Philip Clart. “Eduard Erkes und die Leipziger Forschung zur chinesischen Religionsgeschichte.” In *100 Jahre Ostasiatisches Institut an der Universität Leipzig, 1914-2014*, edited by Steffi Richter, Philip Clart, and Martin Roth, 71-91. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2016.

PHILIP CLART

Eduard Erkes und die Leipziger Forschung zur chinesischen Religionsgeschichte

Einführung

Die Feier des einhundertsten Jubiläums des Ostasiatischen Instituts nehme ich zum Anlass, einen Rückblick auf einen Teil Leipziger sinologischer Forschungstradition vorzunehmen, der meinen eigenen Interessen und Schwerpunkten nahesteht: die Religionsforschung. Diese war eines der zentralen Themengebiete der Sinologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wenn sie auch unter anderen Vorzeichen und mit anderen Erkenntnisinteressen betrieben wurde, als dies heute der Fall ist. Das Leipziger Beispiel erlaubt es, die Annahmen und Anliegen sinologischer Religionsforschung zu dieser Zeit näher zu betrachten und zu analysieren. Im Ergebnis möchte ich damit einen Beitrag sowohl zur Leipziger Fachgeschichte leisten, wie auch zu einer kritischen Würdigung eines durch den Leipziger Bezug abgegrenzten Korpus von religionsgeschichtlichen Arbeiten. Wie der Titel dieses Essays andeutet, soll hier Eduard Erkes (1891-1958) im Mittelpunkt stehen, der allerdings im Kontext der von seinem Lehrer und Schwiegervater August Conrady (1864-1925) begründeten Leipziger Schule gesehen werden muss, aus der heraus auch die Conrady-Schüler Bruno Schindler (1882-1964) und Franz Xaver Biallas (1878-1936) Beiträge zur Erforschung der chinesischen Religionsgeschichte leisteten. Darüber hinaus soll auch der weitere Kontext deutscher bzw. deutschsprachiger Forschung der damaligen Zeit berücksichtigt werden.

Frühe deutschsprachige Arbeiten zur chinesischen Religionsforschung

Dieser Abschnitt soll einen groben Überblick geben, um den unmittelbaren Hintergrund zu skizzieren, vor dem Erkes seine Arbeiten durchführte. Die folgenden Gelehrten dominierten das Forschungsfeld von ca. 1890 bis in die 1930er Jahre: Johannes Jacobus Maria de Groot (1854-1921), Wilhelm Grube (1855-1908), Heinrich Hackmann (1864-1935), Richard Wilhelm (1873-1930) und Erwin Rousselle (1890-1949).

J. J. M. de Groot war zwar Niederländer, der deutschen Sinologie aber in mehr-

facher Hinsicht eng verbunden. Zunächst wurde er 1884 an der Universität Leipzig auf Grundlage seiner Arbeiten *Jaarlijksche feesten en gebruiken van de Emoy-Chineezen* und *Buddhist Masses for the Dead at Amoy* promoviert.[1] Bedeutsamer war allerdings sein Wechsel von der Universität Leiden an die Berliner Universität im Jahre 1911; danach publizierte er seine wesentlichen Werke auf Deutsch. Unter diesen ist sein wichtigstes Werk wohl seine Monographie *Universismus: Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*, welche eine ausführliche Synthese seiner Sicht der chinesischen Religionsgeschichte und -ethnologie darstellt.[2] Der *Universismus*-Band ist eine Summa des Gesamtbildes, welches de Groot in seinem vielbändigen, aber Fragment gebliebenen *magnum opus*, *The Religious System of China* (1892-1910), detailliert ausführen wollte. Er entwickelte dabei seine Hartford-Hamson-Vorlesungen, die er 1910 als *The Religion of the Chinese* veröffentlicht hatte, deutlich weiter, was den Universismus zur reifsten Formulierung von de Groots chinesischer Religionswissenschaft macht. Dennoch ist das Werk außerhalb Deutschlands weitgehend unberücksichtigt geblieben. In der deutschsprachigen Gelehrtenwelt wurde es von Sinologen überwiegend kritisch rezipiert, übte aber Einfluss außerhalb der Sinologie aus, so u.a. auf Max Webers religionssoziologische Arbeiten. Noch Helmuth von Glasenapps (1891-1963) religionsgeschichtliches Lehrbuch (1951/52 & 1963) zählt den chinesischen Universismus zu den „fünf Weltreligionen".[3]

Wilhelm Grube wurde in St. Petersburg als Sohn eines deutschen Kaufmanns geboren.[4] Er studierte bei Georg von der Gabelentz in Leipzig und wurde dort 1880 promoviert sowie 1881 habilitiert, jeweils mit Arbeiten zur neokonfuzianischen Philosophie des Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073) und des Zhu Xi 朱熹 (1130-1200).[5] 1882 kehrte er nach St. Petersburg zurück, wo er kurz als Kustos am Asiatischen

1 Die Gutachten wurden von Georg von der Gabelentz und Ferdinand von Richthofen erstellt. Siehe die Promotionsakte im Universitätsarchiv Leipzig (Promotionen an der Philosophischen Fakultät, Nr. 4087). Zu de Groots Leben und Werk siehe Werblowsky, *The Beaten Track of Science: The Life and Work of J. J. M. de Groot*.

2 Zu diesem Werk siehe auch Leutner, „Zur Genese des Universismus-Konzeptes: J.J.M. de Groots Ansichten zur Religion im Vergleich mit W. Grube."

3 Glasenapp, *Die fünf Weltreligionen: Brahmanismus, Buddhismus, chinesischer Universismus, Christentum, Islam*.

4 Zu Leben und Werk Wilhelm Grubes siehe Walravens, *Wilhelm Grube (1855-1908): Leben, Werk und Sammlungen des Sprachwissenschaftlers, Ethnologen und Sinologen*.

5 Grube, „Ein Beitrag zur Kenntniss der chinesischen Philosophie: T'ūng-šū des des Čeū-tsï mit Čū-Hī's Commentare; Nach dem Síng-lì tsīng-í; Chinesisch mit mandschuischer und deutscher Übersetzung und Anmerkungen"; „T'ūng-šū des Čeū-tsì (Cap. IX bis XX): chinesisch und mandschurisch mit Übersetzung und Commentar". Beide Schriften behandeln das von Zhu Xi kommentierte *Tongshu* 通書 des Zhou Dunyi.

Museum der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften arbeitete, bevor er ab 1883 eine ähnliche Funktion am Berliner Völkerkundemuseum übernahm. Dort blieb dann sein Lebens- und Arbeitsschwerpunkt, wobei er die Tätigkeit am Museum um eine Honorarprofessur an der Berliner Universität ergänzte. Von 1887 bis 1889 sammelte er im Auftrag des Museums Objekte in Ostasien. Seine Monographie zur Pekinger Volkskunde war ein Produkt dieser langen Forschungsreise.[6] Darüber hinaus veröffentlichte Grube Übersetzungen religiöser Texte bzw. Texte mit religiösen Bezügen; exemplarisch seien nur Schattentheaterlibretti, Auszüge aus Xu Dao's 徐道 (fl. 1645-1700) *Lidai shenxian tongjian* 歷代神仙通鑑 und eine Teilübersetzung des Ming-zeitlichen Romans *Fengshen yanyi* 封神演t義 genannt.[7] Wie einige seiner Hauptwerke wurde auch seine Gesamtdarstellung der chinesischen Religionen, *Religion und Kultus der Chinesen*, erst posthum 1910 veröffentlicht. In diesem Werk verwendete Grube einen volkskundlich-ethnographischen Ansatz, ähnlich dem von J.J.M. de Groot, dessen Arbeiten daher auch anerkennend zitiert wurden.

Während de Groot und Grube eine universitäre sinologische Ausbildung genossen hatten, könnten *Hackmann*, *Rousselle* und *Wilhelm* als „angelernte Sinologen" oder „sinologische Quereinsteiger" in dem Sinne bezeichnet werden, dass sie erst im Laufe ihrer beruflichen Tätigkeit ein wissenschaftliches Interesse an China entwickelten. Hackmann und Wilhelm waren evangelische Theologen, während Rousselle Philosophie und Recht studiert hatte. Sowohl Hackmann wie auch Wilhelm gingen als christliche Missionare nach China und kehrten als China- und Religionswissenschaftler zurück, Hackmann auf einen Lehrstuhl für Religionsgeschichte an der Universität Amsterdam, den er von 1913 bis 1930 inne hatte, während Wilhelm von 1924 bis 1930 als Sinologe an der Universität Frankfurt am Main tätig war. Hackmann veröffentlichte grundlegende Studien zum chinesischen Buddhismus, insbesondere zur Schule des Reinen Landes (u.a. eine Übersetzung des *Longshu jingtuwen* 龍舒淨土文 aus dem 12. Jh.) sowie zu den Klosterregeln des Quanzhen 全真-Daoismus.[8] Im Vergleich zu Hackmann erzielte Wilhelm mit seinen populärwissenschaftlichen Arbeiten und dabei vor allem mit seinen zahlreichen Übersetzungen eine deutliche größere Wirkung über die engeren Wissenschaftskreise hinaus.[9] Er erfüllte im deutschsprachigen Raum daher eine ähnliche Funktion wie

6 Grube, *Zur Pekinger Volkskunde*.

7 Grube, *Chinesische Schattenspiele*; „Taoistischer Schöpfungsmythus nach dem 神仙鑒 Sên-siēn-kién, 1.I."; *Die Metamorphosen der Goetter: historisch-mythologischer Roman aus dem Chinesischen*.

8 Hackmann, *Laien-Buddhismus in China: Das Lung shu Ching tú wên des Wang Jih hsiu*; „Die Mönchsregeln des Klostertaoismus"; *Die dreihundert Mönchsgebote des chinesischen Taoismus*.

9 Zu Richard Wilhelm gibt es bereits eine Reihe von Forschungsarbeiten. Exemplarisch seien hier nur drei Sammelbände genannt: Hirsch (Hg.), *Richard Wilhelm: Botschafter zweier Welten*; Wippermann et al. (Hg.), *Interkulturalität im frühen 20. Jahrhundert: Richard Wilhelm - Theologe, Missionar und Si-*

zuvor James Legge (1815-1897) in der englischsprachigen Welt; im Unterschied zum Viktorianer Legge war Wilhelms Weltsicht aber vom Zivilisationsbruch des Ersten Weltkriegs und von der Suche nach „neuem Licht aus dem Osten" bestimmt. Sein Umfeld war von Gestalten wie Carl Gustav Jung (1875-1961), Hermann Hesse (1877-1962), Martin Buber (1878-1965), Rabindranath Tagore (1861-1941) und Hermann Graf Keyserling (1880-1946) bestimmt. C. G. Jung verfasste das Vorwort zur englischen Fassung von Wilhelms einflussreicher *Yijing* 易經-Übersetzung;[10] Keyserlings „Schule der Weisheit" in Darmstadt bot diesem Intellektuellenzirkel einen institutionellen Rahmen. Von dort kam dann auch Erwin Rousselle (1890-1949) als Wilhelms Nachfolger nach Frankfurt. Als praktizierender Mystiker pflegte Rousselle ein besonderes Interesse an daoistischen Schriften und Praktiken – eine Vorliebe, die er mit Eduard Erkes teilte, wie unten noch auszuführen sein wird.

Diese grobe Skizze der deutschsprachigen Forschung zu chinesischen Religionen von den 1890ern bis in die 1930er Jahre zeigt zwei verschiedene Typen von wissenschaftlichen Ansätzen: einen volkskundlich-ethnologischen, repräsentiert von de Groot und Grube, und einen philosophisch-spirituellen, für den Wilhelm und Rousselle stehen; Heinrich Hackmann ist nicht eindeutig zuzuordnen, stand letzterem Ansatz aber sicherlich näher als ersterem.[11] Die Beziehungen zwischen den beiden Lagern waren schwierig und man neigte dazu, mittels kritischer Buchrezensionen mit- und übereinander zu kommunizieren. Insbesondere de Groot wurde häufig attackiert, zum einen für nachweisliche Unsauberkeiten in seiner philologischen Arbeit, zum anderen aber, weil seine Schriften den Verdacht der Sinophobie nährten. Eine solche Haltung war aber natürlich indiskutabel für überzeugte Sinophile wie Wilhelm und Rousselle, für die China die Quelle derjenigen Weisheit war, welche die zivilisatorische Krise Europas nach dem Ersten Weltkrieg überwinden helfen sollte. Eine Kritik an de Groot für sein negatives Chinabild wurde über die Frankfurter Kreise hinaus wohl von den meisten deutschsprachigen Sinologen geteilt, welche mehrheitlich ein positives Chinabild pflegten und propagierten. In seiner Werkrezension schrieb Alfred Forke (1867-1944) de Groots spezifische Perspektive seiner Forschungsausrichtung zu, welche sich auf die „Irrwege" und sogar „pathologischen" Aspekte der chinesischen Kultur verengte.[12] Mit anderen Worten

nologe; Walravens (Hg.), *Richard Wilhelm (1873-1930): Missionar in China und Vermittler chinesischen Geistesguts*.

10 Wilhelm, *I Ging: Das Buch der Wandlungen*; *The I Ching or Book of Changes*. C. G. Jungs Vorwort ist auf 1949 datiert.

11 Zum politischen Kontext der wissenschaftlichen Ansätze mehrerer der oben besprochenen Sinologen siehe Leutner, „Weltanschauung - Wissenschaft - Gesellschaft: Überlegungen zu einer kritischen Sinologie."

12 Forke, „De Groots Lebenswerk", 274.

war de Groots angebliche Sinophobie auf seine Beschäftigung mit den „kleinen Traditionen" der Lokal- und Volkskultur zurückzuführen, während die meisten anderen Sinologen sich lieber mit den „großen Traditionen" Chinas beschäftigten, in denen sie denn auch viel Edles und Erbauliches entdeckten. De Groots These des Universismus als gemeinsamer kultureller Nenner Chinas wurde von seinen Kritikern nicht durchweg verworfen, aber seine Identifikation von religiösen und rituellen Phänomenen als wesentliche Trägerformationen des Universismus stieß auf heftige Kritik.[13]

In diesem wissenschaftlichen Umfeld begann Erkes seine Laufbahn. Im Vorgriff auf die nun folgenden Ausführungen zu seiner Person und seinem Werk sei hier schon angemerkt, dass die „Leipziger Schule" insgesamt eine kulturhistorische Perspektive vertrat, welche mit keinem der beiden beschriebenen Lager ohne Weiteres in Deckung zu bringen war. Erkes selbst hingegen entwickelte über die Kulturhistorie hinaus mystische Neigungen und Interessen, die ihn mit den Ansätzen Wilhelms und Rousselles sympathisieren ließen.

Eduard Erkes: zu Person und Laufbahn[14]

Eduard Erkes wurde 1891 in Genua geboren und wuchs in Köln auf, wo er das katholische Apostelgymnasium besuchte. 1910-1913 studierte er in Bonn und Leipzig Geschichte, Ethnologie und Sprachwissenschaften; 1913 promovierte er bei August Conrady mit einer Dissertation über „Das ‚Zurückrufen der Seele' (Chao-hun) des Sung Yüh". In Zeiten, da uns der Bologna-Prozess als alternativlose Notwendigkeit zur Verkürzung der Studienzeiten verkauft wird, ist es interessant zu sehen, dass das „ancien régime" eine heutzutage unvorstellbare Flexibilität besaß, welche es begabten Studierenden erlaubte, innerhalb von nur drei Jahren den Doktortitel zu erlangen. In unserem heutigen bürokratisch durchreglementierten Universitätswesen

13 Eduard Erkes verneinte allerdings grundsätzlich die Reduzierbarkeit der chinesischen Kultur auf ein Grundprinzip, da er von zwei Ursprungskulturen ausging, die er in einer lange weiterbestehenden kulturellen Differenz zwischen Nord- und Südchina reflektiert sah. Siehe seine Rezension von de Groots *Universismus*-Band in *Literarisches Zentralblatt für Deutschland* 70, Nr. 1: 1-4.

14 Der biographische Abriss basiert im wesentlich auf folgenden Quellen: Moritz, „Verzeichnis der Arbeiten Eduard Erkes'"; Moritz, „Verzeichnis der von Eduard Erkes an der Leipziger Universität gehaltenen Lehrveranstaltungen"; Lewin, „Eduard Erkes und die Sinologie in Leipzig"; Leibfried, *Sinologie an der Universität Leipzig: Entstehung und Wirken des Ostasiatischen Seminars 1878-1947*; Moritz, „Sinologie". Kürzlich hielt außerdem Udo Mischek von der Universität Göttingen einen Vortrag zu Erkes' Religionsforschung auf dem Kongress der International Association for the History of Religions in Erfurt; er fügt der oben genannten Forschung einige Details aus dem Erkes-Nachlass im Universitätsarchiv Leipzig bei („Eduard Erkes [1891-1958] Sinologist and Historian of Religion").

bedarf es dafür mindestens acht Jahre fleißiger Leistungspunktsammelei (drei Jahre BA, zwei Jahre MA, drei Jahre strukturierter Promotionsstudiengang). Fairerweise muss man aber auch dazu sagen, dass eine Dissertation im Jahre 1913 im Umfang nicht wesentlich länger war, als es eine Bachelorarbeit heute ist: Erkes' Dissertation umfasste 43 Seiten. Die quantitative Vergleichbarkeit kann aber nicht auf die Qualität hin erweitert werden -- das heutige modularisierte Sinologiestudium versetzt keinen Studierenden in die Lage, nach drei Jahren eine Arbeit wie die Dissertation von Erkes zu verfassen. Diese bestand im Wesentlichen aus einer genauen und umfangreich annotierten Übersetzung eines Liedes aus der Sammlung „Lieder des Südens" (*Chuci* 楚辭), welche im 2. Jh. n. Chr. aus früheren Texten kompiliert worden war.[15]

1916 heiratete Erkes Anna Babette Conrady, eine Tochter seines Lehrers; 1917 habilitierte er sich mit einer Arbeit zum „Weltbild des Huai-nan-tse", eines Werkes aus dem 2. Jh. v. Chr.[16] Seine erste Anstellung bekam er 1913 als Assistent am Museum für Völkerkunde zu Leipzig; dort wirkte er von 1921 bis 1933 als Kustos. Daneben lehrte er ab 1917 als Privatdozent am Ostasiatischen Institut und von 1928 bis 1933 als nichtplanmäßiger außerordentlicher Professor. 1931 bis 1932 verbrachte er im Auftrag des Museums in China. Nach der Machtergreifung der NSDAP 1933 wurde er als SPD-Mitglied von allen Funktionen an Museum und Universität entbunden und verbrachte die folgenden 12 Jahre als Privatgelehrter mit einer mageren Pension, wobei ihm das Veröffentlichen von Arbeiten in Deutschland untersagt war (er veröffentlichte dennoch weiter, überwiegend im Ausland). 1943-1945 arbeitete er im Leipziger Harrassowitz-Verlag. Nach Kriegsende wurde Erkes am 1. Juli 1945 erneut Kustos und für ca. zwei Jahre sogar kommissarischer Direktor des Museums für Völkerkunde. Im Juni 1945 wurde ihm die 1933 entzogene *venia legendi* wieder verliehen und er wurde im August zum außerplanmäßigen Professor für Chinesisch ernannt. 1946 wurde er SED-Mitglied, 1947 erfolgte seine Berufung zum Direktor des Ostasiatischen Seminars und zum planmäßigen außerordentlichen Professor für ostasiatische Philologie. 1948 wurde Erkes Ordinarius und 1950 Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Bis zu seinem Tod 1958 organisierte und leitete er maßgeblich den Wiederaufbau der Sinologie in der DDR.

15 Erkes, „Das Weltbild des Huai-nan-tze".
16 Ebd.

Eduard Erkes: zu seinem Werk und dessen Kontext

Erkes' Wahl seines Dissertationsthemas geschah sicherlich nicht zufällig. August Conrady selbst beschäftigte sich mit den *Liedern des Südens*; allerdings war Conrady ein notorischer Schubladenautor, der zwar viel und fleißig forschte, die Leipziger Ostasienwissenschaften aufbaute und die Leipziger Schule begründete, aber eben nicht viel veröffentlichte[17] – auch so eine Persönlichkeit, die es wohl heute an der unternehmerischen Hochschule mit ihren Zielvereinbarungen und ihrer *publish-or-perish*-Mentalität schwer hätte. So erschien Conradys Studie zu dem Lied *Tianwen* 天問 (Himmelsfragen) erst posthum 1931 in einer von Erkes bearbeiteten Fassung.[18] Ein weiterer Conrady-Schüler, der Steyler Missionar und Gründer der sinologischen Fachzeitschrift *Monumenta Serica*, Franz Xaver Biallas, verteidigte kurz nach Conradys Tod eine Dissertation über das Lied *Yuanyou* 遠遊 („Weites Schweifen", 1926).[19] Erkes selbst übersetzte drei weitere Lieder bzw. Liedzyklen aus den *Liedern des Südens*: *Dazhao* 大招 („Der große Ruf", 1922), *Zhaoyinshi* 招隱士 („Rückruf des verborgenen Gelehrten", 1924) und *Jiubian* 九辯 („Neun Wandlungen", 1935), sowie zwei weitere „Rhapsodien" (*fu*) mit Bezügen zu den *Liedern des Südens* (*Fengfu* 風賦, „Wind-Rhapsodie", 1926; und *Shennüfu* 神女賦, „Rhapsodie von der göttlichen Frau", 1927).[20] Warum diese Faszination mit lyrischen Texten, die traditionell dem 3. Jh. v. Chr. zugerechnet wurden?

Die Antwort liegt im Forschungsprogramm der Leipziger Schule. Obwohl von Hause aus Sprachwissenschaftler, pflegte Conrady dezidiert kulturhistorische Forschungsinteressen, die ihn in einen fruchtbaren Austausch mit namhaften Leipziger Kollegen, nämlich dem Universalhistoriker Karl Lamprecht (1856-1915), dem Völkerpsychologen Wilhelm Wundt (1832-1920) sowie dem Ethnologen Karl Weule (1864-1926) brachten. Die Früchte seines interdisziplinären Denkens zeigen sich am deutlichsten in seiner Geschichte Chinas, die 1910 im Band „Geschichte des Orients" der *Weltgeschichte* von Julius von Pflugk-Harttung erschien.[21] Hier wird Conradys Faszination für die Frühphasen der chinesischen Geschichte deutlich, die er einerseits als kulturell autochthon ansah (wobei er heftig gegen jede frühe kultu-

17 Schindler, „Der wissenschaftliche Nachlass August Conradys".

18 Conrady, *Das älteste Dokument zur chinesischen Kunstgeschichte: T'ien-wen* 天問*, die „Himmelsfragen" des K'üh Yüan*; Erkes, „Zu Ch'ü Yüan's T'ien-Wen 天問: Ergänzungen und Berichtigungen zu Conrady-Erkes, *Das älteste Dokument zur chinesischen Kunstgeschichte*".

19 Biallas, „K'üh Yüan's ‚Fahrt in die Ferne' (Yüan-yu)".

20 Erkes, „The Ta-chao: Text, Translation and Notes"; „Sung Yüh's Chiu-pien: Text, Übersetzung und Erläuterungen"; „The Chao yin shih (Calling Back the Hidden Scholar)"; „The Feng-Fu (Song of the Wind) by Sung Yüh"; „Shen-nü-fu 神女賦, the Song of the Goddess, by Sung Yüh".

21 Conrady, „China".

relle Beeinflussung Chinas oder gar Wanderbewegungen argumentierte), andererseits aber auch als den universalen Gesetzen kultureller Entwicklung unterworfen betrachtete, wie sie besonders Lamprecht und Wundt interessierten. So verwendete Conrady viel Energie auf den Nachweis mutterrechtlicher, totemistischer und männerbündlerischer Phasen und Phänomene des frühen China. Ein wesentliches Problem war hierbei die Quellenlage, da die Datierung der überlieferten Texte kontrovers war und die moderne China-Archäologie gerade erst begann. Conrady löste dieses methodische Problem im Wesentlichen in dreierlei Weise:

1. Er wies „hyperskeptische" Kritik am *corpus receptum* zurück und bestand auf der frühen Provenienz entscheidender Teile des *Zhouli* 周禮, *Shujing* 書經, *Shijing* 詩經, *Yijing* 易經 und anderer Klassiker.
2. Er suchte aktiv nach Quellen außerhalb der kanonischen Klassiker, die möglicherweise Spuren früher Traditionen bewahrten. Die *Lieder des Südens* waren von besonderem Interesse, da sie eine schamanistische Weltsicht zu repräsentieren schienen, die sowohl Einblick in ein schamanisches Substrat der chinesischen Urkultur geben konnten wie auch das südchinesische kulturelle Ursprungsmilieu des Daoismus ausleuchteten.
3. Er entwickelte einen Ansatz paläographischer Analyse, der die chinesische Schrift selbst als Sediment früherer Kulturphasen ansah; die Analyse einzelner Schriftzeichen eröffnete somit ein Fenster in Frühphasen der chinesischen Zivilisation.

Erkes war in diesen Punkten ganz seines Schwiegervaters Schüler und führte dessen Perspektiven und Fragestellungen fort. Erkes' Arbeiten zum Totemismus, Schamanismus und Mutterrecht im frühen China, zum Ahnenkult und der Entwicklung der chinesischen Göttervorstellungen und Ikonographie, zum chinesischen Orakelwesen usw. ergänzten sich mit den Forschungen Bruno Schindlers, ebenfalls ein Schüler Conradys, über das „Priestertum im Alten China" zu einem Gesamtbild, welches Conradys Entwurf von 1910 präzisierte.[22] Vieles von dem, was in Conradys spärlichen Publikationen nur Andeutung geblieben war, entwickelte Erkes eigenständig weiter. Hier seien exemplarisch zwei Bereiche angeführt, in denen Erkes, auf den Vorarbeiten seines Lehrers aufbauend, Neues leistete:

1. Conradys Lehre von der autochthonen Entwicklung Chinas wurde von Erkes durch Forschungen zur vergleichenden Mythologie zu einem zirkumpazifischen Kulturkreis erweitert, der sich in der Frühphase isoliert von West- und

22 Schindlers Dissertation von 1918 war von Conrady und Wilhelm Wundt begutachtet worden. Schindler, *Das Priestertum im alten China, 1, Königtum und Priestertum: Einleitung und Quellen*.

Südasien entwickelt haben soll.[23]

2. Erkes machte sich frühzeitig eine historisch-materialistische Perspektive zu eigen und passte die chinesische Religionsgeschichte in ein evolutionäres Modell der Kulturentwicklung ein, welches mit seinem politischen Engagement harmonisierte.

Der zweite Aspekt ist im Gesamtbild seines Werkes wesentlich bedeutsamer und soll daher hier näher besprochen werden.

Erkes stammte aus einem linken Elternhaus -- sein Vater Heinrich Erkes war ein hoher SPD-Funktionär in Köln, Eduard Erkes selbst trat 1919 in die SPD ein und veröffentlichte politische Schriften in Partei- und parteinahen Organen. Auch sein Engagement in der Volksbildung war politisch motiviert. Sein Bändlein *Wie Gott erschaffen wurde* erschien 1925 in den Urania-Monatsheften für Naturerkenntnis und Gesellschaftslehre (Jena) auf Grundlage von volksbildenden Kursen am Leipziger Museum für Völkerkunde und der Leipziger Volkshochschule.[24] Ausgehend von Karl Marx' „grundlegender Feststellung, daß das gesellschaftliche Sein der Menschen ihr Denken bestimmt", muss die Religionsforschung Erkes zufolge „versuchen, die religiösen Erscheinungen als Reflexe der jeweiligen ökonomischen, sozialen und politischen Zustände zu erfassen und Hand in Hand mit der Gesamtentwicklung der Kultur die religiöse Entwicklung zu verfolgen."[25]

> Der Evolutionismus auf historisch-materialistischer Grundlage ist also die einzige wissenschaftlich erlaubte Methode der Religionswissenschaft so gut wie jeder anderen gesellschaftswissenschaftlichen Disziplin. Ihre konsequente Anwendung wird uns vor manchen Irrtümern bewahren und uns manche Schwierigkeiten überwinden helfen, die sonst hier die größte Verwirrung anzurichten pflegen. Sie läßt uns erkennen, was auf einer bestimmten Entwicklungsstufe völkerpsychologisch möglich und unmöglich ist, welche Gedanken in einer gesellschaftlichen Epoche entstehen können und müssen und welche noch nicht denkbar sind, und schützt uns vor dem allzu häufig begangenen Fehler, religiöse Vorstellungen einer Entwicklungsstufe zuzuschreiben, auf der sie noch nicht vorkommen können, oder sie in einem Sinne zu deuten, den sie bei ihren Anhängern noch nicht besitzen.[26]

Der praktische Reiz des historisch-materialistischen Evolutionismus lag für Erkes u.a. darin, dass er ein klares Stufenschema soziokultureller Entwicklung anbot, welches bei der notorisch kontroversen Datierung und zeitlichen Zuordnung einzelner Elemente der frühchinesischen Zivilisation Klarheit schaffen konnte. Das Urania-Büchlein wurde durch seine Aufnahme in die „Liste des schädlichen und

23 Erkes, „Chinesisch-amerikanische Mythenparallelen".
24 Erkes, *Wie Gott erschaffen wurde*.
25 Ebd., 10.
26 Ebd., 11-12.

unerwünschten Schrifttums“ des Nazi-Regimes geadelt,[27] und seine historisch-materialistische Geschichtssicht blieb für Erkes grundlegend, auch wenn sie erst nach 1945 deutlich in den Vordergrund trat. Allerdings betrieb er nie doktrinär marxistische Historiographie; auch in seinen in der DDR verfassten Schriften zur chinesischen Geschichte bestand er darauf, von der herrschenden Doktrin abzuweichen, wo ihm dies die chinesischen Fakten nahelegten. So verneinte er vehement die Existenz einer Sklavenhaltergesellschaft in der chinesischen historischen Entwicklung.[28] Daran hielt er auch in seinem letzten größeren Werk, der *Geschichte Chinas von den Anfängen bis zum Eindringen des ausländischen Kapitals* (1956, also kurz vor Beginn der Entstalinisierung in der UdSSR), fest und rechtfertigte sich mit einem Stalin-Zitat: „Der Marxismus erkennt keine unveränderlichen Schlussfolgerungen und Formeln an, die für alle Epochen und Perioden obligatorisch wären. Der Marxismus ist der Feind jeglichen Dogmatismus.“ Stattdessen beharrte er auf seiner „marxistischen, undogmatischen Analyse“.[29]

Aber auch jenseits der Frage der Sklavenhaltergesellschaft lässt sich Erkes nicht auf eine einzelne ideologische Linie reduzieren. So gibt bereits die eben zitierte programmatische Aussage aus dem Band *Wie Gott erschaffen wurde* Bezüge zu Wilhelm Wundts Völkerpsychologie zu erkennen, auf die er sich wiederholt bezieht und deren Ansätze er verwendet, um psychologische Deutungen von mythischen Motiven und religiösen Praktiken zu entwickeln. Diese Kombination ist durchaus nicht selbstverständlich, da Wundt selbst in seinen religionspsychologischen Arbeiten a priori konstruierten Evolutionsschemata sehr skeptisch gegenüberstand.[30]

Insbesondere in Erkes’ bahnbrechenden Beiträgen zur Daoismusforschung aber zeigt sich ein Erkenntnisinteresse, das sich von der in anderen Bereichen seiner Forschungstätigkeit dominanten Befassung mit den Ursprüngen und Entwicklungsphasen der chinesischen Kultur deutlich unterscheidet. Erkes’ Interesse an frühen daoistischen Texten hatte seinen Anfang allerdings zunächst ebenfalls in Fragen nach den Ursprüngen. Als Dokumente der südchinesischen schamanischen Kultur von Chu entstammten die *Lieder des Südens* derselben Regionalkultur wie die frühen daoistischen Klassiker, die er nun auch zunächst primär auf ihren mythologischen Gehalt hin untersuchte, um daraus wiederum Erkenntnisse über die Verhältnisse der chinesischen Urgesellschaft zu ziehen. Aus dem *Huainanzi* 淮南子 übersetzte er daher in seiner Habilitationsschrift von 1917 nicht zufällig das

27 http://www.berlin.de/rubrik/hauptstadt/verbannte_buecher/ (Zugriff am 5.12.2015).
28 Erkes, „Das Problem der Sklaverei in China“.
29 Erkes, *Geschichte Chinas von den Anfängen bis zum Eindringen des ausländischen Kapitals*, 7.
30 Siehe z.B. Wundt, *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. Vierter Band: Mythus und Religion, Erster Teil*, 15.

kosmographische 4. Kapitel mit seinem reichen Mythenmaterial. Auch am *Laozi* 老子 interessierten ihn zunächst in erster Linie die mythischen Spuren, die sich darin finden ließen. So argumentierte er, dass das namen- und formlose Dao des *Laozi* ursprünglich eine südchinesische Muttergottheit gewesen sei und sich in den Idealvorstellungen dieses Textes Erinnerungen an eine mutterrechtliche Gesellschaftsordnung erhalten hätten. Hinweise darauf geben nach Erkes mehrere Textstellen, die das Dao mit weiblichen Eigenschaften versehen, so die Passage in Kapitel 6 über das „dunkle Tierweibchen" (*xuanpin* 玄牝) als Wurzel von Himmel und Erde und die verschiedenen Bezeichnungen des Dao als „Mutter" an anderen Stellen des Textes. In Erkes' Interpretation der chinesischen Kulturgeschichte bewahrte der Daoismus somit Charakteristiken eines südchinesischen Kultes der Muttergottheit, welche mit den in den konfuzianischen Klassikern verzeichneten nordchinesischen Kulten des Shangdi 上帝 und des Himmels 天 in Spannung trat (letztere waren von Schindler untersucht worden, auf den sich Erkes in diesem Zusammenhang wiederholt bezog).[31]

In den 1930er und 1940er Jahren jedoch erscheint eine neue Perspektive in seinen Schriften zum Daoismus. Während seines China-Aufenthaltes 1931/32 hatte er eine Form daoistischer Meditation in der Tradition der sogenannten inneren Alchemie (*neidan* 内丹) erlernt. Die dabei gemachten Erfahrungen und Visionen beeindruckten ihn offensichtlich zutiefst und so kommt zu seinen kulturhistorischen Fragestellungen ein neues Interesse an Praktiken und Theorien daoistischer Kultivierung sowie an der Geschichte des Daoismus hinzu. Am deutlichsten tritt dies in seiner Beschäftigung mit dem *Heshanggong* 河上公-Kommentar zum *Laozi* hervor, zu dem er 1935 seinen ersten Artikel in der *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* veröffentlichte.[32] Eine von ihm verfertigte vollständige englische Übersetzung des Kommentars erschien 1945 und 1946 in der Schweizer Zeitschrift *Artibus Asiae*, die ursprünglich in Dresden-Hellerau beheimatet war, aber ebenso wie das Leipziger Journal *Asia Major* in der Nazi-Zeit ihrem jeweiligen Herausgeber in die Emigration gefolgt war. Diese Übersetzung wurde 1950 als Monographie separat veröffentlicht.[33] Erkes argumentierte wohl zutreffend, dass der *Heshanggong*-Kommentar früher als der die Laozi-Forschung dominierende Kommentar des Wang Bi 王弼 (226-249) enstanden sei. Noch bedeutsamer aus seiner Sicht war hingegen, dass anders als der konfuzianisch gefärbte Wang Bi-Text der *Heshanggong*-Kommentar eine daoistische Innensicht auf den Text freigab:

31 Erkes, „Die chinesische Religion", 76; „Gestaltswandel der Götter in China". Schindler, „The Development of the Chinese Conceptions of Supreme Beings".

32 Erkes, „Ein mystischer Kommentar zu Lao-tse".

33 Erkes, *Ho-shang-kung's Commentary on Lao-tse*.

> If we therefore want to know the real Lao-tse, we must learn to see him as the Taoists themselves behold him and to comprehend the Tao-te-ching as that revelation of meditative experience which it always was to the Taoists and doubtless to its author himself. Who wants to understand Taoism as the outcome of religious and philosophic experience cannot ignore the study of the Taoist commentaries and excuse himself with the cheap and unjust phrase that the Taoists had misunderstood and wilfully misinterpreted their master. To judge of the merits or demerits of the Taoist interpreters, one must not only have read them carefully, but as well have had a personal experience of the state of mind out of which the Daoist conceptions of Lao-tse have grown. And I doubt very much if anyone who has fulfilled these two necessary conditions would pass such a sweeping judgment.[34]

Im selben Vorwort erwähnt Erkes, dass er selbst diese Voraussetzung persönlicher meditativer Erfahrung besitzt. In einer Danksagung an den ehemaligen Leipziger Chinesisch-Lektor Zhou Guyu 周古愚 (Zhou Jingyu 周景俞) verweist er auf dessen Hilfe bei der Textdeutung und darauf, dass Zhou ihm in Peking Zugang zu daoistischen Kreisen verschafft habe:

> … through his mediation it was possible for me to get into circles in Peking where I was able to learn Taoist meditation and to acquire myself the mentality of the Taoist mystic without which it is impossible fully to understand Taoist thinking. Without this preparation I could hardly have ventured on this translation.[35]

Seine eigenen mystischen Erfahrungen flossen zwischen 1935 und 1953 in mehrere Veröffentlichungen zum Daoismus sowie 1945 in eine vergleichende Studie zu Mystik und Schamanismus (in *Artibus Asiae*) ein.[36] Diese mystische Intuition erscheint bei ihm in zwei langen Rezensionsartikeln als Grundvoraussetzung für ein korrektes Verständnis nicht nur des Taoismus, sondern auch der chinesischen Geistesgeschichte insgesamt. In der Rezension von Arthur Waleys (1889-1966) 1934 erschienener *Daodejing* 道德經-Übersetzung beklagt er, dass

> - mit einziger Ausnahme Richard Wilhelms - auch kein Übersetzer sich die zum wirklichen Verständnis eines taoistischen Werkes notwendige geistige Schulung verschafft, die nicht allein durch Sprach- und Realienkenntnis gewonnen werden kann, sondern auch der nur durch die taoistische Meditation zu erreichenden Versetzung in den Geisteszustand des Taoisten bedarf, aus dem heraus die taoistische Literatur geschaffen wurde.[37]

Im Verlauf der Rezension moniert er Waleys Vernachlässigung des *Heshang-*

34 Ebd., 6.
35 Ebd., 7.
36 Erkes, „Mystik und Schamanismus".
37 Erkes, „Arthur Waley's Lao-tse-Übersetzung", 288.

gong-Kommentars[38] und verteidigt die daoistische Kommentartradition gegen ihre verächtliche Einschätzung durch Waley:

> Auch die taoistischen – und buddhistischen – Interpreten, die das Tao-te-ching mehr intuitiv als philologisch erklären, sind darum für sein Verständnis noch nicht bedeutungslos. Denn ihre Erklärungen stammen ja aus denselben geistigen Zuständen, aus denen das Tao-te-ching selbst hervorgegangen ist, aus den in meditativer Versenkung gewonnenen Erkenntnissen. Wie sehr diese durch kein ausschließlich philologisches Studium zu ersetzende Geisteshaltung das wirkliche Verständnis der taoistischen Literatur erst eröffnet, muß man freilich durch eigne Erfahrung gelernt haben; aber für das historische Verständnis des Tao-te-ching scheint mir diese Betrachtungsweise, die ja archaisches Geistesgut wieder aus dem Unterbewußten ins Bewußtsein zurückführt und damit die Anschauungsweise früherer Generationen wieder lebendig macht, von ganz besonderer Bedeutung zu sein.[39]

Seine Ansicht, dass die meditative Einsicht „archaisches Geistesgut wieder aus dem Unterbewußten ins Bewußtsein zurückführt und damit die Anschauungsweise früherer Generationen wieder lebendig macht", zeigt, dass es hier durchaus auch Bezüge zu seinen gleichzeitig fortgesetzten Bemühungen um die Rekonstruktion frühgeschichtlicher Kulturphasen gibt. Die Synthese beider Perspektiven tritt am deutlichsten in einem Rezensionsartikel von 1946 zu Tage, welcher Alfred Forkes mehrbändige *Geschichte der chinesischen Philosophie* bespricht. In einer Kritik an Forkes Eurozentrismus hebt Erkes hervor, dass in China anders als in Europa die Verbindung der Philosophie zum religiösen Denken nie abgerissen sei:

> So hat auch die chinesische Philosophie nie die Charakteristika der primitiven Religionsform abgestreift, aus der sie hervorgegangen ist, des Schamanismus. Ihre Grundlage ist immer die geistige Versenkung gewesen, in der der Schaman seine Erleuchtung erreicht; die Ekstase, die Meditation liegt allen Erkenntnissen der chinesischen Philosophie in letzter Linie zugrunde. Nun ist der wesentlichste Unterschied zwischen dem schamanistischen und dem philosophischen Denken der, daß ersteres anschaulich letzteres begrifflich ist. In der chinesischen Philosophie ist diese Trennung niemals scharf vollzogen worden, wie dies auch in Europa und in andern Kulturkreisen dort nicht geschehen ist, wo der Schamanismus in der Philosophie nachwirkt, nämlich in der Mystik. Darum bleiben die Begriffe stets anschauliche Wesenheiten, und das Geschaute wird seinerseits wieder als Begriff aufgefaßt. [...] Auf derselben Grundlage beruht die führende Rolle der Intuition in der chinesischen Philosophie und die von Forke öfters beklagte mangelnde Neigung zu logischer Beweisführung. In einer auf meditativer Grundlage beruhenden Philosophie nimmt das psychologische Experiment, die innere Schau in der Versenkung, dieselbe Rolle ein, die in einem begrifflich fundierten Denkgebäude der Argumentation und ihrer Stützung durch

38 Ebd., 301.
39 Ebd., 302.

> den äußeren Augenschein, durch die Naturbeobachtung und das physikalische Experiment, zukommt. Darum fehlt der chinesischen Philosophie, wie auch der indischen und tibetischen, die naturwissenschaftliche Fundamentierung, die ein so charakteristischer Zug der europäischen ist; der homo faber, um Th. W. Danzels treffende Terminologie zu gebrauchen, hat den homo divinans in Ostasien nie wie im Westen abgelöst, und die geistige Einstellung gegenüber der Fundierung der Erkenntnisse ist daher eine grundsätzlich andere geblieben. Der Mystiker beweist seine Aussagen nicht und kann sie nicht beweisen, da sein Verfahren eben auf dem psychologischen Experiment beruht; er gewinnt Gewißheit nicht durch äußere, sondern durch innere Erfahrung, die weder durch logisches Raisonnement noch durch naturwissenschaftliche Experimente zu beweisen ist. Darum vermißt der an solche Denkformen Gewöhnte auch eine Beweisführung im abendländischen Sinne nicht, da er weiß, daß sie der Natur der Sache nach nicht möglich ist, sondern daß auf meditativer Einsicht beruhende Erkenntnisse nur auf dem Wege des psychologischen Experimentes nachgeprüft werden können, indem sie in meditativer Schau neugewonnen werden.[40]

Wie 1935, so betont Erkes auch 1946 wieder die epistemische Bedeutung der eigenen mystischen Schau des Forschers:

> Dieser schamanistische Grundcharakter der chinesischen Philosophie, der von ihren Historikern im allgemeinen wenig beachtet worden ist, müßte also zunächst weiter erforscht und in seinem Zutagetreten bei den verschiedenen Richtungen wie den einzelnen Denkern festgestellt werden. Freilich wird das in vollem Umfang nur möglich sein, wenn der Forscher sich selbst durch Erlernung der Meditation in den Stand gesetzt hat, das schamanistische Denken von innen heraus zu begreifen und die Gedankengänge zumal der Taoisten mit deren eignem geistigem Rüstzeug zu verfolgen. Man muß selbst erfahren haben, wie klar scheinbar abstruse Ausführungen taoistischer Philosophen plötzlich werden, wenn man die innere Schau erlebt hat, aus der heraus sie schrieben, um die grundlegende Bedeutung der Meditation für das chinesische Geistesleben in all seinen Phasen recht würdigen zu können. Aber zu dem systematischen Begreifen der chinesischen Philosophie muß dann das historische Verstehen ihres Entwicklungsganges hinzutreten, das nur möglich ist durch Verknüpfung der Erforschung der Geistesgeschichte mit der der allgemeinen Kulturgeschichte.[41]

Dieser Absatz stellt ein wissenschaftliches Credo Erkes' zu diesem Zeitpunkt dar, eine Synthese kulturgeschichtlicher Rekonstruktion und mystischer Schau. Letztere verschwindet allerdings in den 1950er Jahren zusehends aus den publizierten Arbeiten Erkes'. In einem Aufsatz zur „heutigen Stellung der Religionen in China" singt Erkes 1956 den Lobpreis des sozialistischen Aufbaus in China. In der Forke-Rezen-

40 Erkes, „Zu Forkes Geschichte der chinesischen Philosophie", 185-186.
41 Ebd., 186-187.

sion von 1946 war die chinesische Tradition für Erkes noch wesentlich mystisch und nicht wissenschaftlich. Er attestierte dem Mitbegründer der Kommunistischen Partei Chinas, Chen Duxiu 陳獨秀 (1879-1942), dass er kaum als chinesischer Philosoph gelten könne, da er „Materialist leninistischer Prägung" gewesen sei.[42] Zehn Jahre später nun sah er die Dinge ganz anders:

> Seit 1950 ist die offizielle Weltanschauung Chinas der Marxismus-Leninismus, der nicht etwa, wie man im Westen vielfach glaubt, nur das Bekenntnis der kleinen führenden Schicht der Kommunisten ist, sondern auf dessen Boden das ganze chinesische Volk zu wenigstens 90% steht. Der Marxismus-Leninismus ist als wissenschaftlich begründete Wirklichkeitslehre dem chinesischen Denken, wie es seit alters orientiert ist, so völlig kongenial, dass das chinesische Volk in seiner Gesamtheit, namentlich aber die tragende Schicht der 85% der Gesamtbevölkerung ausmachenden Bauern, in ihm seine den heutigen, durch die Verwirklichung der leninistischen Prinzipien so enorm verbesserten Verhältnissen angepasste Weltanschauung erkannt hat und heute ebenso geschlossen zum Leninismus steht wie zur Regierung Mao Tse-tung.
>
> Unter diesen Umständen hat an und für sich keine Religion mehr in China Aussichten, man möchte fast sagen Existenzberechtigung, da die Stufe des religiösen Denkens nun für das ganze Volk durch die des philosophischen Denkens abgelöst ist. Aber ebenso wie in der Sowjetunion und in allen Volksdemokratien geniesst auch in China jede Religion, solange sie sich nicht in staats- und gesellschaftsfeindlichem Sinne betätigt, Duldung und Schutz, wie Chou Ngen-lai es auf der Konferenz in Bandung aussprach: „Wir Kommunisten sind Atheisten, aber wir achten und schützen jede Religion."[43]

Bei seinem China-Aufenthalt 1954/55 begegnete Erkes buddhistischen Mönchen, die sich „eifrig mit dem Studium des Marxismus-Leninismus [beschäftigen] und ... danach [streben], die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse mit ihrer eignen Ideologie zu vereinigen"[44] – eine Synthese, die er noch 1946 für unmöglich erklärt hatte. Für diesen Sinneswandel gibt es mindestens zwei mögliche Erklärungen. Zum einen könnten wir es hier einfach mit einer linientreuen, politisch korrekten Darstellung zu tun haben, die wenig mit Erkes eigenen Ansichten zu tun hatte. Andererseits ist aber auch denkbar, dass die Revolution von 1949 und die Begeisterung des sozialistischen Aufbaus in den 50er Jahren, die viele Sinologen auch außerhalb des Ostblocks beeindruckte, Erkes tatsächlich an die Möglichkeit einer neuen Synthese glauben ließ. Kurz vor seiner Chinareise hatte er der Hoffnung auf die Schaffung

42 Ebd., 195.
43 Erkes, „Die heutige Stellung der Religionen in China", 29.
44 Ebd., 31.

eines neuen China auf Grundlage des alten folgendermaßen Ausdruck gegeben:

> Die Struktur des heutigen China ist also die Organisation des nationalen Wiederaufbaus und als solche das Gegenteil der kosmopolitisch eingestellten Auflösungstendenzen der Kuomintang-Epoche. War diese die Negation der altchinesischen Kultur, so ist das moderne China die Negation der Negation und als solche dem alten China weit enger verbunden, aber auf einer höheren Ebene. Es hat auf der einen Seite die Strukturfehler des alten China beseitigt, und verbindet auf der anderen Seite die Erhaltung von allem, was aus der altchinesischen Kultur lebensfähig und der Erhaltung wert ist, mit der Übernahme der wirtschaftlichen, technischen und sozialen Errungenschaften, die China vor allem der Sowjetunion verdankt, die darum ta lao ko, der große ältere Bruder, genannt wird, weil ihre Einrichtungen für China ebenso wie für die Volksdemokratien vorbildlich sind. So vollbringt das chinesische Volk seine Aufgabe, um Mao Tse-tung's zu Eingang zitierte Worte nochmals zu wiederholen, aus dem alten China das neue zu schaffen.[45]

Nur unter dieser Voraussetzung der möglichen Kontinuität des alten und neuen Chinas konnte die Sinologie das leisten, was Erkes 1953 als ihre Hauptaufgabe ansah, nämlich, „aus dem alten das neue zu erklären".[46] Die Kulturrevolution der 1960er Jahre setzte dieser optimistischen Vision eines neuen sozialistischen Chinas, das gleichzeitig seine kulturellen Tradition bewahrt und weiterentwickelt, ein jähes Ende – aber das erlebte der 1958 verstorbene Erkes nicht mehr.

Bewertung

Was bleibt von Erkes' Religionsforschung? Dieser Frage möchte ich zum Abschluss mit einer persönlichen Einschätzung aus heutiger Perspektive begegnen.

1. Die auf die Rekonstruktion von Ursprüngen und Entwicklungslinien fokussierte kulturhistorische Forschung der Leipziger Schule wirkt aus heutiger Sicht antiquiert. Dass sich die moderne Religionsforschung von diesen Fragestellungen weitgehend abgewendet hat, ist auch ihrer unvermeidlich spekulativen Natur und mitunter zweifelhaften Methodik geschuldet, die schon von Zeitgenossen kritisiert wurde. Die paläographischen Analysen in den Schriften von Conrady, Erkes und Schindler z.B. erschienen schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vielen Sinologen als eher kreativ denn fundiert, und das Urteil hierzu hat sich nicht gewandelt. Die Hypothesen zu Mutterrecht, Totemismus, zirkumpazifischen Kulturkreisen usw. sind Teil

45 Erkes, „Die Entwicklung der chinesischen Gesellschaft von der Urzeit bis zur Gegenwart", 30.
46 Ebd., 3.

der Fachgeschichte, haben aber keinen Einfluss auf aktuelle Forschungen mehr.

2. Die philologischen Arbeiten zu den *Liedern des Südens*, zum *Laozi* und *Huainanzi* sind weiter von grundlegender Bedeutung und werden als solche in der modernen Forschung weiter rezipiert und anerkannt (bzw. sollten rezipiert werden: in einer Rezension einer neuen Übersetzung der „Himmelsfragen" z.B. kritisierte der amerikanische Sinologe Victor Mair 1987 den Autor heftig für seine Vernachlässigung der Conrady/Erkes-Studie von 1931).[47]
3. In der Daoismus-Forschung muss Erkes als echter Pionier und seiner Zeit voraus angesehen werden. Seine Forschungen zum *Heshanggong*-Kommentar und zur daoistischen Meditation wurden erst Jahrzehnte später wieder aufgenommen und weitergeführt. Sein Bestehen auf der Kombination von meditativer Praxis und philologischer Forschung war seinerzeit sicherlich nicht unumstritten und wäre es auch heute nicht; seitdem hat sich aber eine ganze Richtung der modernen Daoismusforschung herausgebildet, die auf einer solchen Kombination spiritueller Praxis und wissenschaftlicher Arbeit beruht. Erkes (und mit ihm Richard Wilhelm, Erwin Rousselle und Heinrich Hackmann) können daher mit Fug und Recht als Vorläufer von Kristofer Schipper, Michael Saso, Michel Strickmann, Livia Köhn, Louis Komjathy und anderen Daoismus-Forschern der Gegenwart gelten (wobei Livia Köhn als Bonner Schülerin des Erkes-Schülers Rolf Trauzettel sogar noch indirekte Beziehungen zur Leipziger Schule hat).

Dies ist sicherlich keine abschließende Bewertung der Leistungen des Eduard Erkes, dessen Lebenswerk noch viele weitere Ansatzpunkte für sowohl fachgeschichtliche wie auch aktuelle theoretische und methodische Fragen der Chinaforschung bietet. Die genannten drei Punkte mögen jedoch dem eingangs erwähnten Anliegen dieses Essays genügen, einen Beitrag sowohl zur Leipziger Fachgeschichte wie auch zu einer kritischen Würdigung eines im Leipziger Kontext entstandenen wichtigen Korpus von religionsgeschichtlichen Arbeiten zu leisten.

Bibliographie

Biallas, Franz Xaver. „K'üh Yüan's ‚Fahrt in die Ferne' (Yüan-yu)." *Asia Major* 4 (1927): 50-107, *Asia Major* 7 (1932): 179-241.

47 Mair, Rezension von *Tian Wen: A Chinese Book of Origins*, by Stephen Field.

Conrady, August. „China." In *Weltgeschichte, Band 3: Orient,* hg. von Julius von Pflugk-Harttung. Berlin: Ullstein & Co., 1910. S. 457-567.

———. *Das älteste Dokument zur chinesischen Kunstgeschichte: T'ien-wen* 天問*, die „Himmelsfragen" des K'üh Yüan*, hg. von Eduard Erkes. Leipzig: Verlag der Asia Major, 1931.

De Groot, J.J.M. *The Religious System of China*. Leiden: Brill, 1892-1910.

———. *The Religion of the Chinese*. New York: The Macmillan Company, 1910.

———. *Universismus: Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas.* Berlin: Georg Reimer Verlag, 1918.

Erkes, Eduard. „Das ‚Zurückrufen der Seele' (Chao-hun) des Sung Yüh." Dissertation, Universität Leipzig, 1914.

———. „Das Weltbild des Huai-nan-tse." *Ostasiatische Zeitschrift* 5, Nr. 1-4 (1917): 27-80.

———. (Rezension von J.J.M. de Groots *Universismus*). *Literarisches Zentralblatt für Deutschland* 70, Nr. 1 (1919): 1-4.

———. „The Ta-chao: Text, Translation and Notes." In *Asia Major Introductory Volume: Hirth Anniversary Volume*, hg. von Bruno Schindler. London: Probsthain & Co., 1923. S. 67-86.

———. „The Chao yin shih (Calling Back the Hidden Scholar)." *Asia Major* 1 (1924): 119-124.

———. *Wie Gott erschaffen wurde*. Jena: Urania-Verlagsgesellschaft, 1925.

———. „Chinesisch-amerikanische Mythenparallelen." *T'oung Pao* 24 (1925/26): 32-53.

———. „The Feng-Fu (Song of the Wind) by Sung Yüh." *Asia Major* 3 (1926): 526-533.

———. „Shen-nü-fu 神女賦, the Song of the Goddess, by Sung Yüh." *T'oung Pao* 25, Nr. 1 (1927): 387-402.

———. „Die chinesische Religion." In *Die Religionen der Erde: ihr Wesen und ihre Geschichte*, hg. von Carl Clemen. München: Bruckmann, 1927. S. 67-86.

———. „Sung Yüh's Chiu-pien: Text, Übersetzung und Erläuterungen." *T'oung Pao* 31, Nr. 3-5 (1935): 363-408.

———. „Ein mystischer Kommentar zu Lao-tse." *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 50 (1935): 199-228.

———. „Arthur Waley's Lao-tse-Übersetzung." *Artibus Asiae* 5, Nr. 2/4 (1935): 288-307.

———. „Zu Ch'ü Yüan's T'ien-Wen 天問: Ergänzungen und Berichtigungen zu Conrady-Erkes, *Das älteste Dokument zur chinesischen Kunstgeschichte*." *Monumenta Serica* 6 (1941): 273-339.

———. „Mystik und Schamanismus.“ *Artibus Asiae* 8 (1945): 119-196.
———. „Zu Forkes Geschichte der chinesischen Philosophie.“ *Artibus Asiae* 9, Nr. 1/3 (1946): 183-196.
———. „Gestaltswandel der Götter in China.“ *Forschungen und Fortschritte* 21-23 (1947): ohne Seitenzählung.
———. *Ho-shang-kung's Commentary on Lao-tse.* Ascona: Artibus Asiae, 1950.
———. „Das Problem der Sklaverei in China.“ *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse*, Band 100, Heft 1. Berlin: Akademie-Verlag, 1952.
———. „Die Entwicklung der chinesischen Gesellschaft von der Urzeit bis zur Gegenwart.“ *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse*, Bd. 100, Heft 4. Berlin: Akademie-Verlag, 1953.
———. „Die heutige Stellung der Religionen in China.“ *Numen* 3, Nr. 1 (1956): 28-35.
———. *Geschichte Chinas von den Anfängen bis zum Eindringen des ausländischen Kapitals*. Berlin: Akademie-Verlag, 1956.
Forke, Alfred. „De Groots Lebenswerk.“ *Ostasiatische Zeitschrift* 9 (1921-22): 266-275.
Glasenapp, Helmuth von. *Die fünf Weltreligionen: Brahmanismus, Buddhismus, chinesischer Universismus, Christentum, Islam*. Düsseldorf: Diederichs, 1963.
Grube, Wilhelm. „Ein Beitrag zur Kenntniss der chinesischen Philosophie: T'ūng-šū des des Čeū-tsï mit Čū-Hï's Commentare; Nach dem Síng-lì tsīng-í; Chinesisch mit mandschuischer und deutscher Übersetzung und Anmerkungen.“ Dissertation, Universität Leipzig (Wien: Holzhausen, 1880).
———. „T'ūng-šū des Čeū-tsì (Cap. IX bis XX): chinesisch und mandschurisch mit Übersetzung und Commentar.“ Habilitatsschrift, Universität Leipzig, 1881.
———. *Zur Pekinger Volkskunde*. Berlin: Spemann, 1901.
———. *Chinesische Schattenspiele*. Bearb. v. Emil Krebs, hg. von Berthold Laufer. München: G. Franz in Komm., 1915 = *Abhandlungen der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische Klasse und historische Klasse*, 28.1. (Auch: Leipzig: Harrassowitz, 1915).
———. „Taoistischer Schöpfungsmythus nach dem 神仙鑒 Sên-siēn-kién, 1.I.“. In *Festschrift für Adolf Bastian zu seinem 70. Geburtstage*. Berlin: Dietrich Reimer, 1896. S. 447-457.
———. *Die Metamorphosen der Goetter: historisch-mythologischer Roman aus dem Chinesischen*. Leiden: Brill, 1912.
———. *Religion und Kultus der Chinesen*. Leipzig: Haupt, 1910.

Hackmann, Heinrich. „Die Mönchsregeln des Klostertaoismus." In *Festschrift für Friedrich Hirth zu seinem 75. Geburtstag, 16. April 1920*. Berlin: Oesterheld & Co. Verlag, 1920. S. 142-170.

———. *Laien-Buddhismus in China: Das Lung shu Ching tú wên des Wang Jih hsiu*. Gotha: Klotz, 1924.

———. *Die dreihundert Mönchsgebote des chinesischen Taoismus*. Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks Deel XXXII No.1. 1931.

Hirsch, Klaus (Hg.). *Richard Wilhelm: Botschafter zweier Welten*. Frankfurt am Main: IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2003.

Leibfried, Christina. *Sinologie an der Universität Leipzig: Entstehung und Wirken des Ostasiatischen Seminars 1878-1947*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003.

Leutner, Mechthild. „Zur Genese des Universismus-Konzeptes: J.J.M. de Groots Ansichten zur Religion im Vergleich mit W. Grube." In *China: Nähe und Ferne. Deutsch-chinesische Beziehungen in Geschichte und Gegenwart. Zum 60. Geburtstag von Kuo Heng-yü*, hg. von Bettina Gransow & Mechthild Leutner. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989. S. 155-174.

———. „Weltanschauung - Wissenschaft - Gesellschaft: Überlegungen zu einer kritischen Sinologie." In *Chinawissenschaften: Deutschsprachige Entwicklungen: Geschichte, Personen, Perspektiven*, hg. von Helmut Martin & Christiane Hammer. Hamburg: Institut für Asienkunde, 1999. S. 27-41.

Lewin, Günter. „Eduard Erkes und die Sinologie in Leipzig." In *Chinawissenschaften: Deutschsprachige Entwicklungen: Geschichte, Personen, Perspektiven*, hg. von Helmut Martin & Christiane Hammer. Hamburg: Institut für Asienkunde, 1999. S. 449-473.

Mair, Victor H. (Rezension von *Tian Wen: A Chinese Book of Origins*, by Stephen Field). *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)* 9, Nr. 1/2 (1987): 127-129.

Mischek, Udo. „Eduard Erkes (1891-1958) Sinologist and Historian of Religion." Vortrag beim Kongress der International Association for the History of Religions, Erfurt 2015.

Moritz, Ralf. „Verzeichnis der Arbeiten Eduard Erkes'." In *Sinologische Traditionen im Spiegel neuer Forschungen*, hg. von Ralf Moritz. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 1993. S. 12-24.

———. „Verzeichnis der von Eduard Erkes an der Leipziger Universität gehaltenen Lehrveranstaltungen". In *Sinologische Traditionen im Spiegel neuer Forschungen*, hg. von Ralf Moritz. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 1993. S. 25-29.

———. „Sinologie." In *Geschichte der Universität Leipzig 1409-2009, Band 4: Fakultäten, Institute, Zentrale Einrichtungen*, hg. von Ulrich von Hehl, Uwe John & Manfred Rudersdorf. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2009. S. 448-457.

Schindler, Bruno. *Das Priestertum im alten China, 1, Königtum und Priestertum: Einleitung und Quellen*. Leipzig: Spamer, 1919.

———. „Der wissenschaftliche Nachlass August Conradys." *Asia Major* 3 (1926): 104-115.

———. „The Development of the Chinese Conceptions of Supreme Beings." In *Asia Major Introductory Volume: Hirth Anniversary Volume*, hg. von Bruno Schindler. London: Probsthain & Co., 1923. S. 298-366.

Walravens, Hartmut. *Wilhelm Grube (1855-1908): Leben, Werk und Sammlungen des Sprachwissenschaftlers, Ethnologen und Sinologen*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007.

———. (Hg.). *Richard Wilhelm (1873-1930): Missionar in China und Vermittler chinesischen Geistesguts*. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2008.

Werblowsky, R. J. Zwi. *The Beaten Track of Science: The Life and Work of J. J. M. de Groot*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002.

Wilhelm, Richard. *I Ging: Das Buch der Wandlungen*. Jena: Diederichs, 1924.

———. *The I Ching or Book of Changes*, übers. v. Cary F. Baynes, 3. Aufl. Princeton: Princeton University Press, 1967.

Wippermann, Dorothea, Klaus Hirsch & Georg Ebertshäuser (Hg.). *Interkulturalität im frühen 20. Jahrhundert: Richard Wilhelm - Theologe, Missionar und Sinologe*. Frankfurt am Main: IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2007.

Wundt, Wilhelm. *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. Vierter Band: Mythus und Religion, Erster Teil* (2., neu bearbeitete Auflage). Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1910.