

Kinder- und Jugendkultur, -literatur und -medien
Theorie – Geschichte – Didaktik

Band 82

Liping Wang

Figur und Handlung im Märchen

Die „Kinder- und Hausmärchen“ der Brüder Grimm
im Licht der daoistischen Philosophie



PETER LANG
EDITION

Teil I: Die Verhaltensmodelle und die Kinder- und Hausmärchen

1. Die Basis der Verhaltensmodelle: die Philosophie von Laozi und Zhuangzi

Die daoistische Philosophie etabliert sich seit dem Erscheinen der Werke *Dao-De-Jing* oder *Laozi*¹⁸⁸ und *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* oder *Zhuangzi*¹⁸⁹, deren Verfasser als Vertreter dieser Philosophie so oft zusammen erwähnt werden, dass die Lao-Zhuang-Philosophie der synonymische Ausdruck der daoistischen Philosophie ist. Diese Philosophie wird auf der breiten Skala von Zeit und Raum unterschiedlich rezipiert. Jedoch in einem stimmen fast alle überein: eine Lebensphilosophie ist sie im Wesen. Es handelt sich bei dieser Philosophie primär um die Vorstellung einer weisen Lebensführung. Ontologische, metaphysische oder religiöse Fragestellungen spielen in diesem philosophischen Diskurs keine Hauptrolle. Menschen, statt der Ursprung der Welt, bilden den Fokus der Philosophie, und zwar auf eine spezifische Art und Weise: eine Fokussierung ohne zu fokussieren. Weil die Menschen und die Welt nach dieser Lebensvorstellung eine unzertrennliche Einheit sind, versteht sich der Fokus als der große Weltzusammenhang, in dem der Mensch und seine Umwelt gleich wichtig sind. Aus dieser Vorstellung ergibt sich die fundamentale Denkweise der daoistischen Weisen: ganzheitlich. Weder Yin noch Yang (genauere Erklärung zu Yin und Yang siehe Kapitel 1.1) allein ist ausschlaggebend, son-

188 Abel-Rémusat, der erste europäische Professor der Sinologie am Collège de France, dessen Arbeit (1823) erstmals die europäische Welt auf das Dao lenkt, hat den Begriff Dao als nur schwer übersetzbar charakterisiert und *logos* als Äquivalent, und zwar in seiner dreifachen Bedeutung als absolutes Sein (souverain Être), Vernunft (raison) und Wort (parole) empfohlen. (Vgl. Pohl, Karl-Heinz: Spielzeug des Zeitgeistes. Zwischen Anverwandlung und Verwurstung – Kritische Bestandsaufnahme der Daoismus-Rezeption im Westen. In: Thesing, Josef; Awe, Thomas (Hg.): Dao in China und im Westen. Impulse für die moderne Gesellschaft aus der chinesischen Philosophie. Bonn 1999. S. 25; vgl. Debon, Günther: Daoistisches Denken in der deutschen Romantik. A.a.O. S. 14)

189 „Ernst Fabers deutsche Übersetzung des Werkes von 1877 war der erste in einer westlichen Sprache. Richard Wilhelm schuf 1911 eine neue Gesamtübersetzung. [...] Den Romantikern war somit der Daoismus unbekannt. Welche Wirkung eine Vertrautheit mit ihm gehabt hätte, ist kaum abzuschätzen, denn Berührungspunkte und Übereinstimmungen gab es zwischen beiden Denkrichtungen genug. Das beweist Hermann Hesse, der wohl bedeutendste Nachfahre der Romantik, der von den Übersetzungen Martin Bubers und Richard Wilhelms zutiefst berührt worden ist.“ (Debon, Günther: Daoistisches Denken in der deutschen Romantik. A.a.O. S. 15)

dern Yin und Yang. Yin und Yang verkörpern die komplementären Elemente, die sich voneinander unterscheiden, gleichzeitig zueinander gehören. Darum ist „die älteste der gelehrten Definitionen des Tao“¹⁹⁰: „ein Yin (Aspekt), ein Yang (Aspekt), das ist dao“¹⁹¹. Dao ist der Zentralbegriff der daoistischen Philosophie. Jedoch eröffnet Laozi den ihm zugeschriebenen Kanon des daoistischen Denkens mit folgendem Satz:

„Tao, kann es ausgesprochen werden, ist nicht das ewige Tao.“¹⁹²

Dieser Orientierungsspruch stellt ein Paradoxon dar, das den Stil des daoistischen Denkens manifestiert: es sagt das, was unsagbar ist, es vermittelt das, was unvermittelbar ist. Hinter dem sich mysteriös anhörenden Spruch verbirgt sich ein nachvollziehbarer Leitfaden, den Jaspers fand:

„Was uns zum Gegenstand wird, ist endlich: im Unterschiedensein bestimmt zu sein, macht das Sein für uns aus. [...] Wird der Gegenstand aber unendlich und ununterscheidbar wie das Tao, so verliert er seine Bestimmtheit, hört auf zu sein, was er im Unterschiedensein war. Daher kann der Gedanke, in dem ein Gegenstand als unendlich geworden gedacht wird, als ein Leitfaden für das Denken des Tao gelten; Laotse sagt: das größte Viereck hat keine Ecken, das größte Gefäß fasst nicht, der größte Ton hat unhörbaren Laut, das größte Bild hat keine Gestalt.“¹⁹³

Neben dieser Interpretation gibt es noch eine Unmenge von Spekulationen und Feststellungen, die versuchen, dem Unausdrückbaren auf die Spur zu kommen. Nicht nur im chinesischen Sprachraum, sondern auch im deutschsprachigen Raum wird „Dao“ mannigfaltig ausgelegt, wo Laozi als Gründer dieser Philosophie jedoch viel intensiver als der jüngere Vertreter Zhuangzi erforscht wird. W. J. Schelling, beeinflusst von der ersten vollständigen und kommentierten Übersetzung 1842¹⁹⁴, stellt in der *Philosophie der Mythologie* fest, dass sich Laozis Lehre um das Sein und das Nichtsein bewegt¹⁹⁵. Der Theologe Julius

190 Granet, Marcel: Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter. Übersetzt und eingeleitet von Manfred Porkert. Mit einem Vorwort von Herbert Franke. 4. Aufl. Frankfurt am Main 1993. S. 246.

191 Aus dem Buch I Ging. (2. Buch Kap. V). Zit. n. ebd. Richard Wilhelm stellt fest, dass „im I Ging die reifste Weisheit von Jahrtausenden verarbeitet ist. So ist es denn auch kein Wunder, daß beide Zweige der chinesischen Philosophie, der Konfuzianismus und der Taoismus, ihre gemeinsamen Wurzeln hier haben.“ (I Ging. Das Buch der Wandlungen. Übersetzt von Richard Wilhelm. Wiesbaden 2004. S. 7)

192 Lao-Tse: Tao Te King. Aus dem Chinesischen übersetzt und kommentiert von Victor von Strauss. Bearbeitung und Einleitung von W.Y. Tonn. 8. Aufl. Zürich 1987. S. 57.

193 Jaspers, Karl: Die großen Philosophen. Erster Band. München 1997. S. 901.

194 Vgl. Pohl, Karl-Heinz: Spielzeug des Zeitgeistes. A.a.O. S. 25f.

195 Vgl. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: Sämtliche Werke. 2. Bd. Philosophie der Mythologie. Stuttgart, Augsburg 1857. S. 564.

Grill spricht von Parallelen zwischen Laozis Werk und dem Neuen Testament; außerdem besteht er auf die Seelenverwandtschaft zwischen Laozi und Jesus.¹⁹⁶ Alexander Ular glaubt Laozi „weiß eben alles, was nur ein Mensch vom Wesen der Welt wissen kann.“¹⁹⁷ Hermann Hesse meint, dass das Werk von Laozi „eins der ernsthaftesten und tiefsten Bücher des Altertums überhaupt“¹⁹⁸ ist. Laozi wird mit Hegel verglichen:

„Die Dialektik Hegels und das dialektisch aussehende Denken Lao-tzus haben Anlass zu diesem Vergleich gegeben. Eine nähere Untersuchung der Lehren der zwei Philosophen aber gibt einen anderen Eindruck. Die ganze Tendenz Lao-tzus ist anders als die Hegels. Ihr Hauptanliegen ist grundverschieden. Hegels System kulminiert im absoluten Wissen, in der absoluten Erkenntnis. Es entfaltet sich auf ein immer größer werdendes Endziel hin. Für Lao-tzu dagegen ist der Prozeß umgekehrt: das Endziel ist die ursprüngliche Einfachheit, das Nicht-Wissen“¹⁹⁹.

Laozi wird auch mit Nietzsche verglichen:

„Ähnlich wie (jedoch auch wieder anders als) Nietzsche befürwortet er [Laozi] eine Einstellung eines ‚jenseits von gut und böse‘“²⁰⁰.

Die christliche Ethik wird auch öfters in diesem Vergleichsdiskurs einbezogen. Jedoch kennt die alte chinesische Philosophie, wie Florian C. Reiter aufhellt:

„kein ‚itinerarium mentis in Deum‘ (Bonaventura) mit all dem entsprechenden geistesgeschichtlichen Vorlauf. Abgesehen davon, dass ‚unser Gottesbegriff‘ nicht eindeutig festzulegen ist, müssen wir nicht annehmen, eine Weltordnung könne nur unter dem Gesichtspunkt der Existenz einer waltenden Gottheit konzipiert werden.“²⁰¹

Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung kommt Karl Jaspers:

„Laotsees Stimmung [...] kennt weder die Drohung der buddhistischen Wiedergeburt, daher nicht den Drang hinaus aus diesem Rad der Qual, noch kennt sie das christliche Kreuz, die Angst der unausweichlichen Sünde, die Angewiesenheit auf die Gnade der Erlösung durch den stellvertretenden Opfertod des Mensch gewordenen Gottes. [...] Dem chinesischen Geist ist die Welt natürliches Geschehen, lebendiger Kreislauf, das ruhig bewegte All. Alle Abweichungen vom Tao des Ganzen sind beiläufig, vorübergehend und immer schon auch zurückgenommen in das un-

196 Vgl. Laozi: Lao-tsches Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut (Tao-Tê-king). Aus dem Chinesischen übersetzt, mit Einleitung versehen und erläutert von Julius Grill. A.a.O. S. VIf.

197 Ular, Alexander: Die Bahn und der rechte Weg des Laotse. Leipzig 1920. S. 106.

198 Hesse, Hermann: China. Weisheit des Ostens. Hg. von Volker Michels. Frankfurt am Main 2009. S. 161.

199 Béky, Gellért: Die Welt des Dao. Freiburg, München 1972. S. 145.

200 Pohl, Karl-Heinz: Spielzeug des Zeitgeistes. A.a.O. S. 40.

201 Reiter, Florian C.: Lao-tzu zur Einführung. Hamburg 1994. S. 26.

verderbliche Tao selber. Uns Abendländern ist die Welt in sich nicht geschlossen, vielmehr bezogen auf das, was aus der Welt als natürliches Geschehen nicht begreiflich ist. Die Welt und unser Geist stehen in der Spannung des Ringens mit sich und dem anderen, sind ein entscheidendes Geschehen im Kampf, haben einen einmaligen geschichtlichen Gehalt. Laotse kennt nicht die Chiffer des fordernden und zornigen, des kämpfenden und Kampf wollenden Gottes.“²⁰²

Eine andere durchdachte Deutung bietet Ernst Bloch an. Er spricht in Paradoxen, ganz im Stil von Laozi:

„Schwerer als irgendeine religiöse Grundkategorie Ostasiens ist Laotse Tao in europäischen Begriffen angebar; trotzdem ist es, unausgesprochen, am leichtesten verständlich. Als Religionskategorie der Weisheit, als Einklang mit der tiefen Ruhe, die die Wünsche erfüllt, indem sie sie vergißt.“²⁰³

Erwähnenswert ist auch der Spruch von Wittgenstein, der aus Laozis Feder stammen könnte:

„Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige.“²⁰⁴

Laozis Gedanke hat sich „in seiner Aufnahme im Westen erstaunlich anpassungsfähig an den jeweiligen Zeitgeist erwiesen. Er enthält Elemente, die ihn von unterschiedlichster Seite her akzeptabel machen.“²⁰⁵ So sieht jeder – Psychologen²⁰⁶, Soziologen²⁰⁷, Theologen, Philosophen, Sinologen, Pädagogen²⁰⁸,

202 Jaspers, Karl: Die großen Philosophen. A.a.O. S. 931ff.

203 Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. In fünf Teilen. Kapitel 38-55. Frankfurt am Main 1959. S. 1445.

204 Wittgenstein, Ludwig: Briefe. Hg. von Brian McGuinness und G. H. von Wright. Frankfurt am Main 1980. S. 96. Vgl. Pohl, Karl-Heinz: Spielzeug des Zeitgeistes. A.a.O. S. 38.

205 Pohl, Karl-Heinz: Spielzeug des Zeitgeistes. A.a.O. S. 41.

206 C. G. Jung ist ein Beispiel. Er hat im Kommentar zum daoistischen Buch „Das Geheimnis der Goldenen Blüte“, übersetzt von Richard Wilhelm, erläutert, dass das Buch wurde gerade im Augenblick, der für seine eigene Arbeit problematisch war, ihm zugesandt, das ihm bei der Suche nach Analogien und zu den einigen wesentlichen Resultaten seiner Untersuchungen geholfen hat. (Jung, Carl G.: Studien über alchemistische Vorstellungen. Sonderausgabe. Solothurn, Düsseldorf 1995. S. 13f.)

207 „Max Weber war übrigens der erste, der aus soziologischer Sicht versuchte, die chinesische Philosophie und Religion zu erforschen, so in seiner monumentalen und heute gerade auch in China stark beachteten Studie über den Konfuzianismus und Daoismus im Rahmen seiner vergleichenden religionssoziologischen Versuche Die Wirtschaftsethik der Weltreligion“. (Pohl, Karl-Heinz: Spielzeug des Zeitgeistes. A.a.O. S. 37)

Physiker²⁰⁹, Dichter, Literaten, Feministen²¹⁰, Dekonstruktivisten²¹¹ ... seinen spezifischen Zugang zu Laozis Philosophie.

Zur Weiterentwicklung dieser Philosophie trägt der jüngere Meister Zhuangzi (ca. 369 - 286 v. Chr.) bei. Das ihm zugeschriebene Buch *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* ist nicht nur ein philosophisches sondern auch ein literarisches Kunstwerk. Der gängige textus receptus beträgt ca. 68000 chinesische Zeichen in 33 Kapiteln. Nicht nur der Umfang des antiken Buchs erschwert die Transkription; der Denkstil des Buchs wirkt mit, dass die deutschen Übersetzungen von Zhuangzis Werk wesentlich weniger als die vom *Laozi* sind. Das *Laozi* wurde in Aphorismen geschrieben, kurz und bündig. Das *Zhuangzi* besteht aber aus anspruchsvollen Allegorien, Metaphern, Gleichnissen, anekdotenhaften Gesprächen, philosophischen Aufsätzen und märchenhaften Erzählungen: ein Konglomerat aller möglichen literarischen Ausdrucksmittel seiner Zeit. Man findet, wie Hans-Georg Möller kommentiert,

„im *Zhuangzi* viele auf den ersten Blick geradezu einfache und alltägliche Geschichten oder Überlegungen, die sich erst auf den zweiten Blick als feinsinnig strukturierte Verbildlichungen eines komplexen philosophischen Gedankenganges entpuppen. Hier wird der philosophische Sinn gerade nicht in einer diffusen Abgründigkeit aufgelöst, sondern es gilt vielmehr umgekehrt: Die doppelbödigen sprachlichen Kunstwerke dieses Textes bringen Klarheit in die Abgründigkeit des philosophischen Nachdenkens.“²¹²

Zhuangzi realisiert das Programm, was Novalis zweitausend Jahre später entdeckt: er gibt „dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnißvolles Ansehen, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein [...] Umgekehrt ist die Operation für das

208 Kersten Reich und Wei Yuqing hat (in Beziehung als Lebensform: Philosophie und Pädagogik im alten China. Münster [u.a.]. 1997) zahlreiche pädagogische Ansichten von Laozi interpretiert.

209 „Nicht uninteressant ist, dass einer der neusten naturwissenschaftlich-physikalischen Forschungszweige, die Chaosforschung – ebenfalls im philosophischen Umfeld des Daoismus gesehen wird“. (Ebd. S. 39)

210 So finden Feministen im Dao-De-Jing „Bestätigung für die größere Stärke des weiblichen Prinzips“. (Ebd. S. 41)

211 Die Philosophie von Derrida, Angriff auf den abendländischen Logozentrismus und Ablehnung einer Berufung auf eine metaphysisch verankerte Präsenz, ist der These, von der Gleichheit der Dingen, von Laozi und Zhuangzi so nah, dass sogar „Derridaismus“ davon die Rede ist. (Ebd. S. 39)

212 Möller, Hans-Georg: In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken. Frankfurt am Main, Leipzig 2001. S. 17.

Höhere, Unbekannte, Mystische, Unendliche“²¹³. Die ironische Darstellung des Werkes *Zhuangzi* ist derart verblüffend, dass sie eventuell sogar als Frechheit und Antimoralität verkannt wird. Jedoch sind seine philosophischen und literarischen Leistungen unverkennbar, wie sich der Sinologe Ralf Moritz dazu äußert, es ist

„Zhuang-zisches Denken, in dem im alten China der Geist des Erkennens das klassische Problem ans Licht bringt, wie denn überhaupt angesichts der Bewegung der Dinge das Gewinnen von Wahrheit für den Menschen möglich ist.“²¹⁴

In Deutschland begegnen die Intellektuellen *Zhuangzi*, seit den ersten Übersetzungen von Martin Buber und Richard Wilhelm, mit Bewunderung. Karl Jaspers hat ihn als den „berühmteste[n] Nachfolger des Laotse“²¹⁵ anerkannt:

„Die bewunderungswürdige Erfindungsgabe Tschuangtses, seine eindringenden Gedanken über Welt und Wirklichkeit, über Sprache, über die mannigfachen psychologischen Zustände, sein Reichtum machen ihn zu einem der interessantesten chinesischen Autoren.“²¹⁶

Hermann Hesse schreibt zu der *Zhuangzi*-Übersetzung von Martin Buber und Richard Wilhelm:

„wenn jenes Bubersche Buch zunächst in seiner glänzenden Zusammenstellung des Wertvollsten blendender war, so freut man sich nun doch, den chinesischen Denker und Aphoristen vollständiger kennenzulernen. Er [Richard Wilhelm] verliert dabei nicht, obwohl es eine Übertreibung war, sein Verhältnis zu Laotse dem des Plato zu Sokrates zu vergleichen. Dschuang Dis ist der größte und glänzendste Poet unter den chinesischen Denkern, soweit wir sie kennen, zugleich der kühnste und witzigste Angreifer des Konfuzianismus. [...] Er ist eine zu starke Persönlichkeit, um eigentlich zum Schüler und Apostel zu passen, und manchmal macht er mit seiner Beredsamkeit einen fast dialektisch-sophistischen Eindruck. Dafür ist er ein großer Dichter, ein Meister des Gleichnisses, das wir bei Laotse selbst durchaus vermissen. [...] Von allen Büchern chinesischer Denker, die ich kenne, hat dieses am meisten Reiz und Klang.“²¹⁷

Ob dieser chinesische Denker „ein Philosoph der Antiphilosophie, ein Denker des Antidenkens“²¹⁸ ist, sei dahingestellt, eins ist festzustellen, dass er sich für die Anti-Beschränktheit und letztendlich für das ideale menschliche Dasein ein-

213 Novalis: Novalis' Schriften. Hg. von Ludwig Tieck und Eduard von Bülow. Dritter Theil. Berlin 1846. S. 236.

214 Moritz, Ralf: Die Philosophie im alten China. Berlin 1990. S. 129.

215 Jaspers, Karl: Die großen Philosophen. A.a.O. S. 929.

216 Ebd. S. 930.

217 Zit. n. Hsia, Adrian: Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialien und Interpretation. Frankfurt am Main 1981. S. 99f.

218 Moritz, Ralf: Die Philosophie im alten China. A.a.O. S. 129.

setzt. Genau auf dieses Thema fokussiert die daoistische Philosophie, die weniger an der Diskussion über den Ursprung der Welt als an die Wirkung des Ursprungs, besonders seine Wirkung auf die menschliche Existenz, interessiert ist. Das Schlüsselwort ist aber, anstatt Existenz, „Koexistenz“, die sich stets an dem Ganzen orientiert: die Welt und der Mensch werden nicht getrennt, sondern immer als eine Einheit betrachtet. Albert Schweitzer stellt sogar fest, dass die daoistischen Philosophen

„die ersten [sind], die auf das große, in der Philosophie so oft übersehene oder kaum beachtete Problem, wie das menschliche Tun mit dem Weltgeschehen in Beziehung zu bringen ist, aufmerksam werden.“²¹⁹

Diese Philosophie unterscheidet sich grundsätzlich von dem griechischen Denken:

„Bei den Sophisten, bei Demokrit und bei Sokrates wird nämlich die Idee des Guten aus der des rechten Glücklich-Werdens abgeleitet. Mag diese Ethik, wie es bei Sokrates der Fall ist, auch Leben und Tiefe besitzen, so ist sie doch von vornherein dadurch gefährdet, dass sie grundsätzlich ihren Ausgangspunkt allein von dem Beschäftigt-Sein des Menschen mit sich selber nimmt. [...] In dem Bemühen um das rechte Glücklich-Werden ist aber die Nötigung zum Wirken in der Welt nicht notwendig gegeben. In der Tat gibt das mit dem rechten Glücklich-Werden beschäftigte griechische Denken die Weltbejahung nach und nach preis. Dies hat nun aber zur Folge, daß es auch die Lebensbejahung nicht aufrecht erhalten kann. Lebensbejahung und Weltbejahung gehören in unmittelbarer Weise zusammen.“²²⁰

Aus dieser „Lebensbejahung und Weltbejahung“ ergibt sich weder Konkurrenzkampf noch Passion, die dazu führt, „extreme, dem natürlichen Empfinden nicht mehr Rechnung tragende Forderungen aufzustellen.“²²¹ Frei von der leidenschaftlichen Dimension der christlichen Ethik liefert die daoistische Ethik den Menschen „nicht einem mit der Idee des Ethischen notwendig gegebenen, grenzenlosen, unentrinnbaren Schuldbewusstsein aus“²²². Nach Albert Schweitzer gehöre die enthusiastische christliche Ethik zur dualistischen Weltanschauung, die nicht auf Lebens- und Weltbejahung beruht, weil sie „ein sich in vollendeter Übung der tätigen Liebe kundgebendes Anders-Sein als die Welt verlangt.“²²³ Die daoistische Philosophie schlägt aber

„einen ganz anderen Weg ein. Es läßt die Vollendetheit des menschlichen Tuns nicht in dem Ziele, das es sich setzt, sondern darin bestehen, daß sich das Tun in der

219 Schweitzer, Albert: Geschichte des chinesischen Denkens. Hg. von Bernard Kaempf und Johann Zürcher. Mit einem Nachw. von Heiner Roetz. München 2002. S. 253.

220 Ebd. S. 306.

221 Ebd. S. 308.

222 Ebd.

223 Vgl. ebd.

Art seines Verlaufes dem Geschehen möglichst angleicht. Das Charakteristische des Weltgeschehens ist für die taoistischen Denker dies, daß es nicht durch Ziele bestimmt ist, sondern sich einfach als Auswirkung der beiden durch das Tao in Harmonie miteinander befindlichen Grundkräfte ereignet²²⁴ (die Grundkräfte sind Yin und Yang. Darauf geht der folgende Abschnitt 1.1 ein).

Diese Verhaltensweise führt „zur Verschmelzung mit dem unendlichem Tao des Alls, und damit, da das Tao ewig ist, zur Verlängerung der Existenz.“²²⁵ Dieses Ziel erreicht Laozi in den Legenden, die besagten, er sei unsterblich²²⁶, märchentypisch ausgedrückt, wenn er nicht gestorben ist, so lebt er heute noch. Vor allem lebt noch die Philosophie, die von dem weisesten Mann unter den Weisen all der Jahrtausende²²⁷ in die Wege geleitet wurde.

1.1 Laozi und seine Philosophie

Mit dem Weisesten ist eine Rätselfigur in den Überlieferungen gemeint, deren Lebensgeschichte aus Mythen und Fakten besteht. Nach Richard Wilhelm sei unter dem Titel Laozi („Lao“ heißt „alt“; „Zi“ bedeutet „Meister oder Kind“) der erste Meister der daoistischen Philosophie namens LI Erl erkannt worden, der um 600 v. Chr. geboren und einst in der Kaiserstadt als Vorsteher der Staatsbibliothek tätig gewesen sei. Die Aufgabe dieses Amtes sei ursprünglich die Beschäftigung mit den Orakeln gewesen. Laozi solle sich mit den Meisterwerken, die den Sinn von Glück und Unglück, von Erfolg und Misserfolg umfassen, bestens (im Vergleich zu seinen Zeitgenossen) auskennen.²²⁸ Weil seine guten Räte nicht mehr angenommen worden seien, verlasse er das Land und wandere gen Westen. Am Grenzpass solle er für eine freie Passage das Buch *Dao-De-Jing* (auch als *Laozi* genannt) mit ca. 5000 Worten niedergeschrieben haben.²²⁹ Nach einem der Mythen sei er ein Kind vom Sonnenstrahlen und einer Jungfrau, die nach einundachtzig Jahren Schwangerschaft ihn als ein weißhaariges weises altes(Lao) Kind(Zi) zur Welt gebracht habe²³⁰, das Wundertaten

224 Ebd. S. 253.

225 De Groot, J.J.M.: *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*. Berlin 1918. S. 43.

226 Vgl. Chiu, Moses: *Kritische Betrachtung über Lau-Tsze und seine Lehre*. Berlin 1911. S. 17.

227 Vgl. Borel, Henri: *Wu-Wei. Eine Auslegung der Lehren Laotse*. Übersetzung und Vorwort von Werner Zimmermann. Lauf bei Nürnberg 1933. S. 7.

228 Wilhelm, Richard: *Lao-tse und der Taoismus*. Mit Bildnis. 2. Aufl. Stuttgart 1948. S. 17.

229 Vgl. Reiter, Florian C.: *Lao-tzu zur Einführung*. A.a.O. S. 8.

230 Vgl. Ular, Alexander: *Die Bahn und der rechte Weg des Laotse*. A.a.O. S. 94.

vollbringe und unsterblich zum Himmel empor fahre.²³¹ Das ihm zugeschriebene „winzige Riesenwerk“²³² mit gängigen einundachtzig Kapiteln, „ist nicht nur das am meisten übersetzte chinesische Werk; nach der Bibel ist es das in allen Sprachen verbreitetste Buch überhaupt“²³³. Ins Deutsche hat Richard Wilhelm den Titel als „*Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*“²³⁴; Günther Debon als „*Das Heilige Buch vom Weg und von der Tugend*“²³⁵; Florian C. Reiter als das „*Buch vom Dao und seiner Wirkkraft*“²³⁶ übersetzt. „Dao“ ist der Kernterminus der daoistischen Philosophie²³⁷. Etymologisch gesehen besteht das Wort „Dao (道)“ aus zwei Teilen: „Kopf, Haupt (首)“ und „gehen (亠)“, die die Richtung und den „Sinn“ der Bewegung andeuten.²³⁸ „Der ursprüngliche Sinn des Wortes war »Weg«, dann die Ordnung des Weltalls, mit dieser identisch das rechte Tun des Menschen.“²³⁹ Im Kapitel 25 des Buches *Laozi* wird Dao genauer beschrieben:

„Ein Wesen gibt es chaotischer Art,
Das noch vor Himmel und Erde ward,
So tonlos, so raumlos.
Unverändert, auf sich nur gestellt,
Ungefährdet wandelt es im Kreise.
Du kannst es ansehen als die Mutter der Welt.
Ich kenne seinen Namen nicht.“²⁴⁰
„Bezeichne ich es,
nenne ich es: Tao.“²⁴¹

Abgesehen von den verschiedenen Aussagen über Dao, sei es „*physis* (φύσις)“²⁴², sei es „Order of Nature“²⁴³, sei es Logos in seiner dreifachen Be-

231 Vgl. Chiu, Moses: Kritische Betrachtung über Lau-Tsze und seine Lehre. A.a.O. S. 17.

232 Ular, Alexander: Die Bahn und der rechte Weg des Lao-tse. A.a.O. S. 93.

233 Pohl, Karl-Heinz: Spielzeug des Zeitgeistes. A.a.O. S. 41.

234 Lao-tse: Tao Te King. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. Wiesbaden 2004.

235 Lao-tse: Tao-Tê-King. Das Heilige Buch vom Weg und von der Tugend. Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Günther Debon. Stuttgart 2009.

236 Reiter, Florian C.: Laozi interkulturell gelesen. Nordhausen 2008. S. 28.

237 Der Begriff Dao taucht schon vor dem Laozi. Es „war ein uralter Grundbegriff des chinesischen Universalismus.“ (Jaspers, Karl: Die großen Philosophen. A.a.O. S. 902)

238 Vgl. Wilhelm, Richard: Chinesische Philosophie. Eine Einführung. Wiesbaden 2007. S. 28.

239 Jaspers, Karl: Die großen Philosophen. A.a.O. S. 902.

240 Lao-tse: Tao-Tê-King. Günther Debon. A.a.O. S. 49.

241 Lao-Tse: Tao Te King. Victor von Strauss. A.a.O. S. 88.

242 Needham, Joseph: Science and Civilisation in China. Vol. 2. History of scientific Thought. Cambridge [u.a.] 1991. S. 52.