M. IKO-Verlag, 1997

Kim, Sung-soo: Die Tonghak-Bauernbewegung in Korea: Sozioökonomischer Hintergrund und ideologischer Wandlungsprozess, Diss. der Johann-Wolfgang-Goethe-Univ. Frankfurt a. M., 1980

Kim, Yong Choon: The Ch'ondogyo concept of Man, Seoul, Pan Korea Book Co., 1978

Lee, Ki-baik (übersetzt von Edward W. Wagner with Edward J. Shultz): A New History of Korea, Seoul, Il-jo-gag, 1984.

Phillips, E. H. (Hrsg.): Religions in Korea, L.A.: Korean-American & Korean Studies, 1982

Vos, Fritz: Die Religionen Koreas, Stuttgart, Kohlhammer, 1977

Weems, B. B.: Reform, Rebellion and the Heavenly Way, Tucson Univ., 1964

Won-Cha, Ok S.: Der Einfluß der Donghag-Bewegung auf die Ausbildung der Minjung-Theologie in Korea, Diss. der Johann-Wolfgang-Goethe-Univ. Frankfurt a. M. 1986

Koreanisch

An, Byeong-uk: „*Gabo nongmin hyukmyung ui songkuk kua yunku hyunhwang*“ (Die Eigenschaft des Kabo-Bauernkriegs und die gegenwärtige Forschungen), in: *Hanguk-kundae-yonku-ibmun*, Seoul, Yoksabipyungsa, 1993

An, Jin-o: „*Donghag sasangui yeonweon*“ (Die Ursprung der Donghag-Ideen), in: *Hanguk geundae minjung jongkyo sasang* (Die Ideen der Volksreligionen in der koreanischen modernen Zeit), Seoul, Hankminsa, 1983

Bae, Hang-sub: „*1890neondae choban minjungui donghyanggua gobuminran*“ (Die Tendenz des Volks am Angang des 1890 Jhr. und der Gobu-Rebell), in „*1894neon nongmin junjaeng yeongu 4*“ (Studie über den Bauernkrieg 1894 Vol. 4.), Seoul, Yeoksabipeongsa, 1995

Bak, Jong-seok: *Wangjoui jeongchi byeondong* (Politische Veränderung der Choson-Dynastie), Inkansarang, Seoul, 1995

Bak, Maeng-su: „*Donghagnongmin undongui jiyekseong yeongu*“ (Die Studie über die Regionalität des Donghag), in: *Hanguk gundaesae isseoseoui Donghaggua danghakhnongminundong* (Die Donghag-Religion und die Donghag-Bauernbewegung in der modernen koreanischen Zeit), Seongnam, Hangukjeongshinmunhwaweon, 1994

Bak, Maeng-su: „*Donggyeong daejeon daehan bunseogjeog yeongu (2)*“ (Eine analytische Studie über Donggyeongdaejeon, Teil.2), in: Siningan, Nr. 464

Bak, Maeng-su: „*hae-wol Choi Si-Hyung ui chogi hangjuk kua sasang*“ (Beiträge und Gedanken aus der ersten Zeit des Choi Si-Hyungs), in: *Cheonggye-sa-hag* Nr.3, 1986

Bak, Seung-gil: „*Hanmal sinheung jonggyoui hyeoksei jeongshinguw minjung ui ja-giinshik banghyang gua yuhyung*“ (Die revolutionäre Ideen der neuen Volksreligion und Selbstbewußtsein des Volks in der Spätzeit der Joseon-Dynastie) in: „*Hanguk sa-hoesayeonguhoe nonmunjib 7: hangukui jonggyowa sahoe byeondong*“, 1987

Cho, Hae-in: „*Donghag gwa jujahak*“ (Donghag und Neokonfuzianismus) in: *Hangukui sahoejistikgwua jonggyosasang* (Die koreanische soziale Struktur und die religiösen Ideen), Seoul, Munhakgwa Jiseonds, 1990

Cho, Yong-II: *Donghag chowhasasang yeongu* (Studie über die „chohwa-Idee von Donghag), Seoul, Dongseongsa, 1988

Choe, Bong-young: *Choson sidae yukyo munhwa* (Die konfuzianische Kultur in der Joseon-Zeit), Seoul, Sagaejeil, 1997

Choe, Dong-hui: „*Cheondogyo gyori haesuke tarunun munse*“ (Einige Probleme beim Auslegen der Doktrin von Donghag), in: „Chonggyo Yonku“, Nr. 6.

Choe, Dong-hui: „*Suwunui ingankwan*“ (Das Menschenbild Suwuns), in *Hanguksasang* Nr. 1 & 2.

Choe, Hyun Shik: *Gabo Donghag hyeokmyungsa* (Die Geschichte der Donghag-Revolution 1894), Seoul, Shinachulpansa, 1994

Donghaghaghoe (Hrsg.): *Donghaggwa donghaggyeongjeon ui jaeinsig* (Neue Auslegung über die Donghag-Bewegung und die Donghag-Schriften), Seoul, Sinseoweon, 2001

Gim, Han-gu: *Donghagui jonggyo sahoehagjeogin yeongu* (Eine religionssoziologische Erforschung über die Donghag-Bewegung), in: *Shinhak-sasang*, Nr. 67, Seoul, 1989

Gim, Hong-cheol: *Hangugsinjonggyo sasangui yeongu* (Studien über die neuen Religionen Koreas), Seoul, Jibmundang, 1989

Gim, In-geol: „*1894neon nongminjeonjaengui Icha bonggi*“ (Der erste Bauernkrieg 1894), in: *1894neon nongmin junjaeng yeongu Vol. 4* (Studie über den Bauernkrieg 1894 Vol. 4.), Seoul, Yeoksabipeongsa, 1995

Gim, Ji-ha: „*Geabeog gwa Saengmyeong undong*“ (Gaebeog und Saengmyeong-Bewegung), in: *Shiingan* Nr. 487.

Gim, Gijeong: „*19segi hubangi jegugjuuiwa dongasia*“ (Der Imperialismus und die ostasiatischen Länder gegen Ende des 19. Jahrhunderts) in: *Hanguk-yeogsa-yeonguhoe* (Hrsg.) *1894neon nongmin-jeonjaeng yeongu 3* (Studien über den Bauernkrieg 1994 Vol. 3), Seoul, Yeogsa bipyeongsa, 1993

Gim, Gyeong-jae (Hrsg.): *Gwajung cheolhak kwa Gwajeong sinhag* (Prozessphilosophie und Prozesstheologie), Seoul, Jeonmangsa, 1988.

Gim, Gyeong-jae: *Hanguk munhwa sinhag* (Kultur-Theologie in Korea), Seoul, Hankukshinhakyonkuso, 1983

Gim, Gyeong-jae: „*Choe suunui beomjaeshinron*“ (Pan-en-Theisums von Choe Suun), in: *Gwajeong chulhak kwa gwajeong shinhak* (Prozessphilosophie und Prozesstheologie), Seoul, Jeonmangsa, 1988

Gim, Sang-II: *Hanbark munmyunglon* (Studie der Hanbark-Zivilisation), Seoul, Chis-hikkwasanobsa, 1983

Go, Seok-gyu: „*Jipgangsogi nongmingunui hwaldong*“ (Die Tätigkeiten der Bauernarmee in der Zeit von Jipgangsso), in: *1894neon nongmin junjaeng yeongu Vol. 4* (Studie über den Bauernkrieg 1894 Vol. 4.), Seoul, Yeoksabipeongsa, 1995

Han, Woo-gun: *Donghag gwa Nongmin Bongki* (Donghag und der Bauernaufstand), Seoul, Ilchogak, 1989

Hwang, Seon-hui: *Hanguk geundaesasang guw minjokundong: Vol. I* (Die modernen Gedanken und die Nationalbewegung in Korea), Seoul, Haeon, 1996

Hwang, Seon-myeong: *Joseonjo jonggyo sahoesa yeongu* (Eine Studie über die religiösen Ideen in der Choson-Zeit), Seoul, Il-ji-sa, 1985

Hwang, Seon-myeong: „*Huchungqebukggw heoksesasang*“ (Huchungaebuk und Heokse-Idee) in: *Hanguk geundae minjung jonggyo sasang* (Die Ideen der Volksreligionen in der modernen Zeit in Korea), Seoul, Hakminsa

I, Bu-young: „*Choe suunui shinbi cheheom*“ (Das mystische Erlebnis von Choe Su-Woon), in: *Hanguk sasang*, Nr. 11.

I, Don-hwa: „*Aeui Gaebang*“ (Öffnen der Liebe), in: „*Chundogyo Weolbo*“ Nr. 197, 1919

I, Don-hwa: *Chundogyochanggeinsa* (天道教創建史, Begründungsgeschichte der Cheondo-Religion), Seoul, Gyeongin Munhwasa, 1982

I, Hyeok-bae: „*Chundogyo Shingwune gwanhan yeongu*“ (Eine Studie über das Gottesbild der Chundo-Religion), in: „*Chonggyohak yeongu*“ Nr.7.

I, Neung-hwa: *Joseon musoggo* (Studie über den Schamanismus in der Choson-Zeit), Seoul, Min-sog-won, 1985

Jung, Chang-ryeol: „*Gobu minranui yeongu sang*“ (Die Studie über den Gobu-Bauernaufstand Nr.1), in: „*Hanguksayeongu*“ Nr. 48 u. 49

Jeong, Jin-sang: „*je Icha Donghagnongminjunjaeng*“ (Der erste Donghag-Bauernkrieg), in: *Han-gug-sa* Nr. 39 (Die Geschichte Koreas), Gwachun, Guksapunchanuiweonhoe, 1999

Lee, Kil-Yong: *Donghageso malhaneon inganqwa Guweon* (Die Anthropologie und die Soteriologie von Donghag) in: *Guwon iran Mueossinga* (Was ist Erlösung?), Seoul, Chang, 1993

Lew, Young Ick: *Donghag nongminbonggiwa gabogyongjang* (Der Donghak-Bauern-Aufstand und die Gabo-Reform, 1894-1896), Seoul, Iljogag, 1998

No, Gil-myeong: *Hangug sinheung jonggyo yeongu* (Eine Studie über die koreanischen neuen Religionen), Seoul, Gyeongseowon, 1996

Oh, Ji-Young: *Donghagsa* (Die Geschichte der Donghag-Bewegung)

Oh, Mun-hwan: *Sarami hanulida* (Der Mensch ist der Himmel), Seoul, Sol, 1996

Pyo, Yeong-sam: „*Haewol Shinsa wua Geumdeunggol*“ (Der Meister „Haewol“ und Geumdeunggol), in: *Shiningan* Nr. 483.

Pyo, Yeong-sam: „*Suun Daeshinsau Saengae*“, in: „*Hangugsasang*“ Nr.20, 1985

Pyo, Yeong-sam: „*Donghag kyeongchun haewi(sang)*“ (Eine Erklärung der heiligen Donghag-Schriften, Teil. 1), in: *Shiningan*, Nr. 407

Pyo, Yeong-sam: „*Donghagui changdo gwajeong*“ (Vom Entstehungsprozess von Donghag), in: *Donghag, Chondogyo*, Seoul, Shinsa, 1987

Sin, Bok-ryong: *Donghag sasang kua kabonominhyukmyung* (Donghag-Denken und Kabo-Bauernrevolution), Seoul, Pyungminsa, 1985

Sin, Yong-ha: *Donghaggwa gabo nongminjeonjaeng yeongu* (Studien über die Donghag-Bewegung und den 1894er Bauernkrieg), Seoul, Iljogag, 1983

Sin, Young-u: „*Donghagnongmingunui Jaegi*“ (Wiederaufstieg der Donghag-Bauernarmee), in: *Han-gug-sa* Nr. 39 (Die Geschichte Koreas), Gwachun, Guksapunchanuiweonhoe, 1999

Wang, Hyeon-jong: „*1894nyun nongminbonggi outuge burl kusinga?*“ (Wie wird der Bauernaufstand 1894 bezeichnet?), in: *Yoksa-Bipyung* Nr. 10, Seoul, 1990

Woo, Yun: „*Donghag sasang ui chungchi sahoejuk songkuk*“ (Die politische und soziale Eigenschaft der Donghag-Denken), in: *1984nyun Nongmin Chonjaeng Yongu Vol. III*, Seoul, Yoksabipyungsa, 1993

Yu, Byung-deok: *Hangug minjung jonggyo sasangsalon* (Studien über die Volksreligionen Koreas), Seoul, Siinsa, 1985

Yun, I-heum: „*Donghag wundongui gaebeogsasang*“ (Über die „gaebeog“-Idee von Donghag), in: *Hangugmunhwa* Nr. 8, Institut für die koreanische Kultur an der Souler Nationaluniversität, 1987.

Yun, Seok-san: *Yongdamyusa yeongu* (Studien über Yongdamyusa), Seoul, Minjogmunhwasa, 1987

C. Allgemeine Literatur

In europäischen Sprachen

Almond, Philip C.: *Mystical Experience & Religious Doctrine*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1982

Barth, Hans-Martin: *Dogmatik*, Gütersloh, Chr. Kaiser, 2001

Bettray, P. Johannes S.V.D.: *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1955

Chaffee, John W.: *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations*, Cambridge. Cambridge Univ. Press, 1985

Chan, Wing-Tsit: *A Source of Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1973

Chang, Chung-li: *The Chinese Gentry: Studies on their role in nineteenth-century Chinese Society*, Seattle, Univ. of Washington Press, 1974

Ching, Julia: *The Mirror Symbol Revisited: Confucian & Taoist Mysticism*, in: *Mysticism & Religious Traditions*, Oxford, Oxford University Press, 1983

Clarke, Peter (Hrsg.): *The study of religion, traditional and new religions*, London, Routledge, 1991

Cobb, John B. Jr.: *God & the World*, Philadelphia, Westminster Press, 1976

Elman, Benjamin A.: *From Philosophy To Philology: Social and Intellectual Aspects of Change in Late Imperial China*. Cambridge: Harvard Council of East Asian Studies, 1990.

Figl, Johann: *Die Mitte der Religionen: Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1993

Gimello, R. M.: *Mysticism in Its Contexts*, in: *Mysticism & Religious Traditions*, Oxford, Oxford University Press, 1983

Naundorf, Gert (Hrsg.): *Religion und Philosophie in Ostasien*, Bamberg, Königshausen und Neumann, 1985

Haack, Friedrich-Wilhelm: *Europas neue Religion: Sekten, Gurus, Satanskult*, Zürich, Orell Fuessli, 1991

Ho, Ping-ti: The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911“, Columbia Univ. Press, 1962

Hobsbawm, E.J.: Industry and Empire: An Economic History of Britain since 1750, London, Wedenfeld & Nicolson, 1968

I, Hwang (übersetzt von Michal C. Kalton): To Beome a Sage, N.Y., Columbia Univ. Press, 1988

Katz, S.T. (Hrsg.): Mysticism & Philosophical Analysis, N.Y., Oxford University Press, 1978

Katz, S. T.: Mysticism & Religious Traditions, Oxford, Oxford University Press, 1983

Kenji, Shimada (übersetzt von Monika Übelhör): Die Neo-Konfuzianische Philosophie, Berlin, Verlag von Dietrich Reime, 1987

Kennedy, Paul: The Rise & Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000, London, Hyman, 1988

Lienemann-Perrin: Die politische Verantwortung der Kirchen in Südkorea und Südafrika: Studien zur ökumenischen politischen Ethik, München, Chr. Kaiser Verlag, 1992

Nakamura, Hajime (übersetzt von Philip P. Wiener): Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan, Honolulu, East-West Center Press, 1964

Ricci, Matteo S. J. (übersetzt von Douglas Lancashire und Peter Hu Kuo-chen): The True Meaning of The Lord of Heaven, Institut Ricci Taipei-Paris-Honkong, 1985

Rust, Alois: Die organismische Kosmologie von Alfred N. Whitehead, Bamberg, Athenäum Verlag, 1987

Schwartz, Benjamin I.: The World of Thought in ancient China, Cambridge, Press of Harvard Univ., 1985

Stumpfeldt, Hans (Hrsg.): Vergangenheit für die Zukunft; Beiträge zur Lehre des koreanischen Philosophen Li T'oegye (1501-1570), Seoul, T'oegyehak Study Institut, 1991

Sudbrack, Josef: Mystik im Dialog: Christliche Tradition, ostasiatische Tradition, vergessene Traditionen, Würzburg, Echter, 1992

Whitehead, A. N. (übersetzt von Hans Günter Holl): Prozess und Realität, Frankfurt a.M., Schrkamp, 1984

Wm. Theodore de Bary und Ja-hyun Kim Haboush (Hrsg.): The Rise of Neo-Confucianism in Korea, N.Y., Columbia Univ. Press, 1985

Koreanisch

Choe, Bong-yeong: *Joseon sidae yugyo munhwa* (Die konfuzianische Kultur in der Joseon-Zeit), Seoul, Sagyejeol, 1997

Choe, Dong-hui: *Seohage daehan hangug silhagui baneung* (Die Reaktion der koranischen Silhak-Bewegung gegen den Katholizismus), Seoul, Golyeodae minjogmunhwayeonguso, 1988

Geum, Jang-tae & Yu, Dong-sik: *Han-gug Jong-gyo Sa-sang-sa* (Geschichte der koreanischen religiösen Ideen) Vol. II, Seoul, Yeonse Univ. Press, 19

Geum, Jang-tae: „*Cheonjugyoui jeonlaewa seogusasangui suyong*“ (Die Einführung des Katholizismus und die Aufnahme der abendländischen Ideen), in: *Han-gug-cheol-hag-yeon-gu Vol. 2* (Studien der koreanischen Philosophie: Vol. II), Seoul, Dongmyeongsa, 1978

Gim, Chung-yeol: *Junggug-cheol-hag-sa* Vol. 1. (Die Geschichte der chinesischen Philosophie, Vol.1), Seoul, Yemunseowon, 1994

Gubo, Noritada (übersetzt von Jo Seongeul): *Junggug-jonggyo-sa* (Die Geschichte chinesischer Religionen), Seoul, Hanul, 1996

Hankukchulhakhoe (Hrsg.): *Han-guk chul-hak yun-ku* Vol. II (Studien über die koreanische Philosophie), Seoul, Dongmunsa, 1987

I, Seong-bae: *Yu-gyo-wa Geu-li-seu-do-gyo* (Konfuzianismus und Christentum), Waegwan, Benedict Press, 1979

I, Taejin: *Joseon yugyo sahoesalon* (Studien über die Geschichte der konfuzianischen Gesellschaft in der Joseon-Zeit), Seoul, Jisigsaneobsa, 1998

Jiang, Weiqiao 蔣維喬 (übersetzt von Go, Jae-uk): *Junggug geundae cheolhagsa* (中國近代哲學史; Die philosophische Geschichte in der moderne Zeit Chinas), Seoul, Seogwangsa, 1989

Lao, Sai-guang 勞思光 (übersetzt von Jeong, In-jae): *Junggug-cheol-hag-sa* (中國哲學史, Die Geschichte der chinesischen Philosophie), Vol. I-IV, Seoul, Tamgu-dang, 1987/92

Li, Shi-yue 李時岳 (übersetzt von I, Eun-ja): *Geundae junggugui bangidoggyoundong* (Die antichristliche Bewegung in der modernen Zeit Chinas), Seoul, Golyeowon, 1992

No, Gil-myeong: *Gatolliggwa joseon hugi sahoemyeondong* (Der Katholizismus und die soziale Wandlung in der späten Joseon-Zeit), Seoul, Golyeodae minjog-munhwayeonguso, 1988

Pantoja, Didace De (übersetzt von Pak, Yuri): *Qiji* (七極, Die sieben Siege), Seoul, Ilchokak, 1998

Ricci, Matteo S. J. (übersetzt von Song, Yeong-bae): *Tianzhu shiyi* (天主實義, Die wahre Bedeutung vom himmlischen Herrn), Seoul, Seoul Nationaluniversität Press, 1999

Song, Yeong-bae: „*Siweol taeyangruk gua yinyang ohhaengseole daehan saeroun haesuk*“ (Die neue Interpretation der Theorien von Yin-Yang und der fünf Elemente), in: *Gwuhag gwa cheolhag* (Die Wissenschaft und die Philosophie) Nr. 1, Seoul, Tongnamu, 1990

Yun, Seong-beom: *Gidoggyowa hangugsasang* (Christentum und die koreanischen Gedanken), Seoul, Daehangidoggyoseohoe, 1964

Yu, Dong-sik: *Han-gug-min-sog jonggyo-sa-sang gae-seol* (Einführung in die volksgläubigen und religiösen Ideen Koreas), in: *Han-gug-min-sog jonggyo-sa-sang* (Die volksgläubige und religiöse Ideen Koreas), Seoul, Samseong Chulpansa, 1981

Yu, Dong-sik: *Han-gug-mu-gyo-ui yeog-sa-wa gu-jo* (Die Geschichte und die Struktur des koreanischen Shamanismus), Seoul, Yeonse Univ. Press, 1975

Yun, Naehyeon: *Sangju-sa* (Die Geschichte der Shang- und Zhou-Dynastie), Seoul, Mineumsa, 1984

Yun, Naehyeon (Hrsg.): „*Junggugui cheonha sasang*“ (Die „Tianxia“-Idee Chinas), Seoul, Mineumsa, 1988

Chinesisch

Chen Jun-min 陳俊民 (Hrsg.), „*Zhuzi wenji*“ (朱子文集, Collected literary writings of Zhuzi), Taipei 臺北, Defuwenjiaojijinhui 德富文教基金會, 2000

Hu, Sheng 胡繩: „*Apianzhanzheng dao wusiyundong*“ (阿片戰爭到五四運動, Vom Opiumkrieg bis zur vierten Mai-Bewegung 1919): Vol. I-II, Beijing, Renminchubanshe 人民出版社, 1981

Li, Jing-de 黎靖德 (Hrsg.): *Zhuzi Yulei: Vol. I-IV* (朱子語類; Die Sammelwerk von Zhu Xi: Vol. I-IV), Hunan, Yuelushushe 岳麓書社, 1997

Yu, Tong 宇同: *Zhongguo zhexue wentishi* (Die Geschichte der chinesischen philosophischen Themen; 中國哲學問題史), Huiwentang Verlag 彙文堂出版社, 1937

Anhang 1: Übertragung von San-zi-jing

San-zi-jing (三字經, Die Drei-Metrik-Schrift)⁴⁸³

„皇上帝 造天地 造山海 萬物備 六日間 盡造成 人宰物 得光榮 七日拜 報天恩 普天下 把心虔“

: Der größte Gott schuf den Himmel und die Erde, und Berge und Meere. Er schuf auch alle Dinge. Es dauerte nur 6 Tage, es zu vollenden. Der Mensch beherrscht alle Dinge, indem er die Glorie Gottes besitzt. Man feiert Gottesdienst an jedem siebenten Tag, dadurch dankt man für die Gnade des Himmels(vaters). Alles unter dem Himmel muss eine Verehrung (für den Gott) im Herzen bewahren.

„說當初 講番國 敬上帝 以色列 十二子 徒麥西 帝眷顧 子孫齊 後狂⁴⁸⁴出 鬼人心 忌興旺 苦害侵 命養女 莫養男 煩役苦 實難堪“

: In der früheren Zeit wurde einer ausländischen Nation befohlen: „Verehere Gott!“ Diese Nation hieß Israel. Die zwölf Stämme (Israels) übersiedelten nach Ägypten. In Ägypten sorgte Gott (für sie), und ihre Nachkommen wurden immer größer. Dann trat ein König auf, in dessen Herzen der Teufel eingedrungen war. Er war eifersüchtig darauf, dass die Nachkommen Israels immer größer wurden. Und er fügte Schmerzen und Leid zu. Er befahl, dass die Töchter ernährt werden, aber er verbot, dass die Söhne lebten. Die Knechtschaft war sehr streng, und sehr schwierig zu ertragen.

„皇上帝 乘憫他 命摩西 還本家 命亞倫 迎摩西 同啓秦 神蹟施 狂硬心 不肯釋 上帝怒 降蝻虱 降蝗螂 及蟾蜍 匍進宮 逼入爐 不准放 海化血 飲苦水 麥西困

⁴⁸³ Diese Schrift wurde 1852 veröffentlicht. Und der Titel dieses Buchs imitierte ein berühmtes chinesisches Schulbuch, das in der Song-Zeit (960-1279) geschrieben worden war, um Kinder lesen und schreiben lernen zu lassen. Dieses Buch hatte auch denselben Zweck wie früher. Aber es enthält neue religiöse Lehren, die aus dem Christentum stammten. Quelle aus dem Buch „Taiping Tianguo“ Vol 1. hrsg. von Zhongguo shixuehui (中國史學會, Institut für die chinesische Geschichte), (Beijing, Shenzhouguanguangshe 神州國光社, 1952), S 223-228. Siehe die englische Übersetzung in Franz Michael, „The Taiping Rebellion Vol. II“, (Seattle, Univ. of Washington Press, 1971), S 151-161.

⁴⁸⁴ Dieses chinesische Zeichen „kuang“ (狂) bedeutet wörtlich „wahnsinnig, verrückt, toll“. Aber es wurde hier als König benutzt. Das Wort „wang“ (王) wurde nur für die Könige der Taiping gebraucht.

降瘡疥 及瘟口 降重雹 最難當 終不放 殺長子 麥西狂 無法使 乃釋放 出麥西
 皇上帝 甚扶持 日乘雲 夜火柱 皇上帝 親救苦“

: Der größte Gott sah sie mit Mitleid, und befahl Moses, zu seiner Familie zurückzukehren. Auch befahl er Aaron, Moses zu treffen. Die beiden redeten den König an, und taten Wunder. Der König verhärtete sich und ließ sie nicht gehen. Sofort geriet Gott in Wut und sandte weiter die schädlichen Insekten. Er sandte auch die Gottesanbeterinnen, mit den Fröschen, die in ihre Paläste und ihre Backöfen krochen. Trotzdem erlaubte der König nicht, sie freizugeben. Die Flüsse wurden in Blut verwandelt. Und die Leute tranken bitteres Wasser in ganz Ägypten. Und Gott sandte Furunkel und Krätze mit Seuche und Pest. Er sandte auch schweren Hagel, der sehr schmerzlich war. Trotzdem lehnte der König ab, sie freizugeben. Schließlich brachte Gott ihre ersten Söhne um, dann blieb dem König Ägyptens nichts anderes übrig, als sie aus Ägypten freizulassen. Der große Gott unterstützte und pflegte sie. Mit der Wolkensäule bei Tag und mit der Feuersäule bei Nacht rettete sie der große Gott.

„狂硬心 帶丙追 上帝怒 發天威 到紅海 水汪洋 以色列 實驚慌 追兵到 上帝欄
 親打戰 民無煩 令紅海 水兩開 立如牆 可往來 以色列 邁步行 如履旱 得全生
 追兵過 車脫輻 水復合 盡淹覆 皇上帝 大權能 以色列 盡保全“

: Aber der König verhärtete sich noch mal, und er führte seine Armeen, um sie zu verfolgen. Aber Gott war verärgert und zeigte seine himmlische Majestät. Sie kamen am Roten Meer an, dessen Wasser gewaltig sich ausbreitete. Die Israeliten fürchteten sich. Die verfolgende Armee erreichte sie fast, aber Gott blieb bei ihnen. Er selbst kämpfte für sie und sie hatten keine Mühe. Er machte, dass das rote Meer sich teilte, daher stand das Wasser wie eine Mauer, da konnten die Israeliten zwischen den Wassern gehen, sie marschierten mit einem ununterbrochenen Schritt, wie auf dem trockenen Boden. Dadurch wurden sie gerettet. Auch die verfolgende Armee versuchte, (über den geteilten See) zu gehen, aber die Räder rutschten aus den Achsen. Das Wasser kam wieder, und alle ertranken. Der große Gott zeigte seine große Macht, dadurch wurden die Israeliten geschützt.

„行至野 食無糧 皇上帝 諭莫慌 降甜露 人一升 甜如蜜 飽其民 民多欲 想食肉
 鶉鴿降 千萬斛“

: Als sie zur Wüste kamen, hatten sie nichts zu essen. Aber der große Gott machte, dass sie keine Angst hatten. Er sandte den süßen Tau, für jeden Menschen ein Pint. Das war süß wie der Honig, und damit waren die Leute zufrieden. Als die Leute noch mehr begehrten und Fleisch essen wollten, wurden Wachteln und Tauben gesandt, auch Millionen Scheffeln.

„西奈山 顯神蹟 命摩西 造碑石 皇上帝 設天條 列十款 罪不饒 親繕寫 付摩西
天上法 無更移 傳至後 暫不尊 中魔計 陷沉淪 皇上帝 憫世人 遣太子 降凡塵
曰耶蘇 救世主 代贖罪 眞受苦 十字架 釘其身 流寶血 救凡人 死三日 復番生
四十日 論天情 臨昇天 命門徒 傳福音 宣詔書 信得救 得上天 不信者 定罪先“

: Auf dem Berge Sinai geschah ein Wunder. Moses wurde befohlen, eine Tafel aus Stein zu machen. Der große Gott gab sein himmlisches Gebot, insgesamt 10 Gebote. Der Verstoß gegen diese Gebote durfte nicht vergeben werden. Er gravierte selbst es ein und gab es Moses. Die Gebote des Himmels können nicht geändert werden. Das wurde auf die späteren Generationen überliefert. Eine zeitlang wurden die Gebote nicht befolgt, weil der Teufel sie (die Israeliten) verführte. Daher fiel man ins Elend. Aber der große Gott hatte Mitleid mit den Menschen, daher sandte er seinen ersten Sohn in die irdische Welt. Sein Name war Jesus, der Erlöser. Er rettete Menschen von der Sünde, indem er unsere Schmerzen trug. Ans Kreuz nagelten sie seinen Körper. Er vergoss sein unschätzbare wertvolles Blut, um alle Menschen zu retten. Am dritten Tag nach seinem Tod erstand er von den Toten auf. Und vierzig Tage lang redete er von den himmlischen Sachen (od. dem Reich Gottes). Als er in den Himmel fuhr, befahl er seinen Schülern, sein Evangelium zu verkündigen und die Schriften (der Offenbarung Gottes) zu proklamieren. Wer es glaubt, der wird gerettet und in den Himmel aufgehoben. Aber wer es nicht glaubt, der wird verurteilt werden.

„普天下 一上帝 大主宰 無有二 中国初 帝眷顧 同番国 共條路 盤古下 至三代
敬上帝 書冊載 商有湯 周有文 敬上帝 最慇勤 湯盤銘 日日新 帝命湯 狂其身
文翼翼 昭事帝 人歸心 三有二 至秦政 惑神仙 中魔計 二千年 漢武宣 皆效尤
狂悖甚 秦政徒 武臨老 雖悔悟 少壯時 既錯路 漢明愚 迎佛法 立寺觀 大遭劫
至宋徽 猶猖狂 改上帝 稱玉皇 皇上帝 乃上主 普天下 大天父 號尊崇 傳久載
徽何人 敢亂改 宣宋徽 被金擄 同其子 漠北朽“

: In der ganzen Welt gibt es nur einzigen Gott, der große Herr und Herrscher, ohne einen zweiten (Gott). Die Chinesen in der frühen Zeit verehrten den Gott. Zusammen mit den fremden Staaten gingen auch die Chinesen auf denselben Weg. Von der Zeit von Pangu bis der Zeit der 3 Könige verehrten sie den Gott, wie es in den Geschichtsaufzeichnungen geschrieben ist. Sowohl Tang in der Shang-Dynastie als auch Wen in der Zhou-Dynastie verehrten den Gott mit ganzem Herzen. Auf dem Becken von Tang wurde eingraviert: „Erneuere dich täglich“. Und Gott machte Tang zum König. Wen war sehr respektvoll, und deutlich diente er Gott. Daher kamen die Leute zu ihm von ganzem Herzen, und er hielt zwei Drittel des Reiches. In der Qin-Zeit war Zheng in das göttliche Wesen selbst vernarrt. Und alle wurden vom Teufel in Versuchung geführt. Sogar zweitausend Jahre lang! In der Han-Zeit folgten Wu und Xuan diesem Beispiel, sie waren in der Nachahmung von Zheng in der Qin-Zeit extrem verrückt und verdorben. Als Wu alt wurde, bereute er seine Torheit. Und er klagte darüber, dass er einen falschen Weg betreten hatte, als er jung war. Ming in der Han-Zeit war blöd. Er begrüßte den Buddhismus. Er errichtete die buddhistischen Tempel und die Mönchsklöster, dadurch wurde die große Verletzung des Landes verursacht. Dann war Hui in der Song-Zeit noch verrückter (als die Vorherigen). Denn er änderte den Namen des Gottes auf „Yu Huang“ („Perle“-Kaiser) ⁴⁸⁵. Der große Gott ist der höchste Herr, steht über der ganzen Welt und ist der große Vater im Himmel. Sein Name ist am ehrenvollsten und bleibt ewig bis in die fernen Generationen. Wer war dieser Hui, der es (nämlich den Namen des Gottes) zu ändern wagte? Daher war es angebracht, dass Hui von Song von der Jin-Dynastie gefangengenommen wurde. Und zusammen mit seinem Sohn kam er in der Nordwüste um.

„自宋徽 到于今 七百年 陷溺深 講上帝 人不識 閻羅妖 作怪極 皇上帝 海底量 魔害人 不成樣 上帝怒 遣其子 命下凡 先讀史 丁酉歲 接上天 天情事 指明先 皇上帝 親教導 授詩章 賦真道 帝賜印 並賜劍 交權能 威難犯 命同兄 是耶蘇 逐妖魔 神使扶 紅眼睛 卽閻羅 最作怪 此蛇魔“

: Von Hui in der Song-Zeit bis zum heutigen Tage sind siebenhundert Jahre vergangen. Die Menschen waren noch tiefer in Fehler gesunken. Was von Gott geredet wurde, hatte man nicht verstanden. Der Teufel führte in extreme Versuchung. Dagegen zeigte der große Gott seine Großzügigkeit, die tief ist wie das Meer. Aber der Teufel schädigte die Menschen in einer unverschämten Weise. Daher ärgerte sich der Gott, und sandte seinen

⁴⁸⁵ Der Name des höchsten Gottes im Taoismus.

Sohn⁴⁸⁶ in die Welt. Dies wird bereits in den (chinesischen) Geschichtsbüchern berichtet. Im Jahre 1837 wurde er im Himmel empfangen. Die himmlischen Sachen wurden vor allem ihm deutlich erklärt. Der große Gott persönlich instruierte ihn, und gab ihm Oden und Dokumente, die die Auslegung über die wahre Lehre enthielten. Gott verlieh ihm ein Siegel und ein Schwert, die mit unwiderstehlicher Autorität und Majestät verbunden waren. Er befahl ihm, zusammen mit dem älteren Bruder namens „Jesus“, die teuflischen Dämonen zu vertreiben in Zusammenarbeit mit den Engeln. Die „Roten Augen“ (oder Teufel), der König in der Hölle, zeigte viel Bössartigkeit. Er war die teuflische Schlange.

„皇上帝 手段高 教其子 制服妖 戰服他 不放寬 紅眼睛 心膽寒 戰勝妖 復還天
皇上帝 托大權 天母慈 最恩愛 嬌貴極 不可賽 天嫂賢 最思量 時勸兄 且悠揚“

: Aber der große Gott, mit seinen geschickten Händen, instruierte seinen Sohn, den Teufel zu besiegen, anzugreifen und zu erobern ohne Toleranz. Die Roten Augen (der Teufel), sein Herz und seine Galle wurden kalt. Nach dem Sieg über den Teufel kam er zum Himmel zurück. Er verlieh ihm große Autorität. Die himmlische Mutter war so liebevoll. Sie war sehr freundlich und äußerst schön und nobel. (Sie war) über allen Vergleich. Die Ehefrau des himmlischen Bruders war so tugendhaft und sehr rücksichtsvoll. Ständig ermutigte sie den älteren Bruder (ihren Ehemann, Jesus), bedächtig vorzugehen.

„皇上帝 愛世人 仍命子 降凡塵 送下凡 囑莫慌 有我在 作主張 戊申歲 子煩愁
皇上帝 乃出頭 率耶蘇 同下凡 教其子 勝肩擔 帝立子 存永遠 散邪謨 威權顯
審判世 分善惡 地獄苦 天堂樂 天做事 天擔當 普天下 盡來王“

: Der große Gott liebte die Menschheit, daher befahl er seinem Sohn, in die tödliche Welt hinunterzugehen. Als der Gott ihn sandte, gebot er ihm, keine Angst zu haben. „Ich bin bei dir, alles zu überwachen.“ Im Jahre 1848 war der Sohn unruhig und leidvoll. Damals trat der Gott auf.⁴⁸⁷ Durch Trance brachte er Jesus mit. Sie⁴⁸⁸ gingen zusammen in die Welt hinunter. Und sein Sohn wurde instruiert, die Belastung zu überwinden. Gott richtete seinen Sohn auf, um für immer zu erdulden und die korrupten Haltungen zu vertreiben, indem er seine Majestät und Autorität bezeugte. Auch um die Welt zu beurteilen, und um die Bösen von den Gerechten zu unterscheiden. Die ersten

⁴⁸⁶ Hier bezeichnet Hong Xiuquan.

⁴⁸⁷ Es ist eine Beschreibung der Trance Gottes und Jesu von Yang und Xiao.

⁴⁸⁸ Gott und Jesus.

leiden in der Hölle und die letzten genießen die Freuden im Himmel. Der Himmel betreibt alles und unterstützt das Ganze. Alle unter dem Himmel kommen zum Monarch⁴⁸⁹ und erkennen ihn an.

„小孩子 拜上帝 守天條 莫放肆 要鍊正 莫歪心 皇上帝 時鑒臨 要鍊好 莫鍊歪
自作孽 禍之階 慎厥終 惟其始 差毫釐 失千里 謹其小 慎其微 皇上帝 不可欺
小孩子 醒精神 天上法 不饒情 善隣祥 惡降殃 順天存 逆天亡“

: Die kleinen Kinder! Ihr sollt den Gott verehren, und dem himmlischen Gebote folgen. Außerdem sind sie nicht ungeordnet. Ihr sollt Euch selbst kultivieren (od. verfeinern). Seid nicht korrupt im Herzen! Der große Gott beobachtet Euch ständig. Ihr müsst Euch selbst kultivieren (od. verfeinern). Seid nicht korrupt! An die Untugend freiwillig sich zu gewöhnen, ist der erste Schritt zum Elend. Um ein gutes Ende zu haben, müsst Ihr einen guten Anfang machen. Ein kleinster Fehler, wie von der Breite eines Haares, kann zum größten Fehler, wie mehrere tausend Quadratkilometer, werden. Passt auf die Kleinigkeiten auf! Beobachtet den Augenblick! Der große Gott soll nie betrogen werden. Die kleinen Kinder! Erweckt Euren Geist! Im himmlischen Gesetz sind keine sentimentalene Behandlungen einkalkuliert. Das gute Benehmen verursacht das Glück, das schlechte das Elend. Wer dem Himmel folgt, wird gerettet, aber wer dem Himmel nicht folgt, wird untergehen.

„皇上帝 乃神爺 萬物件 依靠他 皇上帝 乃 人⁴⁹⁰ 父 虔服事 獲祝嘏 順肉親 享遐齡 能報本 福本應“

: Der große Gott ist der spirituelle Vater. Alle Dinge hängen von ihm ab. Der große Gott ist der Vater unserer Seele. Wer ihm im ganzen Herzen dient, wird die Segnung bekommen. Gehorcht euren leiblichen Eltern! Dann werdet Ihr eine Langlebigkeit genießen. Wer die Elternliebe vergilt, der wird sicherlich das Glück erreichen.

„勿奸淫 勿污穢 勿說謊 勿殺害 勿偷竊 勿貪婪 皇上帝 法甚嚴 遵天誠 享天福
謝天恩 食天祿 天福善 禍淫人 小孩子 正其身 正是人 邪是鬼 小孩子 求不愧
帝愛正 最惡邪 小孩子 慎莫差 皇上帝 眼恢恢 欲享福 鍊正來“

⁴⁸⁹ Hong Xiuquan selbst als Himmelskönig.

⁴⁹⁰ Die Taiping-Anhänger benutzten das neue Schriftzeichen „人“ anstelle des Wortes „hun“ (魂, Seele), weil sie glaubten, dass es keine Dämonen (鬼) im Himmel gibt. Daher wurde das Zeichen „gui“ (鬼, Dämonen oder Geist) durch „ren“ (人, Mensch) ersetzt. Vgl. Chun-Tao Xia 夏春涛, „Taipingtianguo zongjiao“ (太平天國宗教, Die Religion der Taiping Tianguo), S 67.

Ihr sollt nicht ehebrechen! Ihr sollt nicht unrein sein! Ihr sollt nicht lügen. Ihr sollt nicht töten! Ihr sollt nicht schädigen! Ihr sollt nicht stehlen! Ihr sollt nicht begehren! Der große Gott, seine Gebote sind am strengsten. Wer den himmlischen Geboten folgt, wird das himmlische Glück genießen. Wer die himmlische Gnade vergilt, wird die himmlische Belohnung bekommen. Der Himmel segnet die Gerechten und verflucht die Schlechten. Die kleinen Kinder! Korrigiert Eure Persönlichkeiten! Korrigiert die anderen! Die korrupten Sachen zu machen, gehört zu den Dämonen. Die kleinen Kinder! Ihr sollt versuchen, Schande zu vermeiden! Der Gott liebt die Aufrichtigkeit. Und er hasst die Untugend. Die kleinen Kinder! Vorsicht, um Fehler zu vermeiden! Der große Gott sieht alles. Wenn Ihr das Glück genießen wollt, dann sollt Ihr Euch kultivieren!

Anhang 2: Übertragung von „Donggyeong Daejeon“⁴⁹¹

Sämtliche Schriften von Donghag

東經大全

1. Podeogmun (布德文) / Über die Verkündigung der Lehre

1.1. 盖自上古以來 春秋迭代, 四時盛衰 不遷不易 是亦 天主造化之迹 昭然于天下也

- Seit uralter Zeit wechseln sich Frühling und Herbst ab, die vier Jahreszeiten blühen auf und vergehen. Das ist das Unwandelbare und Unveränderliche. Daran sind die Spuren der Schöpfungskraft des Himmelsherrn in der Welt offensichtlich.

1.2. 愚夫愚民 未知雨露之澤 知其無爲而化矣

- Die einfachen Menschen erfassen nicht, woher die Wohltaten von Regen und Tau kommen. Vielmehr verstehen sie nur, dass alles naturgemäß geschehen ist.

1.3. 自五帝之後 聖人以生 日月星辰 天地度數 成出文券 而以定天道之常然 一動一靜 一盛一敗 付之於天命 是敬天命 而順天理者也 故人成君子 學成道德 道則天道 德則天德 明其道而修其德故 乃成君子 至於至聖 豈不欽歎哉

- Nach den „fünf Kaisern“⁴⁹² wurde der Weise⁴⁹³ geboren und ermaß die Periode der Sonne, des Mondes, der Sterne, des Himmels und der Erde. Danach verfasste er ein Buch darüber, wodurch die Stetigkeit des Himmelswegs bestimmt wurde. Jede Bewegung, jedes Stillstehen, jeder Erfolg und Misserfolg ist gebunden an den Himmelsbefehl. Alles respektiert den Himmelsbefehl und folgt den Himmelsprinzipien. Dadurch

⁴⁹¹ Eigentlich habe ich diese Texte selbst übersetzt, danach habe ich die andere Übertragung von Dr. Sung-soo Kim gefunden. Mit der Übersetzung Kim's bekam ich eine große Hilfe, die unklaren Teile der Texte zu verstehen. Aber seine Übersetzung enthält einige Fehler, natürlich wurden sie in dieser vorliegenden Übersetzung schon korrigiert. Vgl. Sung-Soo Kim, „Das Große Buch des Tonghak“, (F.a.M. IKO-Verlag, 1997). Der Titel „Dong-gyeong Dae-jeon“ bedeutet wörtlich „Sämtliche Schriften von Donghag“.

⁴⁹² Gemeint sind die alten legendären chinesischen Kaiser (c.a 2952-2205 v.Chr): Fu Hsi, Shen Nung, Huang Ti, Yao und Shun.

⁴⁹³ Er bezeichnet hier „Konfuzius“ als den Urvorfahr des Konfuzianismus.

kann der Mensch zum Weisen werden und den Weg und die Wirkungskraft durch das Lernen vollenden. Der Weg ist der Himmelsweg und die Wirkungskraft ist die des Himmels. Wenn man den Himmelsweg klar erkennt und in sich die Wirkungskraft kultiviert, dann wird man zum Weisen, sogar zum höchsten Heiligen. Wie sollte man es nicht bewundern!

1.4. 又此挽近以來 一世之人 各自爲心 不順天理 不顧天命 心常悚然 莫知所向矣

- In letzter Zeit handeln alle Menschen auf der Welt aus ihren eigenen Interessen und nicht nach dem Himmelsprinzip noch beachten sie den Himmelsbefehl. Deswegen ist mein Herz ständig von Furcht erfüllt. Ich weiß auch nicht, was ich dagegen tun sollte.

1.5. 至於庚申 傳聞西洋之人 以爲天主之意 不取富貴 攻取天下 立其堂 行其道 故吾亦有其然豈其然之疑

- Im Jahre 1860 hörte ich, Europäer würden dem Willen des Himmelsherrn folgen, weder Reichtümer noch Ehren begehren. Aber sie hätten China angegriffen, ihre Kirche errichtet und ihre Lehren verkündigt (od. verwirklicht). Aber ich habe Zweifel, ob dies geschehen ist.

1.6. 不意四月 心寒身戰 疾不得執症 言不得難狀之際 有何仙語 忽入耳中 驚起探問則 曰勿懼勿恐 世人謂我上帝 汝不知上帝耶 問其所然 曰余亦無功 故生汝世間 教人此法 勿疑勿疑 曰然則 西道以教人乎 曰不然 吾有靈符 其名仙藥 其形太極 又形弓弓 受我此符 濟人疾病 受我呪文 教人爲我則 汝亦長生 布德天下矣

- Unvermutet war mein Herz im April des Jahres 1860 sehr beunruhigt, und mein Körper zitterte, trotzdem erkannte ich keinen Grund, welche Krankheit das war. In diesem unbeschreiblichen Zustand kamen mir plötzlich unklare Worte eines göttlichen Wesens ins Ohr hinein. Erschrocken sah ich auf und forschte nach, woher diese Worte kamen. Da sprach eine Stimme zu mir. „Fürchte dich nicht, erschrick nicht! Die Menschen nennen mich Shangje. Kennst du nicht Shangje?“ Auf die Frage nach dem Grund antwortete er. „Ich habe auch keinen Erfolg in diese Welt vollbracht, daher will ich dich in die Welt entsenden, um die Menschen im Gesetz zu unterweisen. Zweifle nicht daran! Zweifle nicht daran! Ich fragte weiter. „Wenn es so ist, soll ich die Menschen dann nach

der westlichen Lehre (Christentum) unterweisen?“ Er antwortete, „Keinesfalls! Ich habe ein wundertätiges spirituelles Zeichen, dessen Name „*Sonyak*“ (unsterbliches Arzneimittel) ist, dessen Form dem Taeguk und dem Doppel-Gung⁴⁹⁴ ähnelt. Ich gebe es dir. Heile damit die Krankheiten der Menschen! Du empfängst meine Gebetsformel. Erziehe damit die Menschen, mir zu folgen. Dann wirst auch du lange leben und in der Welt die Tugend verbreiten.

1.7. 吾亦感其言 受其符 書以吞服則 潤身差病 方乃知仙藥矣 到此用病則 或有差不差故 莫知其端 察其所然則 誠之又誠 至爲天主者 每每有中 不順道德者 一一無驗 此非受人之誠敬耶

- Diese Worte rührten mich, ich empfing das Zeichen, schrieb es auf ein Stück Papier und schluckte es. Gleich danach glänzte mein Körper, und meine Krankheit war geheilt. Infolgedessen erkannte ich, dass es das unsterbliche Arzneimittel war. Danach wurde das Arzneimittel bei anderen Kranken angewendet, aber das Ergebnis war verschieden. Manche wurden geheilt, andere nicht. Trotzdem wusste ich keinen Grund dafür. Daher suchte ich nach der Ursache und fand endlich heraus, dass bei demjenigen, der äußerst ehrlich dem Himmelsherrn folgte, das Arzneimittel wirkte. Aber bei demjenigen, der nicht dem (Himmels-) Weg und der (Himmels-) Tugend folgte, zeigte sich keine Wirkung. Weist dies nicht darauf hin, dass die Wirkung des Arzneimittels von der Ehrlichkeit und der Ehrerbietung des Empfängers abhängt?

1.8 是故 我國惡疾滿世 民無四時之安 是亦 傷害之數也 西洋戰勝攻取 無事不成而 天下盡滅 亦不無辱亡之歎 輔國安民 計將安出

- In diesem Zusammenhang ist erklärbar, dass unser Land voll von üblen Krankheiten und das Volk das ganze Jahr beunruhigt ist. Das Schicksal unseres Landes ist, verwundet zu werden und Schaden zu erleiden. Im Kriege siegen die Abendländer und erobern immer. Bei ihnen gibt es nichts Unerreichbares. Wird daher China von ihnen niedergeschlagen, wird man das Schwinden der Lippen beklagen? Wie kann ein Weg gefunden werden, die Nation zu beschützen und das Volk in Frieden leben zu lassen? Hierüber bin ich besorgt.

⁴⁹⁴ Siehe Anmerkung 375.

1.9. 惜哉 於今世人 未知時運 聞我斯言則 入則心非 出則巷議 不順道德 甚可畏也 賢者聞之 其或不然而 吾將慨歎 世則無奈 忘畧記出 諭以示之 敬受此書 欽哉訓辭

- Es ist beklagenswert. Die heutigen Menschen wissen nichts von den Zeitumständen. Daher kommt es. Nachdem sie meine Worte gehört haben, denken sie zu Hause nicht mehr daran. Wenn sie aus dem Haus hinausgehen, diskutieren sie nur darüber, aber sie folgen nicht dem Weg und der Tugend. Das ist wirklich furchtbar! Hören die Weisen diese, stimmen nicht alle mir zu. Dies bedauere ich zutiefst. Auf der Welt ist es leider so. Daher schreibe ich dies in kurzer Form nieder, um sie zurecht zu weisen. Nehmt diese Schrift in großer Ehre entgegen und achtet die Belehrung hoch!

2. Nonhagmun (論學文) / Über die Lehren von Donghag

2.1. 夫天道者 如無形而有迹 地理者 如廣大而有方者也 故天有九星 以應九州 地有八方 以應八卦而 有盈虛迭代之數 無動靜變易之理 陰陽相均 雖百千萬物 化出於其中 獨惟人 最靈者也

- Im Allgemeinen gesagt: Was man den himmlischen Weg nennt, das scheint gestaltlos zu sein, trotzdem gibt es doch Spuren (vom himmlischen Weg). Was man die Erde nennt, scheint breit und groß zu sein, hat aber doch Richtungen. Daher gibt es nun neun Sterne⁴⁹⁵ am Himmel, dementsprechend gibt es auch neun Bezirke⁴⁹⁶ auf der Erde. Die Erde hat acht Richtungen⁴⁹⁷, die den acht Hexagrammen entsprechen. Die acht Hexagramme stellen eine Aufeinanderfolge von Fülle und Leere dar, enthalten aber keine Prinzipien von Bewegung und Stillstand, Veränderung und Abwechslung. Yin und Yang fügen sich harmonisch zusammen. Daraus entfalten sich hundert, tausend, zehntausend Dinge. Unter ihnen ist der Mensch das höchste geistige Wesen.

⁴⁹⁵ Für dieses Wort „neun Sterne“ gibt es verschiedene Erklärungen. Normalerweise heißt das die neun Sterne am Himmel. Überdies bedeutet dieses Wort auch die vier Richtungen(Ost, West, Süd, Nord) und fünf Sterne. Und das Wort „neun“ bezeichnet Sonne, Mond, Sterne, Gestirne, vier Jahreszeiten und Jahre. Die Zahl ist auch insgesamt „neun“. Aber hier bezeichnet dies den ganzen Himmel.

⁴⁹⁶ Das Wort „neun Bezirke“ bedeutet, dass das uralte chinesische Reich in neun Bezirke eingeteilt war. Aber hier bezeichnet es die ganze Welt. In der ostasiatischen Tradition bedeutet die Ziffer „neun“ die Grenze aller Dinge, weil man in Ostasien seit langer Zeit das Dezimalsystem benutzte. Daher bedeutet die Zahl „neun“ das Größte.

⁴⁹⁷ Hier bedeutet es alle Richtungen.

2.2. 故定三才理 出五行之數 五行者何也 天爲五行之綱 地爲五行之質 人爲五行之氣 天地人三才之數 於斯可見矣

- Daraus folgt das Prinzip von den „Drei-Potenzen“ (Himmel, Erde und Mensch). Daraus folgt auch die Regel der Fünf Elemente⁴⁹⁸. Was sind denn die Fünf Elemente? Der Himmel ist der Urgrund der Fünf Elemente. Die Erde ist der Urstoff der Fünf Elemente. Der Mensch ist die Urenergie der Fünf Elemente. Hieraus wird die Regel der „Drei Potenzen“, Himmel, Erde und Mensch, ersichtlich.

2.3. 四時盛衰 風露霜雪 不失其時 不變其序 如露蒼生 莫知其端 或云天主之恩 或云化工之迹 然而以恩言之 惟爲不見之事 以工言之 亦爲難狀之言 何者 於古及今 其中未必者也

- Das Auf und Ab der vier Jahreszeiten, Wind, Tau, Reif und Schnee, verpassen nicht ihre Zeit und ändern ihre Reihenfolge nicht. Einfache Leute, die ähnlich dem Tau am Gras⁴⁹⁹ sind, kennen die Gründe nicht. Sie sagen, dies beruhe auf der Gnade des Himmelsherrn oder es seien Spuren der Entfaltung und Schaffung der Natur. Durch das Reden über die Gnade des Himmelsherrn ist diese nichts Einsichtiges. Durch das Reden über die Spuren der natürlichen Schaffung ist diese nur etwas schwer Vorstellbares. Was ist der Grund? Denn die Wahrheit ist von uralten Zeiten her bis heute noch nicht erklärbar.

2.4. 夫庚申之年 建巳之月 天下紛亂 民心淆薄 莫知所向之地 又有怪違之設 崩騰于世間 西洋之人 道成立德 及其造化 無事不成 攻鬪干戈 無人在前 中國燒滅 豈可無曆亡之患耶 都緣無他 斯人道稱西道 學稱天主 教則聖教 此非知天時而 受天命耶

- Im April 1860 war das ganze Land in Unruhe und das Volk verwirrt. Es wusste nicht, woran es sich orientieren sollte. In dieser Zeit liefen dazu schlimme und widersprüchliche Gerüchte um und führten zu Aufregung. „Die Abendländer haben das Tao vollendet

⁴⁹⁸ Nach Zehn Jiu-jin 陣久金 bedeutet „Wuxing“ (五行) eigentlich keine substantiellen Elemente, sondern vielmehr einen Wandlungsprozess (besonders die Wandlung der Jahreszeiten). Daher darf man es nicht leichtsinngerweise als die fünf substantiellen Elemente (Metall, Holz, Wasser, Feuer und Erde) mißverstehen. Später veränderte sich diese wesentliche Bedeutung zu den sog. fünf substantiellen Elementen. Vgl. Song Young-Bae, „*Siweol taeyangruk gua yinyang ohhaengseole daehan saeroun haesuk*“ (Die neue Interpretation der Theorien von Yin-Yang und der fünf Elemente), in „*Gwuhak gua Chulhak*“ Vol.1 (Die Wissenschaft und die Philosophie), (Seoul, Tongnamu, 1990), S 163-173.

⁴⁹⁹ Das bezeichnet den unbedeutenden Menschen, wie ein Tau am Gras am Morgen, weil ein Tau am Gras sofort spurlos verschwindet.

und die Lebenskraft geschaffen. Mittels deren schöpferischen Wirkung können sie alles erreichen. Wenn sie mit dem Speer und dem Schild angreifen, kann sich keiner widersetzen. Wenn China von ihnen erobert würde, wäre dies dann für uns nicht ein Übel, so wie die Zähne kalt werden, wenn die Lippen verfallen?“ Der Grund ist folgender: Die Abendländer nennen ihr Tao das westliche Tao, ihr Wissen Himmelsherrn und ihre Lehre heilige Lehre. Deutet es nicht an, dass sie die Himmelszeit erkannt und das Mandat des Himmels erhalten haben?“

2.5. 舉此一一不已故 吾亦悚然 只有恨生晚之際 身多戰寒 外有接靈之氣 內有降話之教 視之不見 聽之不聞 心尚怪訝 修心正氣而問曰 何爲若然也

- Es gibt viele ähnliche Äußerungen (über die Abendländer), so dass man alles einzeln nicht aufzählen kann. Darüber war auch ich sehr beunruhigt und bedauerte nur meine unzeitgemäße Geburt. Zu diesem Zeitpunkt wurde mein Körper sehr kalt und zitterte heftig. Äußerlich war ich in Berührung mit der Energie (Qi) des unbekanntes Geistes gekommen. Innerlich war mir eine Belehrung zugeflüstert worden. Damals wollte ich es schauen, konnte es aber nicht. Auch wollte ich zuhören, aber ich konnte nicht. Da ich mich immer ungewöhnlicher fühlte und in Zweifel geriet, hielt ich mein Herz wach und mein Qi ausgerichtet. Und ich fragte, „Was bedeutet dieses außerordentliche Ereignis?“

2.6. 曰吾心即汝心也 人何知之 知天地而無知鬼神 鬼神者吾也 及汝無窮無窮之道 修而煉之 制其文教人 正其法布德則 令汝長生 昭然于天下矣

- Antwort: „Mein Herz ist gleich deinem Herz. Wie kann man darüber etwas erkennen? Man weiß nur von Himmel und Erde, aber nichts von *gwi-sin* (dem geistliche Wesen). Das *gwi-sin* bin ich. Jetzt gebe ich dir das unerschöpfliche, inhaltvolle Tao. Wenn du mit diesem Tao dich kultivierst und das Tao verfeinerst, darüber eine Schrift verfasst und die Menschen damit lehrst, und wenn du das Gesetz der Belehrung berichtigst und die Tugend (des Himmelsherrn) verbreitest, dann werde ich dir nicht nur ein langes Leben geben, sondern dich auch in der Welt glanzvoll dastehen lassen“

2.7. 吾亦幾至一歲 修而度之則 亦不無自然之理故 一以作呪文 一以作降靈之法 一以作不忘之詞 次第道法 猶爲二十一字而已

- Fast ein Jahr habe ich mich kultiviert und darüber erforscht, dann ging alles gemäß dem Prinzip der Natur. Daraufhin verfasste ich eine Gebetsformel, eine Anrufung für

das Herabkommen des Geistes und ein Lied des Nicht-Vergessens. Das Kultivierungsverfahren über das Tao besteht aus nur 21 Wörtern.

2.8. 轉至辛酉 四方賢士 進我而問曰 今天靈 降臨先生 何爲其然也 曰受其無往不復之理 曰然則何道以名之 曰天道也 曰與洋道 無異者乎 曰洋學 如斯而有異如呪而無實 然而運則一也 道則同也 理則非也

- Im nächsten Jahr besuchten mich viele einsichtige Gelehrte (Konfuzianer) aus dem ganzen Land und fragten mich: „Es soll der himmlische Geist auf Sie herabgekommen sein. Wieso ist Ihnen das geschehen?“

Antwort: „Mir ist das Prinzip „Kein Weggehen ohne Wiederkehr“ übermittelt worden.“

Frage: „Wenn das so ist, nach welchem Tao wird es benannt?“

Antwort: „Es ist das Cheon-Do (das himmlische Tao)“

Frage: „Welcher Unterschied besteht zum West-Tao?“

Antwort: „Die westliche Lehre (der Katholizismus) sieht unserer ähnlich, trotzdem gibt es aber Unterschiede zwischen ihnen. Die westliche Lehre hat eigene Gebetsformeln, aber sie ist inhaltslos. Das Schicksal der beiden ist eins, auch das Tao der beiden ist identisch. Aber die Prinzipien sind unterschiedlich.“

2.9. 曰何爲其然也 曰吾道 無爲⁵⁰⁰而化矣 守其心正其氣 率其性受其教 化出於自然之中也 西人言無次第 書無皁白而 頓無爲天主之端 只祝自爲身之謀 身無氣化之神 學無天主之教 有形無迹 如思無呪 道近虛無 學非天主 豈可謂無異者乎

- Frage: „Worin liegt der Unterschied?“

Antwort: „Unser Tao ist das Tao zur „Entfaltung-Nichts-Tun“⁵⁰¹. Wenn jeder sein Herz schützt und jeder sein Qi ausrichtet, so folgt jeder der vom Himmel verliehenen Natur und nimmt die Unterweisung. Dann entfaltet sich jeder von selbst. Aber es gibt keine Ordnung in den Worten der Europäer. In ihren Büchern gibt es keinen Unterschied zwischen dem Richtigen und dem Unrichtigen. Sie haben überhaupt keine Haltung, was sie für den Himmelsherrn tun. Sie beten nur für ihr persönliches Interesse. Sie haben auch in ihren Körpern keine Entfaltung der geistlichen Lebenskraft. Ihre Lehre enthält keine Anweisung des Himmelsherrn. Daher haben Europäer Form (für ihren Glauben oder ihre Religion), aber keinen Inhalt. Sie scheinen Gedanken zu haben, haben aber keine

⁵⁰⁰ *Wu wie* (無爲) bedeutet wörtlich „Nichts tun“. Gemeint ist: nicht handelnd eingreifen. Dieselbe Idee kam eigentlich aus dem Taoismus. In Laozi 3 steht: „爲無爲則無不治“ (Tut man das Nichts-tun, dann bleibt nichts ungeordnet).

⁵⁰¹ Siehe Anmerkungs Nr. 423.

richtige Gebetsformel. Ihr Tao ist daher nahe der Leere und dem Nichts. Die Lehre kam nicht vom Himmelsherrn. Wie könnte demnach davon gesprochen werden, dass es überhaupt keinen Unterschied zwischen ihnen gibt?“

2.10. 曰同道言之則 名其西學也 曰不然 吾亦生於東 受於東 道雖天道 學則東學 況地分東西 西何謂東 東何謂西 孔子生於魯風於鄒 鄒魯之風 傳遺於斯世 吾道受於斯布於斯 豈可謂以西名之者乎

- Frage: „Wenn das Tao der beiden gleich ist, kann man dann Ihre Lehre als europäische Lehre bezeichnen?“

Antwort: „Keinesfalls! Ich bin auch im Osten geboren wie ihr und empfang im Osten das Tao. Obwohl das Tao auch (wie in der westlichen Lehre) das Himmelstao genannt wurde, unsere Lehre aber ist östliche Lehre. Die Erde ist in Ost und West getrennt. Warum sollte man dann den Westen mit dem Osten und den Osten mit dem Westen gleichsetzen? Konfuzius wurde im Staat Lu geboren und lehrte im Staat Zou. Von Konfuzius wird die gute sittliche Tradition von Lu und Zou heutzutage noch an uns überliefert. Unser Tao ist in unserem Land empfangen worden und wird auch in unserem Land verbreitet werden. Wie könnte man es als westliche Lehre bezeichnen?“

2.11. 曰呪文之意何也 曰至爲天主之字故 以呪言之 今文有古文有

- Frage: „Was bedeutet die Gebetsformel?“

Antwort: „Diese Gebetsformel bedeutet die Worte, den Himmelsherrn herzlich zu ehren, daher bezeichnet man sie als Gebetsformel. Man kann sie nicht nur in den heutigen Büchern, sondern auch in den alten finden.“

2.12. 曰降靈之文 何爲其然也 曰至者 極焉之爲至 氣者虛靈蒼蒼 無事不涉 無事不命 然而如形而難狀 如聞而難見 是亦渾元之一氣也 今至者 於斯入道 知其氣接者也 願爲者 請祝之意也 大降者 氣化之願也

- Frage: „Wie lauten die Gebetsformeln für das Herabkommen des Geistes?“

Antwort: „**Ji** (erreichen) bedeutet: den höchsten Grad erreichen.

Gi (Urenergie, Qi) bedeutet: es ist unbefangener Geist und lebendig immergrün. Es gibt nichts, in das Qi nicht eingreift und das Qi nicht beeinflusst. Es scheint eine Gestalt zu haben, ist aber nur schwer zum Ausdruck zu bringen. Es ist zu hören, ist aber nicht zu sehen. Es ist eben die vollständige und ursprüngliche Urenergie (Lebenskraft).

Geum Ji (nun erreicht) bedeutet: jemand hat das Tao erlangt und weiß, dass er mit dem Qi in Verbindung gekommen ist.

Weon Wi (erwünschen) bedeutet: Bitten und Beten.

Dae Gang (großartiges Herabkommen) bedeutet: Wunsch zur Qi-Entfaltung.

2.13. 侍者內有神靈 外有氣化 一世之人 各知不移者也 主者稱其尊而與父母 同事者也 造化者無爲而化也 定者合其德定其心也 永世者 人之平生也 不忘者 存想之意也 萬事者數之多也 知者知其道而受其知也 故明明其德 念念不忘則 至化至氣 至於至聖

- **Si** (dienen) bedeutet: Innen besitzt man den göttlichen Geist; nach außen verhält man sich gemäß der Qi-Entfaltung. Dadurch erkennt es jeder in der Welt, und vergisst es niemals mehr.

Ju (Herr) bedeutet: respektvoll verehren; es ist dasselbe, was man gegenüber seinen Eltern tut.

Jo-Hwa (schöpferische Entfaltung) bedeutet: Entfalten-Ohne-Tun.

Jeong (festlegen) bedeutet: man vereinigt sich mit dem Deog (der Tugend) und das eigene Herz hält fest.

Yeong Se (lange Zeit) bedeutet: für die ganze Lebenszeit des Menschen.

Bul Mang (Nicht-Vergessen) bedeutet: in Gedanken für immer bewahren.

Man Sa (zehntausend Dinge) bedeutet: die Unzählbarkeit

Ji (erkennen) bedeutet: das Tao erkennen, und so seine Weisheit erhalten.

Wenn man das Deog (die Tugend) deutlich und klar enträtselt, und immer daran denkt und es nicht vergisst, dann wird man die höchstgradige Entfaltung des wirkungsvollsten Qi erreichen und sogar zum höchsten Weisen.“

2.14. 曰天心即人心則 何有善惡也 曰命其人 貴賤之殊 定其人 苦樂之理 然而君子之德 氣有正而心有定 故與天地合其德 小人之德 氣不正而心有移故 與天地違其命 此非盛衰之理耶

- Frage: „Wenn das Herz des Himmels und das Herz des Menschen gleich sind, wie kann es da Gut und Böse geben?“

Antwort: „Dem Menschen ist der Unterschied zwischen dem Vornehmen und dem Niedrigen schicksalhaft gegeben. Jedem Menschen sind Leid und Freud vorherbestimmt.

Weil der große Mensch das Qi ausrichtet und sein Herz festhält. Daher vereinigt sich seine Tugend mit der Tugend des Himmels und der Erde. Aber weil der gemeine Mensch das Qi nicht ausrichtet und sein Herz schwankt, daher widersetzt sich seine Tugend dem Befehl des Himmels und der Erde. Entspricht dieser Unterschied nicht dem Prinzip von Aufblühen und Verfall?“

2.15. 曰一世之人 何不敬天主也 曰臨死號天 人之常情而命乃在天 天生萬民 古之聖人之所謂而 尚今彌留 然而似然非然之間 未知詳然之故也

- Frage: „Warum ehren nicht alle Menschen in dieser Welt den Himmelsherrn?“

Antwort: „Dass der Mensch in der Todesstunde nach dem Himmel ruft, entspricht der normalen menschlichen Natur. Das Schicksal des Menschen hängt vom Himmel ab. Der Himmel gebe allen Menschen das Leben, das sind Aussagen des Weisen im Altertum, die heute noch für gültig gehalten werden. Es ist aber nicht im Detail geklärt, ob sie richtig oder unrichtig sind. Darin liegt die Ursache, warum nicht alle Menschen den Himmelsherrn ehren.“

2.16. 曰毀道者何也 曰猶或可也 曰何以可也 曰吾道 今不聞古不聞之事 今不比古不比之法也 修者如虛而有實 聞者如實而有虛也

- Frage: „Aus welchen Gründen schmähen die Menschen das Tao?“

Antwort: „Gelegentlich ist es möglich.“

Frage: „Warum ist es möglich?“

Antwort: „Mein Tao ist etwas, wovon man heute und früher nichts gehört hat. Es ist das Gesetz, das man früher und heute mit nichts vergleichen konnte und kann. Wer sich kultiviert, der scheint leer zu sein, aber in Wirklichkeit ist er voll. Wer nur etwas davon hört, scheint voll zu sein, aber er ist in Wirklichkeit leer.“

2.17. 曰反道而歸者何也 曰斯人者 不足舉論也 曰胡不舉論也 曰敬而遠之 曰前何心而後何心也 曰草上之風也 曰然則何以降靈也 曰不擇善惡也 曰無害無德耶 曰堯舜之世 民皆爲堯舜 斯世之運 與世同歸 有害有德 在於天主 不在於我也 一一究心則 害及其身 未詳知之 然而斯人享福 不可使聞於他人 非君之所問也 非我之所關也

- Frage: „Warum gibt es Menschen, die sich dem Tao widersetzen und ihm den Rücken kehren?“

Antwort: „Es ist nicht wichtig, diese Menschen zu erwähnen.“

Frage: „Warum sind sie nicht zu erwähnen?“

Antwort: „Es reicht aus, diesen Menschen gegenüber höflich zu sein, aber man sollte sich von ihnen fernhalten.“

Frage: „Warum sind (die Entscheidungen) dieser Menschen früher so und später anders?“

Antwort: „Ihre Herzen gleichen Gräsern im Wind.“

Frage: „Wenn es so ist, wie ist für Menschen dann das Herabkommen des himmlischen Geistes möglich?“

Antwort: „Der Herrscher wählt nicht zwischen Gut und Böse aus.“

Frage: „Gibt es danach weder Schaden noch Gnade?“

Antwort: „In der Zeit von Yao und Shun⁵⁰² war das ganze Volk wie Yao und Shun. Das Schicksal der heutigen Welt ist, wie sie es verdient. Ob es in der Welt Schaden oder Gnade gibt, ist nur vom Himmelsherrn abhängig, nicht von mir. Darüber habe ich schon im Detail geforscht, aber mir ist noch unklar, ob dem Körper geschadet wird. Ob Menschen glücklich sind, kann man nicht von anderen erfahren. Ihr sollt auch nicht danach fragen und mich interessiert es auch nicht.“

2.18. 嗚呼噫噫 諸君之問道 何若是明明也 雖我拙文 未及於精義正宗 然而橋其人 修其身 養其才 正其心 豈可有岐貳之端乎 凡天地無窮之數 道之無極之理 皆載此書 惟我諸君 敬受此書 以助聖德 於我比之則 悅若甘受和白受采 吾今樂道 不勝欽歎故 論而言之 諭而示之 明而察之 不失玄機

- Sehr bewundernswert! Sehr klar und treffend sind eure Fragen nach dem Tao. In meinen groben Beschreibungen könnten die wesentliche Bedeutung und die richtigen Grundzüge ungenügend zum Ausdruck gekommen sein. Aber wie kann es einen anderen Weg geben, wie sich die Menschen berichtigen, wie sich die Menschen kultivieren, wie die Menschen ihre Fähigkeiten bereichern und wie die Menschen ihr Herz ausruhen können? Das ewige Schicksal des Himmels und der Erde und die grundlegendsten Prinzipien des Tao sind alle in dieser Schrift enthalten. Meine Schüler! Empfangt in großer Ehre diese Schrift! Erweitert die Wirkungskraft des Himmelsherrn. In meinem Fall kann man es damit vergleichen: Die Süße harmoniert mit anderen Dingen gut und die weiße Farbe nimmt das Bunte so gut auf. Jetzt befinde ich mich im Genuß des Tao, so dass ich Fröhlichkeit und Bewunderung nicht bewältigen kann. Daher erörtere ich die

⁵⁰² Die legendären Könige in der antiken chinesischen Geschichte.

Lehre und verkünde es euch. Gewinnt Klarheit über meine Verkündigung und erforscht diese! Verpaßt die geheime Gelegenheit nicht!

3. Sudeogmun (修德文) / Über die Kultivierung der Tugend

3.1. 元亨利貞 天道之常 惟一執中 人事之察 故生而知之 夫子之聖質 學而知之 先儒之相傳 雖有困而得之 淺見薄識 皆由於吾師之盛德 不失於先王之古禮

- Yüan⁵⁰³ (geboren), Hsiang⁵⁰⁴ (aufgewachsen), Li⁵⁰⁵ (gefördert), Chen⁵⁰⁶ (ausgereift); diese Worte beschreiben die Stetigkeit des Himmelstao. Konsequenz die Mitte zu bewahren, ist die Aufgabe des Menschen. Aufgrund seines heiligen Vermögens hatte Konfuzius das angeborene Wissen. Die anderen Gelehrten können es durch das von den frühen Konfuzianern überlieferte Lernen erkennen. Obwohl das Wissen, das wir mit großer Mühe erreichen, so gering ist, rührt es vollständig von der heiligen Tugend unseres Meisters und von dem Nicht-Verlorengehen der alten Sitten der frühen Könige her.

3.2. 余出自東方 無了度日 僅保家聲 未免寒士 先祖之忠義 節有餘於龍山 吾王之盛德 歲復回於任丙 若是餘蔭 不絕如流 家君出世 名蓋一道 無不士林之共之 德承六世 豈非子孫之餘慶

- Ich bin im Osten geboren, aber bisher habe ich ein müßiges Leben geführt. Ich habe nur meine Familienehre bewahren können und konnte nichts anderes als ein armseliger Gelehrter werden. Die Loyalität und die Treue meiner Vorfahren sind noch auf dem Yongsan (Drachen-Berg) in der Heimat spürbar. Dank der großartigen Gnade unseres Königs kamen die Jahre, die dieselben Namen wie das *imjin*-Jahr (1592) und *byeongja*-Jahr (1636) haben, wieder zurück. Ohne Unterbrechung hatte sich diese Gnade wie ein fließender Fluß fortgesetzt. Mein Vater war in der ganzen Provinz so berühmt, dass ihn alle Gelehrten kannten. So hat die Gnade des Vorfahren über sechs Generationen gewährt! Was für eine große Ehre für die Nachkommen!

⁵⁰³ Das bedeutet den Anfang und symbolisiert den Frühling. Es entspricht der Menschlichkeit.

⁵⁰⁴ Das symbolisiert den Sommer, und entspricht der Sittlichkeit.

⁵⁰⁵ Herbst und Gerechtigkeit.

⁵⁰⁶ Winter und Weisheit.

3.3. 噫 學士之平生 光陰之春夢 年至四十 工知筮籬之邊物 心無青雲之大道 一以作„歸去來之辭“ 一以詠„覺非是“之句 携筇理履 况若處士之行 山高水長 莫非先生之風 龜尾之奇峯怪石 月城金鰲之北 龍湫之清潭寶溪 古都馬龍之西 園中桃花 恐知漁子之舟 屋前滄波 意在太公之釣 檻臨池塘 無違濂溪之志 亭號龍潭 豈非慕葛之心

- Oh Weh! Das Leben des Gelehrten (d. h. seines Vaters)! Es war so vergänglich wie ein Frühlingstraum! Als er 40 Jahre alt war, hielt er sein erlerntes Wissen für nutzlose Dinge, die neben dem Zaun weggeworfen werden. Im Herzen hatte er nicht mehr die große Absicht, eine Beamten-Karriere einzuschlagen. Gelegentlich verfasste er ein Lied „Gyigeoraesa“⁵⁰⁷ (Über die Heimkehr) und rezitierte gelegentlich eine Zeile des Gedichts „Gagbishi“⁵⁰⁸ (Erkenntnis von Recht und Unrecht). Seine Vorliebe, mit Bambusstock und Holzschuhen zu gehen, war der Wanderschaft eines zurückgezogenen Gelehrten ähnlich. Seine Erscheinung, die so herausragend wie ein hoher Berg und so gemächlich wie ein langer Fluß ist, gleicht der eines Lehrers. Die wundervollen Gipfel und die bizarren Felsen des Berges „Gumi“⁵⁰⁹ liegen nördlich des Berges „Geomo“⁵¹⁰ bei Weolseong⁵¹¹. Der glasklare Teich und der einem Edelstein gleichende Bach im Wasserfall „Yongchu“⁵¹² liegen westlich der alten Stadt Maryong. Die im Garten blühenden Pfirsichblüten fürchten sich davor, dass sie vom Fischerboot aus gesehen werden⁵¹³. Die blauen Wellen des Sees vor dem Landhaus symbolisieren die Geschichte des Angelns von Taikung⁵¹⁴. Das Geländer des Landhauses, das bis zum Rand des Teiches reicht, widersetzt sich dem Willen Lien-Chis⁵¹⁵ nicht! Reflektiert die Benennung des Landhauses als „Yongdam“ (Drachenteich) nicht die Sehnsucht nach Ko-Liang⁵¹⁶?

⁵⁰⁷ Der Name entspricht jenem des Gedichtes des chinesischen berühmten Schriftstellers Tao Yüan Ming (365-427).

⁵⁰⁸ Auch eine der Dichtungen von Tao Yüan Ming.

⁵⁰⁹ Der Berg „Gumi“ liegt in Hyungok bei der Stadt Gyungju, und ist ca 594m hoch.

⁵¹⁰ Der Berg „Geumo“ liegt im südlichen Gebiet von Gyeongju, und ist etwa 468m hoch. Der andere Name ist „Namsan“.

⁵¹¹ Stadt in der Provinz „Gyungsang“. Sie liegt in der Nähe von Gyungju.

⁵¹² Yongchu ist ein kleiner Wasserfall direkt vor der Laube namens Yongdam, wo Suun zur religiösen Erleuchtung gelangte.

⁵¹³ Eine Geschichte in der Dichtung von Tao Yüan Ming.

⁵¹⁴ Der Name des berühmten alten chinesischen Staatsmanns. Er lebte in der Chou Dynastie (1122-255 v.Chr).

⁵¹⁵ Vorname des chinesischen neokonfuziansischen Denkers Zhou Dunyi (1017-1073) in der nördlichen Song-Dynastie. Er verfasste eine berühmte Erläuterung über das T'ai-chi-Diagramm (太極圖說).

⁵¹⁶ Der Name des chinesischen Staatsmanns Chu Ko-Liang (181-234) in der Zeit der Drei Reiche. Er wurde „liegender Drache“ genannt. Nach diesem Namen hatte sein Vater diese Laube „Yongdam“ (Drachenteich) genannt. Mit diesem Abschnitt lobt Suun die schöne Landschaft der

3.4. 難禁歲月之如流 哀臨一日之化仙 孤我一命 年至二八 何以知之 無異童子
先考平生之事業 無痕於火中 子孫不肖之餘恨 落心於世間 豈不痛哉 豈不惜哉

- Man kann das Vergehen der Zeit nicht aufhalten. Als mein Vater gestorben war, war ich nur 16 Jahre alt, sogar ganz allein. Wie konnte ich etwas wissen, ich war nur ein Knabe! Das ganze Lebenswerk meines Vaters ist spurlos im Feuer aufgegangen. Was mich, den erfolglosen Nachkommen, noch klagend lässt, ist meine Verzweiflung an der Welt. Wie kann ich keine Schmerzen empfinden! Wie kann ich kein Bedauern empfinden!

3.5. 心有家庭之業 安知稼穡之役 書無工課之篤 意墜青雲之地 家產漸衰 未知
末梢之如何 年光漸益 可歎身勢之將拙 料難八字 又有寒飢之廬 念來四十 豈無
不成之歎 巢穴未定 誰云天地之廣大 所業交違 自憐一身之難藏 自是由來 擺脫
世間之紛撓 責去胸海之弭結

- Eigentlich wollte ich meine Familie versorgen, aber ich hatte damals von der Landarbeit keine Ahnung. Allerdings studierte ich nicht fleißig, weil ich die Absicht nicht mehr hatte, eine Karriere als Beamter zu verfolgen. Sogar nahm das Familienvermögen immer weiter ab, und ich wusste nicht, wie alles enden würde. Ich wurde immer älter, trotzdem klagte ich nur über die schlimmer werdende Armut. Sogar würde es mein zukünftiges Lebensschicksal sein, dass auch Hunger und Kälte mir Sorge bereiten. Ich werde bald 40 Jahre alt, hatte aber bisher keinen Erfolg erzielt. Wie sollte ich darüber nicht klagen! Keinerlei Unterkunft war mir gesichert. Wie konnte man da noch sagen, die Welt sei groß und breit? Meine Beschäftigungen waren fehlgeschlagen. Mein Selbstmitleid konnte ich nur schwer verbergen. Darauf folgend gelang es mir, mich von der Verwicklung in der Welt zu lösen und mich der seelischen Fesseln zu entledigen.

3.6. 龍潭古舍 家嚴之丈席 東都新府 惟我之故鄉 率妻子還棲之日 己未之十月
乘其運道受之節 庚申之四月 是亦夢寐之事 難狀之言 察其易卦大定之數 審誦
三代敬天之理 於是乎 惟知先儒之從命 自歎後學之忘却 修而煉之 莫非自然 覺
來夫子之道則 一理之所定也 論其惟我之道則 大同而小異也 去其疑訝則 事理
之常然 察其古今則 人事之所為

- Es gibt eine alte Laube in Yongdam, wo mein Vater (von vielen Gelehrten) sehr verehrt wurde. Die „östliche Stadt“⁵¹⁷ ist meine Heimat. Im Oktober 1859 kehrte ich mit Frau und Kindern heim; im April 1860 hatte ich ein glückliches Schicksal und erhielt das Tao. Diese Ereignisse waren traumhaft und schwer vorstellbar. Nachdem ich das in den Hexagrammen der I-Ging ausgedrückte Schicksal untersucht und den Grund für die Himmelsverehrung der drei Generationen eindeutig herausgelesen hatte, wusste ich endlich den Grund, warum die frühen Konfuzianer dem Mandat des Himmels folgten. Dann beklagte ich, dass bei den späteren Gelehrten dies in Vergessenheit geraten war. Nachdem ich mich kultiviert und veredelt hatte, konnte ich endlich erkennen, dass es nichts im Universum gibt, das den Prinzipien des Himmels nicht folgte. Wenn man das Tao des Konfuzius begreift, erlangt man das einheitliche Prinzip, welches das Tao des Konfuzius und mein Tao bestimmt. Wenn man mein Tao erörtert, so gibt es zwischen dem Tao des Konfuzius und meinem eine große Gemeinsamkeit und einen kleinen Unterschied. Beseitigt Zweifel, dann wird die Wahrheit klar. Das Tao in der Vergangenheit und Gegenwart zu erforschen, das ist die Aufgabe der Menschen.

3.7. 不意布德之心 極念致誠之端 然而彌留 更逢辛酉 時維六月 序屬三夏 良朋滿座 先定其法 賢士問我 又勸布德

- Damals hatte ich keine Absicht, die Tugend (des Himmels) zu verkündigen, vielmehr wollte ich mich äußerst darauf konzentrieren, die höchste Aufrichtigkeit zu erreichen. Um noch intensiv mich zu kultivieren, wurde die Verbreitung der Tugend herausgezögert, und endlich kam das Jahr 1861. Es war Juli, und Sommer. Und dann begannen sich zahllose gute Freunde zu mir zu versammeln, und alle Sitzplätze waren belegt. Zuerst wurde das Gesetz für die Tao-Kultivierung festgelegt. Die weisen Gelehrten stellten mir Fragen und baten mich darum, meine Lehre zu verkündigen.

3.8. 胸藏不死之藥 弓乙其形 口誦長生之呪 三七其字 開門納客 其數其然 肆筵設法 其味其如 冠子進退 恍若有三千之班 童子拜拱 倚然有六七之詠 年高於我是亦子貢之禮 歌詠而舞 豈非仲尼之蹈

- In meinem Herz besaß ich das Arzneimittel der Unsterblichkeit, dessen Form den Wörtern Gung und Ul gleicht. Ich rezitierte das Gebet für langes Leben. Es besteht aus 21 Wörtern. Ich öffnete die Tür, um meine Gäste zu empfangen. Die Zahl der Gäste war

⁵¹⁷ Das bezeichnet die Stadt „Gyeongju“ in der Gyungsang-Provinz. Es handelt sich um eine sehr alte Königsstadt in der Silla-Dynastie(57 v.Chr.-935 n.Chr.).

angemessen. Ich schaffte Sitzplatz und verkündigte die Lehre. Wie groß ist diese Freude, die Lehre zu verkündigen! Die Erwachsenen kamen und gingen. Dies glich einer Klasse von 3000 Schülern.⁵¹⁸ Die Begrüßungsformel der Jungen klang wie das Rezitieren von Gedichten mit Verszeilen aus sechs oder sieben Wörtern.⁵¹⁹ Es gab Schüler, die älter waren als ich. Sie waren aber gegenüber mir so höflich wie es bei Tse-Kung und seinem jüngeren Lehrer Konfuzius der Fall war. Es wurde auch getanzt, gesungen und rezitiert. War es nicht auch so bei Konfuzius?

3.9. 仁義禮智 先聖之所教 守心正氣 惟我之更定 一番致祭 永侍之重盟 萬惑罷去 守誠之故也 衣冠正齊 君子之行 路食手後 賤夫之事 道家不食 一四足之惡肉 陽身所害 又寒泉之急坐 有夫女之防塞 國大典之所禁 臥高聲之誦呪 我誠道之太慢 然而肆之 是爲之則

- Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Weisheit sind die Lehren von dem frühen Weisen. Was von mir erneut festgelegt worden ist, das ist „Susim jeonggi“. Dass man durch eine Zeremonie zum Anhänger der Donghag-Lehre werden will, bedeutet einen schwerwiegenderen Schwur, dem Himmelsherrn ewig treu zu dienen. Die entschiedene Ablehnung von zahlreichen Verlockungen hängt zusammen mit dem Bewahren der Ehrlichkeit. Das richtige Tragen von Kleidung und Hut ist die Haltung eines Edlen. Das Essen auf der Straße und das Falten der Hände hinter dem Rücken ist die Sache von ungebildeten Männern. Was der Anhänger der Donghag-Lehre nicht essen darf, ist das schlechte Fleisch von vierbeinigen Tieren⁵²⁰. Was den Körper schädigt, ist eiliges Hineinsetzen in kaltes Wasser. Das unbesonnene Ausgehen der verheirateten Frauen ist schon nach dem Großgesetz des Staates verboten. Das laute Rezitieren eines Gebetes im Liegen kennzeichnet eine große Faulheit gegenüber meinem ehrlichen Tao. Was ich oben vorgetragen habe, soll man als Gesetz befolgen.

⁵¹⁸ Dies ist ein Hinweis darauf, dass Konfuzius von 3 000 Schülern begleitet wurde.

⁵¹⁹ Diese Zeile zitiert eine Geschichte aus dem Vers 25 im Kapitel 11 in Lun Yü: Konfuzius sprach: „Was macht das? Jeder spricht nur von seinen eigenen Zielen.“ Tseng Hsi sprach: „Im Spätfrühling, mit dem Frühlingsgewand angetan, mit fünf oder sechs von denen, die die Kopfbedeckung (als Zeichen des Erwachsenseins) tragen und sechs oder sieben Jungen würde ich gerne im Fluss Yi baden, den frischen Wind am Regenaltar (von Bäumen geschützter Altar, wo Gebete für Regen dargebracht wurden) genießen und vor der Heimkehr singen.“ Der Meister seufzte, klagte und sprach; „Ich halte es mit Tien.“

⁵²⁰ Das bedeutet Hundefleisch.

3.10. 美哉吾道之行 投筆成字 人亦疑王羲之迹 開口唱韻 孰不服樵夫之前 憊咎斯人 慾不及石氏之 極誠其兒 更不羨師曠之聰 容貌之幻態 意仙風之吹臨 宿病之自效 忘盧醫之良名

- Wie schön! Die Ausübung unseres Tao! Wer mit Pinsel kalligraphiert, bei dem fragt man sich, ob es nicht ein Werk von Wang Hsi-Chih⁵²¹ wäre. Wer den Mund öffnet und einen Reimvers singt, dem unterwirft man sich gerne, auch wenn er nur ein Ungebildeter wie ein Holzfäller ist. Wer seine Fehler bekennt, der schielt nicht nach den Schätzen von Sok⁵²². Ein solcher Knabe, der die Ehrlichkeit auf höchstem Niveau bewahrt, beneidet nicht die Klugheit von Shih-Kung⁵²³. Das Gesicht sieht so wundervoll aus, als ob ein übernatürlicher Wind auf es eingewirkt hätte. Die chronische Krankheit heilt von selbst, so dass der berühmte Mediziner Lu in Vergessenheit gerät.

3.11. 雖然道成德立 在誠在人 或聞流言而修之 或聞流呪而誦諺 豈不非哉 敢不憫然 憧憧我思 靡日不切 彬彬聖德 或恐有誤 是亦不面之致也 多數之故也 遠方照應而 亦不堪相思之懷 近欲叙情而必不無指目之嫌 故作此章 布以示之 賢我諸君 慎聽吾言

- Aber das Gelingen des Tao und die Errichtung der Tugend sind von der Ehrlichkeit und dem Menschen selbst abhängig. Aber irgendwelche Leute hören auf falsche Aussagen und versuchen, sich damit zu kultivieren. Andere hören falsche Gebete und rezitieren sie. Wie falsch ist dies! Wie mitleiderregend ist dies! Meine Besorgnisse dauern Tag und Nacht, und ich fürchte mich davor, dass die leuchtende, heilige Tugend eventuell falsch überliefert wird. Diese Befürchtung entsteht auch dadurch, dass ich bei der schnell wachsenden Zahl der Anhänger zu diesen keinen persönlichen Kontakt haben kann. Auf Distanz ist eine mäßige Kommunikation möglich, aber wir vergehen vor Sehnsucht. Wir möchten uns näherkommen und unser Herz einander aufschließen, würden dann aber sicherlich als Verdächtige angesehen. Aus diesem Grund verfasse ich diese Schrift und veröffentliche diese. Ihr Weisen! Hört aufmerksam meine Worte!

3.12. 大抵此道 心信爲誠 以信爲誠(幻) 人而言之 言之其中 曰可曰否 取可退否 再思心定 定之後言 不信曰信 如斯修之 乃成其誠 誠與信兮 其則不遠 人言以成 先信後誠 吾今明諭 豈非信言 敬以誠之 無違訓辭

⁵²¹ Wang Hsi-chih (307-365) war ein berühmter Kalligraph. Er lebte in der Chin-Dynastie.

⁵²² Er war ein berühmter Reicher in der Chin-Dynastie.

⁵²³ Er war ein berühmter Musiker in alten chinesischen Staat Chin (737-420 v.Chr.).

- Allgemein gesagt handelt das Tao von Folgendem: Die Wörter Shim (Herz) und Sin (Vertrauen) hängen zusammen mit dem Seong (Ehrlichkeit). Zerlegt man das Schriftzeichen „Sin“, so ist darin folgendes enthalten: Mensch und Sprechen. Beim Sprechen des Menschen gibt es das Richtige und das Falsche, deswegen man das Richtige annehmen und das Falsche ablehnen muss. Danach muss man abermals überlegen und dann das Richtige in seinem Herz festhalten. Nach einem solchen Festhalten schenkt man dem anderen Sprechen kein Vertrauen mehr, das ist das richtige Vertrauen. Wenn man sich in dieser Weise kultiviert hat, dann kann man die höchste Ehrlichkeit erlangen. Die Ehrlichkeit und das Vertrauen! Die Prinzipien der beiden sind voneinander nicht weit entfernt. Der Mensch und das Sprechen hängen mit dem Vertrauen zusammen. Daher müsst ihr zuerst das Vertrauen schaffen und danach die Ehrlichkeit erlangen. Nun gebe ich euch eine klare Belehrung! Wie kann man so sagen, dass diese nicht so vertrauenswürdig ist? Respektiere und verehere diese! Verstoßt nicht gegen diese Belehrung!

4. Bulyeongiyeon (不然其然) / Das „Nicht-So-Sein“ und das „So-Sein“

4.1. 歌曰 而千古之萬物兮 各有成各有形 所見以論之則其然而似然 所自以度之則 其遠而甚遠 是亦杳然之事 難測之言 我思我則 父母在茲 後思後則 子孫存彼 來世而比之則 理無異於我思我 去世而尋之則 惑難分於人爲人

- Im alten Lied steht: Seit Urzeiten haben alle Dinge ihren Gehalt und ihre Gestalt. Wenn man jedes Ding nach seiner Erscheinung erörtert, so sind die Dinge „So-sein“ oder „Scheinbar so-sein“. Wenn man aber die Dinge nach ihrem Ursprung untersucht, ist es schwer, den Ursprung ungefähr zu bestimmen. Es ist daher eine schwer zu ergreifende Sache. Auch ist es schwer, es sprachlich zu erklären. Wenn ich an meine Herkunft denke, dann ist es klar, dass ich auch Eltern habe. Wenn ein Nachkomme an seine Nachkommen denkt, dann existieren die Kindeskinde immerhin. Wende ich diesen Gedanken auf die Zukunft an, ist die logische Folgerung kein Unterschied zu dem Fall, dass ich an meine Herkunft denke. Wenn man die Herkunft des Menschen in die Vergangenheit zurückverfolgt, ist es schwer festzustellen, woher der Mensch kam.

4.2. 噫如斯之忖度兮 由其然而看之則 其然如其然 探不然而思之則 不然于不然何者 太古兮 天皇氏 豈為人 豈為王 斯人之 無根兮 胡不曰不然也 世間孰能無父母之人 考其先則 其然其然 又其然之故也

- Ach, diese Beurteilung! Wenn man irgendwas hinsichtlich des Standpunktes von „So-sein“ betrachtet, ist es selbstverständlich oder es sieht selbstverständlich aus. Wenn man irgendwas hinsichtlich des Standpunktes des „Nicht-so-sein“ betrachtet, ist es nicht-selbstverständlich und bleibt immer nicht-selbstverständlich. Wieso ist es passiert? Wie konnte Tien Huang Shin⁵²⁴ in der Uraltzeit zur Welt kommen und sogar zum König werden? Er hatte überhaupt keine Vorfahren! Warum sagt man nicht, dass es unmöglich ist? Wie ist es möglich, dass man ohne Eltern zur Welt kommen kann? Wenn man die Vorfahren zurückverfolgt, ist es selbstverständlich, dass alle Vorfahren ihre Eltern haben. Es ist so selbstverständlich.

4.3. 然而為世 作之君作之師 君者以法造之 師者以禮教之 君無傳位之君 而法綱何受 師無受訓之師 而禮義安效 不知也不知也 生以知之而然耶 無為化也而然耶 以知而言之 心在於暗暗之中 以化而言之 理遠於茫茫之間

- Auf diese Weise war die Welt entstanden, und der König und der Lehrer waren zur Welt gekommen. Der (erste) König erließ das Gesetz und der (erste) Lehrer lehrte Sittlichkeit. Der erste König hatte keinen früheren König, der ihm einen Herrscherstuhl übergab. Wie kann er die Gesetze übernehmen? Der erste Lehrer hatte auch keinen Lehrer, der ihm die Belehrung gab. Bei wem lernte er Sittlichkeit und Verpflichtung? Unerkennbar! Unerkennbar! Ist es möglich, weil der erste König und der erste Lehrer das angeborene Wissen hatten? Oder ist es aufgrund der Entfaltung-Ohne-Tun möglich? Obwohl ich akzeptiere, dass sie aufgrund angeborenen Wissens möglich sind, befindet sich mein Herz dennoch im Dunkeln. Obwohl ich annehme, dass sie aufgrund der Entfaltung-Ohne-Tun möglich sind, bleibt der Grund noch im Unklaren.

4.4. 夫如是則 不知不然故 不曰不然 乃知其然故 乃恃其然者也 於是而 揣其末究其本則 物為物 理為理之大業 幾遠矣哉 況又斯世之人兮 胡無知胡無知

- Aus diesem Zusammenhang sagt man von dem „Nicht-so-sein“ nichts, weil man kein Wissen von dem „Nicht-so-sein“ hat. Man glaubt an das „So-sein“, weil man das „So-sein“ kennt. Wenn man daher das Äußerste des Universums enträtselt und dessen Ur-

⁵²⁴ Der erste Kaiser in den chinesischen Mythen.

sprung erforscht, dann wird deutlich, wie schwierig es ist, diese „große Tätigkeit“ zu begreifen, die die Dinge als Dinge und die Prinzipien als Prinzipien ordnet. Geschweige denn die Menschen in der heutigen Welt! Warum haben sie kein Wissen! Warum haben sie kein Wissen!

4.5. 數定之幾年兮 運自來而復之 古今之不變兮 豈謂運豈謂復 於萬物之不然兮 數之而明之 記之而鑑之 四時之有序兮 胡爲然胡爲然 山上之有水兮 其可然其可然 赤子之穉穉兮 不言知夫父母 胡無知胡無知 斯世人兮 胡無知 聖人之以生兮 河一清千年 運自來而復歟 水自知而變歟 耕牛之聞言兮 如有心如有知 以力之足爲兮 何以苦何以死 烏子之反哺兮 彼亦知夫孝悌 玄鳥之知主兮 貧亦歸貧亦歸

- Nach der Öffnung des (alten) Schicksals sind so viele Jahre schon vergangen. Das (neue) Schicksal kommt von selbst und wiederholt sich. Es gibt keine Veränderung (des Himmelstao) von Vergangenheit und Gegenwart! Wieso spricht man von Schicksal und von der Wiederkehr (eines Schicksals)? Das „Nicht-so-sein“ von vielen Dingen! Diese werden aufgezählt, erklärt, aufgeschrieben, damit sie zum Muster genommen werden. Die Reihenfolge der Jahreszeiten! Wieso ist es so? Wieso ist es so? Das Wasser auf dem Berg! Wieso ist es möglich? Wieso ist es möglich? Das Kindliche an den Kleinkindern! Sie sprechen nicht, trotzdem kennen sie doch ihre Eltern. Warum haben die Menschen kein Wissen! Warum haben die Menschen kein Wissen! Die heutigen Menschen! Wieso haben sie kein Wissen? Die Geburt eines Weisen! Dadurch wird der „Gelbe Fluß“ (Huang-He, Name des Flusses in China) alle tausend Jahre klar. Kommt solches Schicksal von selbst und wiederholt es sich, oder verändert sich das Wasser selbst-wissend? Der Zugochse hört auch die Worte seines Herrn! Er scheint ein Herz und Wissen zu haben. Er kann aus eigenen Kräften leben! Warum muss er schwer arbeiten? Warum muss er getötet werden? Die Jungkrähen vergelten die Elternliebe!⁵²⁵ Sie kennen Pietät und Bruderliebe! Die Fähigkeit der Schwalbe, ihren Hausherrn zu kennen! Obwohl der Hausherr arm ist, kommt sie immer wieder zu ihm zurück.

4.6. 是故難必者不然 易斷者其然 比之於究其遠則 不然不然 又不然之事 付之於造物者則 其然其然 又其然之理哉

⁵²⁵ Von den Jungkrähen war bekannt, dass sie für die alten Eltern Futter holen.

- Daraus folgt: Was schwer zu bestimmen ist, ist das „Nicht-So-sein“; Was leichter zu begreifen ist, ist das „So-sein“. Wenn man beispielsweise die Ferne erforscht, dann kommt als Ergebnis nur das „Nicht-so-sein“ heraus. Wenn man es auf den Schöpfer zurückführt, dann kommt das „So-sein“ heraus. Das wird auch als das Prinzip des „So-sein“ betrachtet.

Lebenslauf

Name: Lee
 Vorname: Kil Yong
 Geburtsdatum: 21. 12. 1964
 Geburtsort: Anseong, Süd-Korea
 Staatsangehörigkeit: koreanisch

Schulbildung

März 1980 – Feb. 1983 Besuch der Anbeob Oberschule in Anseong

Studium

März 1983 – Feb. 1987 B.A. - Studium des Fachs Evangelische Theologie an der „Seoul Theological University“, Bucheon
 Februar 1987 Abschluss des Studium mit B.A.
 März 1987–Feb. 1989 B.A. - Studium des Fachs Religionswissenschaft an der „Sogang University“, Seoul
 Februar 1989 Abschluss des Studium mit B.A.
 März 1989 – Feb. 1991 M.A. – Studium des Fachs Religionswissenschaft an der „Sogang University“, Seoul
 Feb. 1991 Abschluss des Studium mit M.A.

Berufliche Tätigkeit

19. März 1991 Ordiniert in der „*Korea Evangelical Holiness Church*“

Magisterarbeit: „*Chogi donghagui ingangwan yeongu*“ (Studie über die Anthropologie des Donghag) (1990)

Beiträge: „*Donghageseo malhaneun ingangwa guwon*“ (Die Anthropologie und Soteriologie des Donghag) für die gesammelten Abhandlungen „*Guwonilan mueosin-ga?*“ (Was ist Erlösung?: Die Soteriologie verschiedener Religionen unter religionswissenschaftlichem Aspekt) (Seoul, Chang, 1993)