

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Guggenmos, Esther-Maria

Title: "Chinesische Religionen"

Published in: Existenzieller Umgang mit Trauer und Verlusten: welche Hilfe bieten die Religionen im psychosozialen Kontext?  
Köln: Psychiatrie Verlag

Editor: Kaulbach, Barbara

Year: 2021

Pages: 224 - 240

ISBN: 978-3-96605-026-5

Persistent Identifier: <https://doi.org/10.5771/9783966050869-113>

---

The article is used with permission of [Psychiatrie-Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

## Chinesische Religionen

*Esther-Maria Guggenmos, Barbara Kaulbach*

Der chinesische Kulturraum ist vielfältig, gerade in seinem geschichtlich gewachsenen Umgang mit Trauer und Verlust: Menschen aus Taiwan, Hongkong, Malaysia und Singapur sowie Auslandschinesen entsprechender Abstammung sind zumeist traditioneller orientiert. Das chinesische Festland hingegen hat durch Kommunismus und Kulturrevolution einen tiefen kulturellen Bruch erfahren. In jüngster Zeit kommt es hier zu einer Suchbewegung nach Werten und religiösen Ressourcen, zur Wiederentdeckung religiöser Traditionen und neuer Formen von Religiosität. Religionsausübung erfolgte über die Jahrhunderte weitgehend im Gefüge der Lokalgemeinschaft. Durch die wirtschaftliche Entwicklung Chinas, massive Arbeitsmigration und Urbanisierung, aber auch durch die Einkindpolitik hat sich das Familiengefüge gerade auf dem Festland grundlegend verändert: Dass alte Leute in Heime gebracht werden und dort einsam sterben, ist eine jüngere Entwicklung, die im traditionellen China kein institutionelles Pendant kannte. Im psychotherapeutischen Umgang mit Auslandschinesen aus dem deutschsprachigen Raum ist daher aufgrund der kulturellen Diversität und des raschen sozialen Wandels in Ostasien und der zu vermutenden längeren Exposition mit der hiesigen Lokalkultur von einer starken Divergenz der Fälle auszugehen, bei welcher die folgenden Seiten Anregung bieten können, aber keineswegs zu vorschnellen Essenzialisierungen verleiten sollen.

### Glaube und Weltsicht

Die Unterscheidung zwischen Religionen und das Verständnis von Zugehörigkeit, nach dem auch Laien sich einer Religion exklusiv zuordnen, sind eine Besonderheit Europas. Für den chinesischen Kulturraum war traditionell selbstverständlich, dass sich Spezialisten religiös verorten, der durchschnittliche Laie jedoch anlassbezogen aus der Fülle unterschiedlicher religiöser Angebote das für seine Situation passende und effizient wirksame wählt. Dieses Verhalten wurde in Asien auch als »praktische Religiosität« bezeichnet (READER, TANABE 1998). Der Religionsbegriff im westlichen Sinn wurde Ende des 19. Jahrhunderts in den chinesischen Sprachgebrauch eingeführt. Während in Umfragen zur religiösen Zugehörigkeit auf dem Festland selbstverständlich das politisch

geforderte atheistische Bekenntnis statistisch dominiert, schwanken aufgrund des gesellschaftlich wenig etablierten Religionsbegriffs in Taiwan Angaben zur religiösen Zugehörigkeit von Jahr zu Jahr stark.<sup>30</sup> Im kaiserzeitlichen China (bis 1911) war Religionspolitik eng an das Begriffspaar »orthodox – häretisch« (»zheng« – »xie«) geknüpft:<sup>31</sup> Gruppierungen, die eine soziale Dynamik schufen, welche als potenziell staatsgefährdend angesehen wurde, wurden verfolgt. Im 20. Jahrhundert trat demgegenüber das Begriffspaar »Religion – Aberglaube« (»zongjiao« – »mixin«) in den Vordergrund: Zu den fünf anerkannten Religionen (Buddhismus, Daoismus, Islam, Katholizismus, Protestantismus) zu gehören, bedeutet bis heute Schutz der religiösen Aktivitäten im politisch erlaubten Rahmen. Demgegenüber standen und stehen weite Bereiche der Volksreligion – und damit weite Teile des traditionellen gesellschaftlichen Zusammenlebens – unter dem Verdacht des Aberglaubens und gehören zum nicht erlaubten religiösen Verhaltensrepertoire. Konfuzianische Kräfte setzten sich dafür ein, den Konfuzianismus als Philosophie und nicht als Religion zu betrachten. Der Umgang mit den Toten und damit auch der gesellschaftliche und rituelle Umgang mit Trauer und Verlust ist traditionell im volksreligiösen Kontext verortet, kann stärker buddhistisch oder daoistisch konnotiert sein, war historisch aber zunächst eine Frage der Lokalgemeinschaft. Konfuzianische Grundannahmen, die sich in einem starken Familienbezug ausdrücken, sind in diesem Kontext selbstverständlich. Dazu gehört im Zusammenhang der Totensorge vor allem die Bedeutung der Ahnen und die Wichtigkeit ihrer angemessenen Verehrung am häuslichen Ahnenaltar sowie der jährliche Besuch der Familie am Grab im Frühjahr. An diesem Festtag, dem »Qingming jie«, und eventuell ein weiteres Mal im Herbst geht die Familie zu den oft mitten in der Natur gelegenen Familiengräbern oder den neueren Urnengrabanlagen. Sie reinigt und repariert die Grabstätte und bringt ihren Toten ein rituelles Mahl dar. Regelmäßige Friedhofsbesuche sind in China unüblich. Über das Jahr wird zu den Toten räumliche Distanz gewahrt.

Der Rückbezug auf Konfuzius gehörte insbesondere für Gelehrte und Staatsbeamte über die Jahrhunderte zum Grundbestand des intellektuellen Diskurses. Konfuzius (551–479 v. Chr.) ist historisch verifizierbar; er kam aus der Provinz Shandong und versuchte sich im Laufe seines Lebens als Berater von Lokalherrschern, für die er sich Gedanken über Wege guter Staatsführung machte, die immer wieder an die Tugendhaftigkeit des Herrschers selbst und

<sup>30</sup> Dies lässt sich gut über das »Taiwan Social Change Survey« nachweisen, vgl. hierzu GUGGENMOS (2017, S. 44–49). Für Hintergründe der starken Fluktuation über Jahrzehnte beleuchtet mit Bezug zum Buddhismus vgl. ebd., S. 215–226.

<sup>31</sup> Zu diesem Paradigmenwechsel vgl. GOOSSAERT (2005) und NEDOSTUP (2009).

seine Pflicht zur Sorge für die Familien als soziale Basiseinheit des Staates appellieren. Für eine gelingende Gesellschaftsordnung ist das tugendhafte Verhalten des Einzelnen zentral. Die Aussprüche des Konfuzius wurden von seinen Nachkommen gesammelt. In ihnen zeigt sich eine nicht systematisch dargelegte, aber doch konsistente Gesellschaftsanschauung und Morallehre, die bis in die Neuzeit das chinesische gesellschaftliche Verhalten prägte. Ein festgelegtes soziales Gefüge und ein ausgeprägtes Ritenbewusstsein regeln nach Konfuzius das soziale Miteinander unter den Lebenden und mit den Vorfahren, über deren ontologischen Status konfuzianische Quellen sich der Reflexion verweigern. Klassisch wird im sozialen Gefüge unterschieden zwischen fünf Formen, in denen Beziehungen sich gestalten (»wulun«): Zwischen 1) Vater und Sohn, 2) Herrscher und Untertan, 3) Ehemann und Ehefrau, 4) älterem und jüngerem Bruder sowie 5) unter Freunden gibt es je angemessene Verhaltensweisen, die klar zu unterscheiden sind.<sup>32</sup>

Konfuzianisches Denken ist somit thematisch besonders auf das Familien- und Gesellschaftsgefüge konzentriert. Als großes intellektuelles Gegengewicht hierzu bildete sich mit dem philosophischen und religiösen Daoismus (»dao« = der Weg) eine Strömung, die das Individuum als eingebunden in die großen Abläufe der Natur sieht. Diese Tradition bezieht sich immer wieder auf eine Figur namens Laozi zurück, die historisch schwierig fassbar ist und traditionell als Autor des »Daode jing«, des »Klassikers von Weg und Tugend«, verstanden wird. Ergänzend bezieht sich der Daoismus auf eine zweite Person namens Zhuangzi (etwa 365–290 v.Chr.) und dessen gleichnamiges Buch. Im daoistischen Denken geht man grundsätzlich davon aus, dass die Welt im Wechselspiel der Elemente sich immer wieder neu generiert und zerfällt. Der Bezug der fünf Elemente (auch: Phasen; »wuxing«) Holz, Feuer, Erde, Metall und Wasser untereinander wird auf Himmelsrichtungen, Farben, menschliche Organe, Jahreszeiten etc. übertragen und ermöglicht dadurch eine umfassende Korrelation von Mikro- und Makrokosmos, in der der Mensch anstrebt, sich möglichst harmonisch einzufügen, um ein langes unbeschwertes Leben zu führen.<sup>33</sup>

Der Daoismus stand im Laufe der chinesischen Geschichte immer wieder in Konkurrenz zum Buddhismus (s. eigenen Beitrag in diesem Band). Dessen Grundannahme der Wiedergeburt und der kausalen Bezogenheit des jetzigen Ergehens auf karmische Residuen aus dem jetzigen, aber auch vergangenen Leben verankerte sich fest im allgemeinen Denken. Über den Buddhismus

<sup>32</sup> Einführend zum Konfuzianismus vgl. VAN ESS (2009).

<sup>33</sup> Einführend zum Daoismus vgl. KLEEMAN (2003).

wurden auch in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten im chinesischen Kulturraum konkrete Höllenvorstellungen ausformuliert, die der staatlichen Bürokratie in ihrer Funktionalität ähneln (s. u.).

## Jenseitsvorstellungen

Das daoistisch-chinesische Denken beschreibt über die fünf Elemente hinaus durch die Begriffe der Energie (»qi«) und des »yin« und »yang« das Zusammenspiel und die Dynamik des Lebens: Während »yin« die passive, empfangende Komponente ist und daher auch eher mit dem Tod und der Totenwelt assoziiert wird, bezieht man sich mit dem »yang«-Begriff auf Klares, aktiv Gestaltendes. Interessant ist nun, dass die Varianten, in denen Seelenvorstellungen in der chinesischen Geisteswelt beschrieben werden, bereits seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. zwischen zwei Formen der Seele unterscheiden: der »hun«- und der »po«-Seele. Die »hun«-Seele steigt nach dem Tod auf und trennt sich vom Körper. Sie wird dem »yang« zugeordnet. Die »po«-Seele hingegen wird physisch gedacht, verbleibt im Körper und wird dem »yin« zugeordnet.

Religiöse Vorstellungen stellen im chinesischen Volksglauben keineswegs ein einheitliches Bild dar und werden auch nicht unbedingt systematisch zueinander in Beziehung gesetzt. Zumeist verbinden sich bestimmte Vorstellungen mit konkreten Verhaltensbereichen und sind zunächst nicht aufeinander bezogen. Jenseitsvorstellungen haben im chinesischen Denken vielfältige Ausprägungen erfahren. Eher zurückhaltenden konfuzianischen Vorstellungen steht in volksreligiösen, buddho-daoistischen Kontexten das Konzept der Reise entgegen. Bis heute wird gerade in Taiwan in aller Regel der Tote auf seinem Weg durch die Höllen (s. u.) rituell begleitet. Die Familie nimmt eine wichtige unterstützende Rolle bei der Reise des Toten ein und versucht, seine Qualen zu erleichtern und seinen Weg angenehm zu gestalten.

Nach dem Ableben eines Familienmitgliedes wird temporär ein Zelt errichtet, in das Bildrollen gehängt werden. Darin spielt sich die Totenzeremonie ab. Neben Gottheiten zeigen die Bilder die Könige der zehn Gerichtshöfe, oft als »Höllen« bezeichnet. Man stellt sich die Reise durch die Gerichtshöfe ähnlich der historisch gewachsenen staatlichen Justiz vor – das spiegelt sich bis sogar in der Nomenklatur der Funktionsbezeichnungen (vgl. LEDDEROSE 2000, S. 162–185, hier insb. S. 184 f.). Sünder werden entsprechend ihren Taten verurteilt und müssen für diese büßen. Für gut befundene Wesen durchlaufen die einzelnen Stationen zügig und werden wiedergeboren beziehungsweise wechseln in einen leidensfreien Bereich des Jenseits. In der Unterwelt sind alle

Daten zu den Verstorbenen genau aufgezeichnet und die Richter der Unterwelt, im Gegensatz zu denen der wirklichen Welt, unbestechlich. Mit den hier beschriebenen Vorstellungen verbindet sich klar der moralische Anreiz, sich im Leben tugendhaft zu verhalten, Verdienste anzusammeln und gute Taten zu akkumulieren, die nach dem Tod gegen die eigenen Vergehen aufgerechnet werden.

Traditionell sind Gräber als Familiengräber mitten in die Landschaft eingebettet. Wasserverläufe und Landschaftsformationen sollen zum Wohlbefinden der Toten beitragen. Professionelle Unterstützung bei der Grabwahl bietet ein Fengshui-Meister, der die Umgebung auf die entsprechenden Kennzeichen hin inspiziert.<sup>34</sup> Der Tag des Begräbnisses – wie auch sonst entscheidende Tage – werden nach dem traditionellen Kalender bestimmt. Grabbeigaben sind heute wenig verbreitet. Jedoch werden die Toten mit Geld, Kreditkarten, Häusern und Gegenständen des Alltags für das Leben im Jenseits ausgerüstet und die Richter der Gerichtshöfe gnädig gestimmt: In Papierform nachgeahmt, werden sie verbrannt, so von ihrer physischen »yang«-Form in die »yin«-Form umgewandelt und stehen damit den Toten zum Gebrauch zur Verfügung. Solche Praktiken sind selbstverständlich in der Volksrepublik als Aberglaube markiert, und so entfallen für weite Teile der chinesischen Bevölkerung große Bereiche der rituellen Totensorge und damit Möglichkeiten der Emotionskanalisierung, Stressreduktion und Einbettung in den familiären Kontext.

## Umgang mit dem Tod

Über Tod und Trauer zu sprechen gilt traditionell als Unglück bringend und ungesund. Die emotionale Gefasstheit und der Gebräuchen und Riten angemessene Ausdruck der Trauer sind konfuzianisches Ideal. Kulturell prägend sind Mastererzählungen wie der folgende, Konfuzius in den Mund gelegte Ausspruch aus dem »Klassiker der Kindespietät« (»Xiaojing«):

- » Der ehrfürchtige Sohn verfährt bei der Trauer um die Eltern also: Beim Weinen schreit er sich nicht heiser; bei den Trauergebräuchen sieht er nicht auf die äußere Form; seine Worte setzt er nicht in zierliche Sätze; in schönen Kleidern fühlt er sich nicht wohl; hört er Musik, wird er nicht fröhlich; gutes Essen schmeckt ihm nicht. Also sind die Gefühle der Trauer und des Kummers. Nach drei Tagen isst man wieder, denn man soll das Volk lehren, nicht um der

<sup>34</sup> Einführend aus anthropologischer Perspektive hierzu BRUUN (2008).

Toten Willen den Lebenden zu schaden; die zehrende Trauer soll nicht zur Vernichtung des Lebens führen. « (WILHELM 1940 a, S. 21)<sup>35</sup>

Auch im oben erwähnten daoistischen Klassiker »Zhuangzi« ist eine bekannte Erzählung zu finden, in welcher Zhuangzi ob des Todes seiner Frau trommelt und singt. Das ruft Verwunderung hervor. Sein als unangemessen empfundenenes fröhliches Verhalten begründet Zhuangzi daraufhin damit, dass er Leben und Tod seiner Frau in einen größeren Wirkungszusammenhang einordnet:

» Diese Vorgänge [i. e. Geburt und Tod] folgen einander wie Frühling, Sommer, Herbst und Winter, als der Kreislauf der vier Jahreszeiten. Und nun sie da liegt und schlummert in der großen Kammer, wie sollte ich da mit Seufzen und Klagen sie beweinen? Das hieße das Schicksal nicht verstehen. Darum lasse ich davon ab. « (WILHELM 1940 b, S. 137)

Hier ließen sich weitere kulturprägende Erzählungen ergänzen. Ihnen gemein ist die Zurückhaltung gegenüber emotionaler Intensität im Zusammenhang mit dem Tod. Im konfuzianischen Kontext steht begründend die Störung der gesellschaftlichen Harmonie im Zentrum. Daoistisch wird die Einordnung des Lebens in umfassende Verwandlungszusammenhänge betont. So ist auch die meistgehörte Beileidsbekundung, die Freunde und Angehörige der betroffenen Person bei Trauerfeiern mitgeben, »Jie ai shun bian« – »Spar dir das Trauern und akzeptiere den Wandel«. Was im europäischen Sinne verletzend klingen würde, entspricht der daoistischen Grundeinstellung, sich in das natürliche Geschehen einzufügen und weiterzuleben.

Zur Plausibilität einer emotionalen Zurückhaltung mag auch beitragen, dass man in den Wechselfällen des Lebens zwar vieles als veränderbar ansieht, aber die eigene Lebensspanne in der Regel als nicht verhandelbar, sondern als vom Himmel zugewiesen gilt.<sup>36</sup> Dies wird auch in weiten Bereichen der Vorhersage deutlich. So haben sich im chinesischen Kontext zahlreiche Methoden entwickelt, die helfen sollen, die Gegenwart aus Traum, Gestalt, Hexagrammen, Omina oder den Sternen zu deuten und durch entsprechendes Verhalten das Leben zum Besseren zu wenden. Der Todeszeitpunkt ist aber selten veränderbar. Eine Falluntersuchung von historischen buddhistischen Mönchsbiografien

<sup>35</sup> Auch wenn neuere und eigene Übersetzungen vorliegen, zitieren wir hier doch aus den Übersetzungen Richard Wilhelms, denn diese haben im deutschsprachigen Raum den größten Einfluss ausgeübt und sind bis heute im nicht-sinologischen Kontext verbreitet. Richard Wilhelm übersetzte seine Werke vor gut hundert Jahren. Seine Wortwahl als christlicher Missionar schafft häufig eigene gedankliche Assoziationen, deren Konnotationen vorsichtig auf die zugrunde liegenden Vorstellungen des klassischen Chinesisch hin geprüft werden müssen.

<sup>36</sup> Die klassische Studie zum chinesischen Schicksalsbegriff (»ming«) liegt mit LUPKE (2005) vor. Zum frühen Gebrauch in China vgl. auch VALMISA (2019).

zeigte dies: Als wundertätig anerkannte Mönche scheinen über ein spontanes Wissen bezüglich ihres eigenen Todes, aber auch des Todes anderer zu verfügen. Das Wissen über den eigenen Tod kann zu Klage bis hin zu detaillierter Vorbereitung führen. Von der Manipulation des Todeszeitpunktes ist allerdings nicht die Rede (vgl. GUGGENMOS, WEI 2019).

Emotionale Zurückhaltung im chinesischen Kulturkreis ist begleitet von sozialer Fürsorge auch im Kontext des Todes. Dies motiviert sich auch aus dem Glauben, dass Verstorbene als Geister umherirren können und dann Unglück in der Familie hervorrufen. Hieraus resultiert die Fürsorge für die Ahnen durch regelmäßige Verehrung, aber auch ein besonderes Augenmerk auf der Todessituation: Sauber, gesättigt und durstfrei zu sterben, der friedliche Gesichtsausdruck des Verstorbenen, geschlossene Augen und ein geschlossener Mund können im chinesischen Kontext im Allgemeinen als Hinweise auf einen guten Tod ohne unabgeschlossene Probleme gedeutet werden, von dem man hofft, dass er später zu wenig Komplikationen unter den Lebenden führen wird (CHAN et al. 2005, S. 931–933, 943 f.).

## Umgang mit Suizid

Kommen wir noch einmal zum »Klassiker der Kindespietät« zurück, der aus der Allgemeinbildung von Männern und Frauen bereits seit der Han-Zeit (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) nicht wegzudenken ist und daher einen guten Bezugspunkt zur Erläuterung möglicherweise allgemein verbreiteter Ansichten darstellt. Dort heißt es zu Beginn:

- » Den Leib mit Haut und Haaren haben wir von Vater und Mutter empfangen. Ihn nicht zu verderben oder beschädigen wagen: das ist der Ehrfurcht Anfang. Sein Wesen festigen und auf dem rechten Wege wandeln, seinen Namen bekannt machen bei der Nachwelt, um Vater und Mutter zu Ehren zu bringen: Das ist der Ehrfurcht Schluß. Der Ehrfurcht Anfang ist, den Eltern zu dienen, sie zeigt sich weiterhin im Dienst des Fürsten, und sie vollendet sich darin, dass man sein Wesen festigt. « (WILHELM 1940 a, S. 1)

Sich selbst das Leben zu nehmen ist also aus konfuzianischer Sicht ein Verstoß gegenüber den eigenen Eltern, die ihre Kinder geboren und unter Entbehren großgezogen haben.<sup>37</sup> Diese Kinder, insbesondere der älteste Sohn,

<sup>37</sup> Die Vorstellung von der Wichtigkeit der Integrität und Unversehrtheit des Körpers führt auch in Fragen der Organspende und Feuerbestattung zu Zurückhaltung. Letztere ist heute jedoch gesetzlich aufgrund der urbanen Bevölkerungsdichte weitgehend unumgänglich und vorgeschrieben.



haben traditionell die Aufgabe, sich um die Eltern zu kümmern, besonders, wenn sie alt und gebrechlich werden. Der älteste Sohn hat den Dienst am Ahnenaltar fortzuführen und soll durch das Zeugen von Söhnen die Ahnenlinie fortsetzen.

Hiervon haben sich nur wenige gesellschaftlich anerkannte Ausnahmen über die Jahrhunderte etabliert. Zu ihnen gehört der Selbstmord des Beamten, dessen Rat am Hofe nicht gehört wird. Die Treue und Loyalität des Beamten gegenüber dem Herrscher ist höchstes Ideal und kann einen Selbstmord rechtfertigen. Bei Verfehlungen dem Beamten den Selbstmord zu ermöglichen und ihn damit vor der Schmach der Exekution zu bewahren, galt als Privileg.<sup>38</sup>

Ähnliches gilt für Witwen. In der späten Kaiserzeit galt der Selbstmord einer Wiederverheiratung nach dem Tod des Gatten moralisch vorzuziehen und bewahrte zugleich vor sozialem Abstieg. Diese Frauen konnten postum sogar öffentlich geehrt und als »treue Ehefrauen« gefeiert werden.<sup>39</sup> In der verbreiteten Vorstellung von den zehn nach dem Tod zu durchlaufenden Gerichtshöfen ist der dritte Hof den Selbstmördern und allen eines unnatürlichen Todes Gestorbenen (z. B. Verkehrsunfall) gewidmet. An diesem Ort verweilen die zur Unzeit Dahingeschiedenen, bis sie eines natürlichen Todes gestorben wären. Erst dann folgt das Gerichtsurteil. Dieses hängt von den Motiven des Selbstmordes ab. Waren sie ehrenhaft, kann von einer negativen Auswirkung auf die folgende Wiedergeburt abgesehen werden (vgl. EBERT et al. 1980, S. 108).

Der Verlust der Arbeit bringt gerade für Männer in traditionell orientierten Familien einen Gesichtsverlust mit sich, welcher in Selbstmord münden kann. Der psychosoziale Druck, der auf Frauen lastet, scheint jedoch auf dem Festland noch stärker zu sein, denn China ist eines der wenigen Länder, in welchen die Suizidrate bei Frauen in den letzten Jahrzehnten teilweise höher als bei Männern lag. Leistungsdruck und Einsamkeit, etwa in Städten wie Shanghai, scheinen hierzu entscheidend beizutragen.<sup>40</sup>

In den letzten Jahren ging die Nachricht über eine andere suizidgefährdete Gruppe in China durch die Presse: Schülerinnen und Schüler sind vielfach einem massiven Leistungsdruck ausgesetzt. Lernen und der Erwerb von Bildung zählen in China zu den höchsten kulturellen Gütern und als unerlässlich

<sup>38</sup> Mögliche der Selbsttötung zugrunde liegende Motive arbeitet EBNER VON ESCHENBACH (2001) heraus.

<sup>39</sup> Zum Selbstmord von Frauen im spätkaiserzeitlichen China vgl. Band 3 (2001): 1 der Zeitschrift »Nan Nü« und die Einleitung dort von Paul Ropp (ROPP 2001).

<sup>40</sup> Statistiken zu Selbstmorden in China variieren je nach Quelle. Allgemein sank die Selbstmordrate in China in den letzten Jahren stark, nachdem sie auch international Aufsehen erregte, vgl. z. B. Johnny ERLING (2007). Die Häufigkeit der Selbstmorde von Frauen ist laut WHO im Zeitraum von 1987 bis 1999 im internationalen Vergleich auffallend (WHO 2002).

für ein erfolgreiches Leben. Ein landesweites auf Wettbewerb ausgerichtetes Bildungssystem, das vor allem den Erwerb von abrufbarem Wissen in den Vordergrund stellt, trägt dazu bei, dass Schülerinnen und Schüler sowie ihr soziales Umfeld die angebotene Bildung als alternativlos begreifen und bei Versagen in eine existenzielle Notlage geraten.<sup>41</sup>

## Umgang mit Alter, Krankheit und Leid

Gerade auf der Basis der nun wiederholt zitierten Grundtugend der Kindespietät ist im chinesischen traditionellen Kontext der Respekt vor dem Alter selbstverständlich. Seniorität bedeutet, dass die eigene Stimme gehört wird. Wenn der Familienverband auf die Kernfamilie reduziert wird, die Alten oft mit den Jüngsten auf dem Land bleiben, während die leistungsfähigen Familienmitglieder versuchen, in den Städten Geld zu verdienen, werden die traditionellen Rollenbilder auf die Probe gestellt. Leicht entstehen Extremsituationen, deren Regelung oft immer noch auf Familienbande zurückgreifen muss.

Erfahrenes Leid, wie Krankheit oder Tod, bedarf neben der pragmatischen Lösung auch der Deutung. Karmische Begründungsmuster, nach welchen das Unglück auf ein Missverhalten im jetzigen oder in vorigen Leben zurückzuführen ist, sind allgemein verbreitet. Derartige Deutungen können zu regelrechten religiösen Suchbewegungen des Betroffenen führen. Im Versuch, das eigene Schicksal positiv umzugestalten und die Familienmitglieder vor dem Tod zu bewahren, suchen Menschen Rat bei religiösen Spezialisten. Ändert deren Intervention die Situation nicht, können sie die religiöse Tradition wechseln und andere Formen der Hilfe akzeptieren. Der Leidensdruck führt hier zu einem religiösen Verhalten, welches nicht der eigenen Überzeugung entsprechen muss (vgl. die Fallstudie in GUGGENMOS 2017, S. 89–112).

Karmische Begründungszusammenhänge werden dabei oft sehr unmittelbar hergeleitet. So sind Begründungserzählungen in Taiwan gang und gäbe, die direkte Konsequenzen aus einem konkreten Verhalten ziehen. In Heftchen, wie sie an Tempeln in Taiwan ausliegen, werden diese Zusammenhänge illustriert. So wird z. B. eine junge Frau mit Doktorhut gezeigt mit der Begründung, sie habe im vorhergehenden Leben immer Lilien vor die Buddhastatue gestellt. Einem Mann mit Buckel wird dagegen die Diagnose präsentiert, er habe in seinem vergangenen Leben immer betende Buddhisten verlacht.<sup>42</sup> Diese Form

<sup>41</sup> Impressionen hiervon vermittelt Johnny ERLING (2014).

<sup>42</sup> Das hier als Beispiel verwendete Heftchen mit dem Titel »Huitu sanshi yinguo jing« (»Illustrierter Klassiker von Ursache und Wirkung in den drei Welten«) wurde in Taipeh gedruckt und ist nicht datiert.

des Denkens ist historisch etabliert und zeigt sich auch in anderweitiger Moralliteratur der Tempel über die Jahrhunderte (»shanshu«, »Ledgers of Merit and Demerit«). Schlechtes Karma gilt es anzunehmen. Man mag es einzig mit dem guten Gefühl verbinden, dass man dieses Karma »abgearbeitet« hat und es damit ein zeitlich determinierbares Ende findet (vgl. GUGGENMOS 2017, S. 3 f.).

## Erfahrungen des Bewahrtwerdens in den Schrecken des Lebens

Das Moment des Bewahrtwerdens wird zunächst im familiären Kontext erfahrbar und korreliert mit dem intensiven Verpflichtungsgrad gegenüber den Eltern und der Ernsthaftigkeit in der Umsetzung der Kindespietät. Zahlreiche Erzählungen unterstreichen die Wichtigkeit guter Beziehungen innerhalb der Familie. Sie haben oft historische Personen als Protagonisten und zeigen, wie diese sich respektvoll gegenüber ihren Eltern benahmen – unabhängig davon, ob sie noch Kinder oder schon Erwachsene waren, einfache Tagelöhner oder hohe Beamte.

Im 14. Jahrhundert stellte ein Gelehrter derartige Geschichten zusammen, die er die »24 Ehrfurchts geschichten« (»Ershisi xiao«) nannte und die seither zum Curriculum der chinesischen Grundschulen gehörten – in Taiwan bis heute. Der Tenor dieser Geschichten lautet: Wer in Schwierigkeiten ist und sich dennoch seinen Eltern gegenüber bis ins Letzte respektvoll verhält, dem kommt der Himmel zur Hilfe. Manche dieser Geschichten mögen regelrecht grausam erscheinen, weisen jedoch auf die Bedeutung der Ernsthaftigkeit bei der Ausführung pietätvoller Handlungen hin.<sup>43</sup> Ernsthaftigkeit (»cheng«) ist das, was den Himmel letztlich bewegt. Eine ernsthafte Gesinnung wird daher den Himmel dazu veranlassen, den Schutzraum der Familie zu bewahren.

Auch einzelne Gottheiten werden von Gläubigen als schützend erlebt. Eine herausragende Rolle gerade bei Krankheiten nimmt die Göttin Guanyin ein. Diese entspringt als Bodhisattva Avalokiteśvara dem buddhistischen Kontext, ist aber im Pantheon der Volksreligion mindestens ebenso ubiquitär. Nicht nur in überlieferten Geschichten wird immer wieder geschildert, wie Betende erleben, dass »Die die Schreie der Welt Hörende« in den Lauf der Dinge heilend

<sup>43</sup> In der Erzählung hat eine arme Familie nicht genug Geld, um den Sohn und die Mutter zu ernähren. Da beschließt der Mann, den Sohn zu begraben, mit der Begründung, eine Mutter könne man nicht ersetzen, Kinder könne man später noch haben. Als der Mann die Grube gräbt, in der er das Kind begraben will, findet er einen Topf mit Gold, auf dem steht, dass der Himmel ihm dieses für sein pietätvolles Verhalten zugedacht hat (ZHANG 2004, S. 88–90). Gerade diese Geschichte ist auch von chinesischer Seite in jüngerer Zeit heftig kritisiert worden.

und zum Guten wendend eingreift. Es gibt ein eigenes Genre von Wundergeschichten, welche zum großen Teil von der schützenden Macht Guanyins erzählen (»zhiguai«-Literatur, vgl. CAMPANY 1996). Guanyin wird auch von heutigen Gläubigen als Gesprächspartnerin in Notsituationen erlebt. Sie wird angefleht, bei eintretender Heilung werden ihr Versprechungen gemacht. Ihr eindeutiges Attribut ist das »Wasser des großen Mitleids« (»dabei shui«), dem heilende Wirkung zugesprochen wird und welches Gläubige auch zur Heilung von Kranken konkret einsetzen (vgl. GUGGENMOS 2017, S. 99–103).

## Sinnsuche und Theodizeefrage

Das Leben im Kontext der Familie kultiviert kaum die Frage nach dem Sinn der individuellen Existenz. Im sozialen Zusammenhang wachsen dem Einzelnen Aufgaben und Pflichten zu, die seiner Rolle zugeordnet sind. Fragen nach Selbstverwirklichung und der psychische Druck, den einzeln lebende Menschen erleben, sind jüngere Phänomene. Die kommunistische öffentliche Meinung propagiert den Atheismus und sieht Religionen grundsätzlich als vorübergehendes Phänomen an. Mit dem Wegbrechen des Familienverbandes und der Erosion kommunistischer Werte und Sozialzusammenhänge entsteht ein Vakuum in der Gesellschaft, welches vermehrt Sinn- und Orientierungsfragen stellt. So erhalten Religionen, gerade auch das Christentum, wieder stärkeren Zulauf. Im Zuge der Auseinandersetzung mit Monotheismen ist dann auch denkbar, dass die Theodizeefrage in Zukunft gesellschaftlich diskutiert werden könnte.

Während im volksreligiösen Kontext das individuelle Hadern mit dem Schicksal eher zur Frage nach der Effizienz der jeweils verehrten Gottheit führt (s. o.), kann man in konfuzianischem Sinn mit dem Himmel als Bestimmer des Schicksals hadern. Aber diese Klage führt kaum zu existenziellen Überlegungen über den ontologischen Status dieser höheren, alles bestimmenden, jedoch nicht personhaft gedachten Macht. Historisch gilt die Rechtfertigungsfrage nicht dem Himmel, sondern der Legitimität des Herrschers. Dieser garantiert als Sohn des Himmels die Harmonie zwischen Himmel und Erde und damit das prosperierende soziale Zusammenleben im Staat. Verliert der Herrscher das Mandat des Himmels, ist seine Herrschaft in Gefahr.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Vergleiche hierzu grundsätzlich die Überlegungen zum Verhältnis von Konfuzianismus und Theodizee vor dem Hintergrund der Thesen Max Webers von Weigang CHEN (2012).

## Allgemeines und Besonderes im therapeutischen Umgang

Für Chinesinnen und Chinesen gilt ein Gang zum Psychologen, Psychiater oder Psychotherapeuten immer noch als ungewöhnlich. Es wird als unüblich angenommen, über die eigenen Probleme zu sprechen, besonders mit Personen außerhalb der Familie. So begeben sich Patienten oft erst in Behandlung, wenn sie keine andere Möglichkeit mehr sehen. Auch verbergen sie häufig die Behandlung vor ihrem sozialen Umfeld. Eine kurze Behandlungsdauer kann erwünscht sein. Zumeist erwarten Patienten auch konkrete Handlungsanweisungen im therapeutischen Kontext und sind nicht vertraut mit einem auf Dialog angelegten Gesprächskonzept, das den Patienten zum Experten seiner eigenen Krankheit werden lässt (vgl. QIAN et al. 2002).

Emotionale Verschlussenheit in Sachen Tod und Trauer (entsprechend dem o. g. sprichwörtlichen und daoistisch geprägten »Spar dir die Trauer und akzeptiere den Wandel«) ist ein häufig zu findender Topos, der auf die Alltagspraxis hin zu prüfen ist. Gerade im kulturell hybriden Hongkong scheint diese allgemeine Annahme im konkreten Fall selten zuzutreffen. Trauer wird in aller Regel mit anderen geteilt, und dazu zählen gute Freunde, Geschwister und Arbeitskollegen:

- » Contrary to the belief that the Chinese do not share emotionally intense experiences, findings [...] in Hong Kong indicated that only 10 % did not share their bereavement experiences with another person. [...] In addition, the Chinese are believed to limit their social sharing of personal experiences to family members only. In our study, we found that for those who shared, the persons they shared most with were their best friends, siblings, and professionals. Non-family members are clearly eligible ›sharees‹ for Chinese People. « (CHOW et al. 2007, S. 601)

## Implikationen für die therapeutische Praxis

Man kann nicht davon ausgehen, dass Familien aus dem chinesischen Kulturraum alle den gleichen Vorstellungen von Sterben und Tod anhängen. Genauso wie mit ihren übrigen kulturellen Bezügen sind diese nicht nur je nach Familientradition unterschiedlich, sondern verlieren sich über die Generationen bei einem dauerhaften Verbleib im Ausland. Aufgrund des starken Ahnenbezugs wird es gerade in Taiwan traditionell als Glück verheißend angesehen, wenn der Tod zu Hause im zentralen Raum, in welchem auch

der Ahnenaltar steht, erfolgt. So kann der Sterbende der Vorstellung nach bei den Ahnen aufgenommen werden. Diese Vorstellung wird oft von den veränderten Lebensumständen verdrängt – der Vereinzelnung in der Stadt, den anderen räumlichen und medizinischen Möglichkeiten und der Distanz der Angehörigen zum Sterbeprozess (vgl. Hsu et al. 2009, S. 167 f.). Wie der Tod im Wohnzimmer von den Lebenden so auch als Unglück verheißend wahrgenommen werden kann, sind es oft kleine Zeichen im Moment des Todes wie der Gesichtsausdruck, die mit Vorstellungen vom Ergehen des Toten einhergehen, aber insbesondere mögliche Auswirkungen auf die Lebenden fürchten lassen und damit in der Trauerbewältigung eine Rolle spielen können.<sup>45</sup>

Für die chinesische Familie kann es wichtig sein, im Moment des Todes anwesend zu sein: »Allowing family members to provide bedside care, especially around the moment of death, is of the utmost importance for Chinese persons who are soon to be bereaved.« (CHAN et al. 2005, S. 944) Daher ist aus kultureller Sicht anzuraten, die Familie über den unmittelbaren bevorstehenden Tod zu informieren. Die Familie ist in chinesischen Krankenhäusern bis heute oft für die Essensversorgung des Kranken zuständig. Abgeschnittene Blumen werden eher Toten dargebracht. Essen und Trinken mitbringen zu dürfen kann wichtig für chinesische Angehörige sein. In diesem Zusammenhang ist es auch sinnvoll zu fragen, ob gleichzeitig zur ärztlichen Therapie Formen der Traditionellen Chinesischen Medizin (TCM) zur Anwendung kommen und inwieweit diese professionell begleitet werden.<sup>46</sup> Die Familie ist traditionell auch erster Ansprechpartner, wenn es um den gesundheitlichen Zustand des Kranken geht. Unheilbare Krankheiten und gerade austerapierte Krebserkrankungen werden traditionell der Familie mitgeteilt, die dieses Wissen nicht unbedingt an den Kranken weitergibt. Dieser wird bis zum Schluss ermuntert, seine Kräfte im Kampf gegen die Krankheit zu sammeln. Das Nicht-Informieren des Kranken über seinen terminalen Zustand mag psychologisch seinen Einsatz für eine, wenn auch unwahrscheinliche, Heilung unterstützen. An dieser Haltung wird jedoch auch im chinesischen Kontext Kritik geübt. So wurde mittlerweile auch in Studien erkannt, dass auch der Patient mit chinesischem kulturellem Hintergrund es schätzt, aufgeklärt zu werden (Hsu et al. 2009, S. 167).

<sup>45</sup> Einen Überblick über mögliche mit dem Tod verbundene lokale Vorstellungen gibt der Sammelband von WARSON und RAWSKI (1988). Einführend und anthropologisch mit Forschungen zur gegenwärtigen Situation gesättigt, aber allgemeiner ist CHAU (2019). Konkret auf Tod und Trauerarbeit in Hongkong bezogen ist der Sammelband von CHAN und CHOW (2006).

<sup>46</sup> Kombinationen westlicher Medizin mit Akupunktur oder Rezepturen aus der chinesischen Apotheke sind im chinesischen Kontext nicht ungewöhnlich, werden aber häufig wieder abgebrochen (vgl. Hsu et al. 2009, insb. S. 168 f.).

In der Zeit nach dem Tod und in der Verarbeitung der Trauer nehmen im traditionellen Kontext Riten eine zentrale Rolle ein. Sie werden von den verbliebenen Partnern als tröstend empfunden und stärken die Verbindung zum Verstorbenen (PANG, LAM 2002). Auch heute noch verbinden sich manchmal konkrete Zeitkonzepte mit dem Tod: Manche Menschen gehen davon aus, dass die Seele nach dem Tod acht Stunden braucht, um sich vom Körper zu trennen – acht Stunden, in welchen der Tote nicht bewegt werden sollte. Auch gibt es die Annahme, dass die Seele des Verstorbenen nach drei Tagen zurückkehrt. Gerade im buddhistischen Kontext geht man davon aus, dass der Tote auf seinem Weg im Jenseits zu einer neuen Wiedergeburt alle sieben Tage über sieben Wochen, also für 49 Tage, rituell zu begleiten ist.

In der Trauerarbeit identifizieren CHAU et al. (2005) für Hongkong vier zentrale Themen: »meaning making«, »bond continuation«, »support«, »transformation«. Wenn auch der Gang zu einer psychologischen Beratung für den chinesischen Trauernden zumeist nicht selbstverständlich sein wird, so wird dennoch gerade im kulturell hybriden Umfeld Hongkongs beschrieben, wie wichtig es ist, einen als unzeitig oder Unglück behaftet empfundenen Tod und seine Umstände zu reflektieren (»meaning making«). In der Trauerarbeit ist es wichtig, die subjektiven Interpretationen der Todesursachen wahrzunehmen. Der Tote erscheint dem Trauernden oft in Träumen oder in der Umwelt in anderer Form und hält hierüber Verbindung zu dem Trauernden. Für diesen kann dieser Kontakt sich therapeutisch positiv auswirken (»bond continuation«). Als Trauernder wird die Person oft sozial isoliert – der Status des Trauernden wird als Unglück bringend wahrgenommen. Daher kann soziale Interaktion, auch Gruppenarbeit, in der Trauerarbeit hilfreich sein. Auch die Rückführung zu Riten und der Eröffnung deren Sinnhorizonte kann zur Trauerarbeit beitragen (»support«). Im Bereich der Transformation und der Arbeit an Zukunftsperspektiven eröffnet das Vermitteln von Hoffnung gerade bei stark auf den familiären Kontext und damit auf den Verstorbenen hin orientierten Trauernden neue Handlungskompetenzen (»transformation«, s. a. CHOW 2010).

### Statt eines Fallbeispiels ...

... ein Auszug aus einem Interview mit einer Witwe, die von einer als unglückbringend empfundenen Entscheidung erzählt:

- » My husband was well all along. I regretted purchasing such an apartment unit that faced the cemetery. At first, we thought that the price was really good for

such a large unit! The bad feng shui was the major cause of my husband's illness, which finally took his life. « (CHAN et al. 2005, S. 931)

Frage zur Diskussion: Wie wirken sich in diesem Beispiel kulturell spezifische Wertungen und Denkmuster auf den Trauerprozess aus? Dazu ein gedanklicher Impuls von den Hauptautoren dieses Bandes Isgard Ohls und Peter Kaiser:

Das kurze Beispiel deutet zum Abschluss dieses Kapitels an, wie weitreichend und nachhaltig als unglücksbringend interpretierte Lebensentscheidungen das Leben von Hinterbliebenen zu prägen vermögen. Die Verletzung bestimmter Regeln trägt weitreichende Folgen (vgl. Fengshui). Zugleich stellt sich an dieser Stelle die Frage, wie sich in diesem speziellen Beispiel kulturell geprägte Wertungen und Deutungsmuster auf einen Trauerprozess auswirken können.

Ein anderes Beispiel für kulturspezifische Trauer im Kontext der konfuzianischen Idee der Pflichterfüllung gegenüber den Eltern ist der Umstand, dass viele Exilchinesen nun nicht mehr ihre Pflichten bezüglich der Grabpflege als einzige männliche Nachkommen erfüllen und dadurch in einen seelischen Konflikt geraten können, da diese Aufgabe nicht delegierbar ist.

## Literatur

- BRUUN, O. (2008): An introduction to Feng Shui. Cambridge: Cambridge University Press.
- CAMPANY, R. F. (1996): Strange writing: Anomaly accounts in early medieval China. Albany: State University of New York Press.
- CHAN, C. L. W.; CHOW, A. Y. M. (Hg.) (2006): Death, dying and bereavement: A Hong Kong Chinese experience. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- CHAN, C. L. W.; CHOW, A. Y. M.; HO, S. M. Y.; TSUI, Y. K. Y.; TIN, A. F.; KOO, B. W. K.; KOO, E. W. K. (2005): The experience of Chinese bereaved persons: A preliminary study of meaning making and continuing bonds. *Death Studies*, 29 (10), 923–947.
- CHAU, A. Y. (2019): Religion in China. Cambridge: polity.
- CHEN, W. (2012): Confucian humanism and theodicy. *Journal of the American Academy of Religion*, 80 (4), 932–970.



- CHOW, A. Y. M. (2010): The role of hope in bereavement for Chinese people in Hong Kong. *Death Studies*, 34, 330–350.
- CHOW, A. Y. M.; CHAN, C. L. W.; HO, S. M. Y. (2007): Social sharing of bereavement experience by Chinese bereaved persons in Hong Kong. *Death Studies*, 31, 601–618.
- EBERT, J.; KAULBACH, B.; KRAATZ, M. (1980): *Religiöse Malerei aus Taiwan*. Marburg: Veröffentlichungen der Religionskundlichen Sammlung der Philipps-Universität Marburg.
- EBNER VON ESCHENBACH, S. (2001): Selbsttötung in China – eine ehrenvolle Todesart. *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, 52 (2), 193–216.
- ERLING, J. (2007): Zahl der Selbstmorde auf Rekordniveau. *Die Welt*. <https://www.welt.de/politik/article779739/Zahl-der-Selbstmorde-auf-Rekordniveau.html> (18.5.2020).
- ERLING, J. (2014): Schulstress treibt Chinas Schüler in den Suizid. *Die Welt*. <https://www.welt.de/vermishtes/article131540452/Schulstress-treibt-Chinas-Schueler-in-den-Suizid.html> (18.5.2020).
- GOOSSAERT, V. (2005): The concept of religion in China and the west. *Diogenes*, 52 (13), 13–20.
- GUGGENMOS, E.-M. (2017): I believe in Buddhism and travelling. Denoting oneself a lay buddhist in contemporary urban Taiwan. Würzburg: Ergon.
- GUGGENMOS, E.-M.; LI, W. (2019): *Wahrsagende Mönche im chinesischen Buddhismus. Biographien aus dem Shenseng zhuan*. Gossenberg: Ostasienverlag.
- HSU, C.-Y.; O'CONNOR, M.; LEE, S. (2009): Understandings of death and dying for people of Chinese origin. *Death Studies*, 33, 153–174.
- KLEEMAN, T. F. (2003): Taoism. In: KASTENBAUM, R. (Hg.): *Macmillan Encyclopedia of Death and Dying 2*. New York: Macmillan Reference USA, S. 873–875.
- LEDDEROSE, L. (2000): *Ten thousand things. Module and mass production in Chinese art*. Princeton: Princeton UP.
- LUPKE, C. (2005): *The magnitude of ming. Command, allotment, and fate in Chinese culture*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- MENG, L. (2002): Rebellion and revenge: The meaning of suicide of women in rural China. *International Journal of Social Welfare*, 11, 300–309.
- NEDOSTUP, R. (2009): *Superstitious regimes: Religion and the politics of Chinese modernity*. Cambridge: Harvard University Press.
- PANG, T. H. C.; LAM, C. W. (2002): The widowers' bereavement process and death rituals: Hong Kong experiences. *Illness, Crisis & Loss*, 10, 294–303.

- QIAN, M.; SMITH, C. W.; CHEN, Z.; XIA, G. (2002): Psychotherapy in China: A review of its history and contemporary directions. *International Journal of Mental Health*, 30 (4), 49–68.
- READER, I.; TANABE, G. (1998): *Practically religious: Worldly benefits and the common religion of Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- ROPP, P. (2001): *Passionate women: Female suicide in late imperial China – Introduction*. *Nan Nü* 3 (1), 3–21.
- VALMISA, M. (2019): The reification of fate in early China. *Early China*, 1–53. DOI:10.1017/eac.2019.6
- VAN ESS, H. (2009): *Der Konfuzianismus*. München: C. H. Beck.
- WATSON, J. L.; RAWSKI, E. S. (Hg.) (1988): *Death ritual in late imperial and modern China*. Berkeley: University of California Press.
- WILHELM, R. (1940 a): *Hiau Ging – Das Buch der Ehrfurcht*. Peking: Verlag der Pekinger Pappelinsel.
- WILHELM, R. (1940 b). *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. Jena: Diederichs.
- WOLF, M. (1975): *Women and suicide in China*. In: WOLF, M.; WITKE, R. (Hg.): *Women in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, S. 111–141.
- World Health Organisation (WHO) (2002): *Suicide rates by gender, China, 1987–1999*. [https://www.who.int/mental\\_health/media/chin.pdf](https://www.who.int/mental_health/media/chin.pdf) (18.5.2020).
- ZHANG, Z. (Hg.) (2004): *Xiaojing, ershi si xiao du ben [Der Klassiker der Pietät und die 24 Pietäten—ein Textbuch]*. Tainan: Wenguo shuju.