



---

Ulrich Dehn

---

---

**Der Daoismus**

---

---

Chinesische Philosophie  
und Zeitgeistmode

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

Evangelische Zentralstelle  
für Weltanschauungsfragen

---

## INHALT

### Der Daoismus

#### Chinesische Philosophie und westliche Zeitgeistmode

Einführung	1
Geschichte	2
Laotse (Lao Tzu)	4
Das <i>dao</i> ( <i>tao</i> )	5
I Ging	9
Belehrungen über das dao an Konfuzius – Konfuzius und Laotse als Antagonisten?	10
<i>dao</i> , Weg und christlicher Gottesgedanke	14
<i>yin</i> und <i>yang</i>	16
<i>ki</i> ( <i>qi</i> , <i>ch'i</i> ) – Leben	19
Schlussbemerkungen	20
Anmerkungen	21
Literatur	22

#### Quellentexte

I Ging	25
Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland	27
Tao te king	32

## IMPRESSUM

### Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

Auguststraße 80  
10117 Berlin  
Telefon 030/28395-2 11  
Fax-Nr. 030/28395-2 12  
Internet: <http://www.ezw-berlin.de>  
E-Mail: [info@ezw-berlin.de](mailto:info@ezw-berlin.de)

# Der Daoismus

## Chinesische Philosophie und westliche Zeitgeistmode

Und von seinem Ochsen stieg der Weise  
Sieben Tage schrieben sie zu zweit.  
Und der Zöllner brachte Essen (und er fluchte nur noch leise  
Mit den Schmugglern in der ganzen Zeit).  
Und dann war's soweit.

Und den Zöllnern händigte der Knabe  
Eines Morgens einundachtzig Sprüche ein.  
Und mit Dank für eine kleine Reisegabe  
Bogen sie um jene Föhre ins Gestein.  
Sagt jetzt: kann man höflicher sein?

Aber rühmen wir nicht nur den Weisen  
Dessen Name auf dem Buche prangt!  
Denn man muß dem Weisen seine Weisheit erst entreißen.  
Darum sei der Zöllner auch bedankt:  
Er hat sie ihm abverlangt.

*Bertolt Brecht, Legende von der Entstehung des Buches Taoteking  
auf dem Weg des Laotse in die Emigration<sup>1</sup>*

## Einführung

Das *dao*, der zentrale Begriff der „einundachtzig Sprüche“ des *Tao te king*, ist bis hin zum Titel einer deutschen esoterischen Zeitschrift (DAO, bis Ende 2000) zum Grundbestand westlicher Esoterik geworden. *Yin* und *yang* (im *Tao te king* nicht ausdrücklich ausgeführt) sind schon fast in das neudeutsche Vokabular eingegangen, und ohne das Logo der beiden sich aneinander schmiegenden Tropfen mag kaum eine esoterische Bewegung mehr auskommen. Oft jedoch liegt die Präsenz des Daoismus im öffentlichen Diskurs zwischen populärwissenschaftlichem Halbwissen und handfesten Fehlinformationen. Ersteres mag daher rühren, dass daoistisches Gedankengut in Europa sich überwiegend auf dem Weg durch den amerikanisch-esoteri-

schen Filter ausbreitete und mit der Welle der das Selbst immer neu inszenierenden Psychoszene auch in Deutschland sesshaft wurde. Demgegenüber stammen die Fehlinformationen eher aus dem kritischen Lager, z.B. evangelikaler Provenienz, so die Behauptung, bei *yin* und *yang* handele es sich um ein Gegensatzpaar, quasi die Abbildung der Gut-Böse-Dichotomie – und damit um das präzise Gegenteil dessen, was die chinesische Kosmologie sagen will. Moralisch-ethische Komponenten hat das *yin-yang*-Denken allenfalls in Randtraditionen gehabt.<sup>2</sup>

Den wenigsten ist die Geschichte dieser Weltanschauung im chinesischen Kontext bekannt: die Anfänge der daoistischen Philosophie lange vor Laotse und

seinem berühmten *Tao te king* und der schrittweise Wandel zur Religion, ja zur „inoffiziellen Hochreligion Chinas“<sup>3</sup> seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert (liturgisches Datum 142 n. Chr.) durch den „Himmelsmeister“ Chang Tao-ling. In der chinesisch beeinflussten esoterischen Szene ist es in erster Linie die frühe daoistische Philosophie, wie sie in den auch im Westen allgemein zugänglichen Werken *I Ging*, dem *Tao te king* und dem *Wahren Buch vom südlichen Blütenland* des Dschuang Dsi greifbar ist und wie sie sich auch in den *Gesprächen (Iun-yü)* des Konfuzius spiegelt und im Neokonfuzianismus niederschlägt.

Daoismus, wenn über die Philosophie hinaus alle seine Aspekte berücksichtigt

## Geschichte

Die Entwicklung des Daoismus zur Religion mit Verehrung eines Pantheons ist jüngerer Datums als die großen philosophischen Werke eines Laotse oder Dschuang Dsi. Gesellschaftlicher Auslöser für den Umschlag in eine daoistische Religion war der Zusammenbruch der Han-Dynastie im zweiten Jahrhundert.

Die alte Ordnung wurde als überholt empfunden: Der „Himmelssohn“, der Priesterkönig, der die lebenspendende Vermittlerrolle zwischen dem Himmel als Wohnort der Ahnen und der von ihm selbst beherrschten Erde einnahm, war während der Han-Dynastie Kaiser eines Weltreiches geworden, das den gesamten Kosmos umfasste: Hohepriester eines umfassenden Staatskultes und Spitze einer sakralen Beamtenhierarchie.<sup>4</sup> Durch diesen Himmel und Erde umfassenden integrierten Kosmos kam dem Herrscher automatisch Verantwortung zu auch für

werden sollen, vereinigt in sich die schamanistischen Rituale des alten China, die Kunst des Heilens und der Verlängerung des Lebens, die Alchimie und die zahlreichen zeremoniellen Rituale der volkreliösen Kultur. Diese Elemente bilden eine lebendige Einheit und gehören im Rahmen der chinesischen Kultur zusammen. Jedoch ist wenig davon im Westen über die Philosophie hinaus rezipiert worden: Der neureligiös-esoterische Markt in Deutschland oder den USA bedient andere Bedürfnisse als Kultur und Volksreligion in China es tun! Die im Westen bekannten Klassiker repräsentieren nur einen winzigen Ausschnitt; im Jahre 1926 erschien erstmalig eine nunmehr dreistellige Zahl von daoistischen Schriften auf Deutsch.

Naturvorgänge, deren heilvoller Ablauf untrennbar mit der Herrschertugend und dem harmoniefördernden Vollzug des Beamtenapparats zusammenhing. Sein Versagen hatte Schlechtwetterperioden, Verschiebungen der Jahreszeiten und Missernten zur Folge.

Der Untergang der Han-Ära war damit nicht nur eine politische, sondern auch eine religiöse Krise. Gebildete Außenseiter innerhalb der Beamtenschaft scherten aus dem etablierten System aus und suchten nach einer Erneuerung aus alten Quellen, aber unter Schaffung eines neuen religiösen Gebildes, aus dem auch eine daoistische Götterwelt, ein „Pantheon“ hervorging. Dieses Pantheon entstand, indem quasi der Beamtenapparat der Han-Dynastie in ein Jenseits projiziert wurde. Die Götter waren – und sind in der chinesischen Volksreligion bis heute – deshalb zahllos und ihre Aufnahme in die Götterwelt ist zudem von

einer gewissen Beliebigkeit. Schon die Ahnen waren bereits in eine jenseitige Beamtenhierarchie übergegangen, die wie ein Spiegelbild die hiesige Wirklichkeit abbildete.

An die Stelle des Kaisers, der versagt hatte, sollte jetzt ein Weiser treten, um die kosmische Ordnung wiederherzustellen. Es entstand der daoistische Messianismus, der aber nie so radikal wurde, dass er die Grundlagen der bestehenden Ordnung infrage gestellt hätte: Einem *rechtmäßigen* Kaiser sollte der Weise befehlend zur Seite stehen, nicht ihn ablösen oder stürzen.

Vor allem Heilungsrituale waren es, mit denen die daoistischen Priester Macht über Krankheitsdämonen gewannen. Dies sicherte ihnen die Sympathie des Volkes. In frühen Quellen werden solche Heilungsrituale wie folgt beschrieben:

„Sie lehrten die Leute, mit ganzem Herzen zu glauben, und andere nicht zu betrügen und zu täuschen. Wenn jemand krank wurde, mußte er seine Sünden bekennen ... Außerdem richteten sie Räume der Ruhe ein, in denen sich die Kranken aufhielten, um über ihre Sünden nachzudenken. Ein Priester betete dort für die Kranken. Er schrieb den Familiennamen und den Vornamen sowie ein Schuldbekennnis des Leidenden auf. Dieses Dokument wurde dreifach angefertigt. Ein Exemplar wurde zum Himmel geschickt und dazu auf einem Berggipfel hinterlegt. Ein zweites wurde in der Erde vergraben und das dritte ins Wasser versenkt. Man nannte sie die ‚Dokumente der drei Beamten‘.“<sup>5</sup>

Wir finden hier eine Mischung aus meditativen und magischen Elementen, psychosomatischen Einsichten und Praktiken, die an die katholische Beichttradition erinnern. Nicht wenig davon ist in

die Praktiken heutiger Meditationsgruppen und neureligiöser Bewegungen eingegangen. Krankheit wurde als Folge von Sünde entweder des Kranken oder eines schon verstorbenen Vorfahren verstanden, Heilung wurde erwirkt durch das Sündenbekenntnis und einen Ritus, der den Vorfahren aus dem Gefängnis der Unterwelt befreien konnte. Die Priester waren Vermittler zwischen drei Welten: Himmel, Erde und Wasser. Die Vermittlung geschah durch den im Text beschriebenen „Briefverkehr“, d. h. durch schriftliche „Eingaben“ an zuständige göttliche „Ministerien“.

Ziel des Daoismus als Religion wie auch in seiner alten Form als Philosophie ist das Heil in Gestalt von Unsterblichkeit, diese in der philosophisch-daoistischen Tradition nicht im biologischen Sinne verstanden, sondern als der Zustand des perfekten geläuterten Weisen, der den mittleren Weg gefunden hat und eines Tages seine sterbliche Hülle im Frieden mit dem Kosmos verlässt. Der an C. G. Jung geschulte Mircea Eliade drückt es so aus: „Von einem bestimmten Standpunkt aus bemüht sich der Taoist, die Seinsweise des Androgynen, das archaische Ideal von der menschlichen Vollkommenheit, zu erlangen“.<sup>6</sup>

Gerne wird im esoterischen Populärdaoismus mit „ewiger Jugend“ und physischer Unsterblichkeit kokettiert, die durch das konsequente und regelmäßige Meditieren und Praktizieren bestimmter Übungen, wie etwa der Fünf „Tibeter“, erreichbar seien. Die Fünf „Tibeter“ beziehen sich auf den von James Hilton in seinem Roman „Lost Horizon“ (1933) aufgegriffenen Mythos eines Klosters Shangrila in den tibetischen Himalaya-Höhen, in dessen Gefilden niemand altere. Dort wird der Mythos lokalisiert in der Weise, dass eine jung gebliebene Inassin des Klosters nach Verlassen dessel-

ben altert und stirbt. Dem Protagonisten („Colonel Bradford“) des „Peter-Kelder“-Buchs „Die fünf Tibeter“ geht es besser: Seine Verjüngung um ca. 35 Jahre bleibt ihm, dank Praxis der fünf Übungen, überall erhalten.<sup>7</sup>

Die im philosophischen Daoismus bezeichnete Unsterblichkeit meint die Vereinigung mit dem *dao* und bezieht auch meditative Methoden einschließlich der Konzentration auf die inneren Energiezentren, wie sie aus dem Tantra und Kundalini-Yoga bekannt ist, ein. Der stärker alchimistisch beeinflusste Volksdaoismus kennt die zahlreichen Methoden der Bewahrung und Förderung des Ur-Odems (*ki*), der allen Erscheinungen des Lebens zugrunde liegt: Gymnastik, Diätetik, Atem- und Sexualtechniken, Drogen, innerliche Alchimie u. a. Die Übungen des T'ai hsi und des Fang-chung shu dienen dazu, den Samenleiter zu blockieren und den Samen-

erguss zu unterbinden, um die sexuelle Energie zu lebensverlängernden Zwecken zu sublimieren.<sup>8</sup> Der uralte Menschheitstraum vom Durchbrechen der Mauer des Lebensendes verschafft sich hier einen metaphorisch-realen Ausdruck und ist vielleicht dafür verantwortlich, dass reinkarnatorisches Gedankengut im Daoismus keinen (prominenten) Ort hat.

Auf den Daoismus als Volksreligion im Pendant zu Konfuzianismus und Buddhismus in China einzugehen, sprengt den Rahmen dieser kurzen Informationsstudie. Für die gegenwärtigen *ki*-Bewegungen spielen die volksreligiösen Elemente (außer in der Falun-Gong-Bewegung) eine geringe Rolle. Wichtiger sind hier seine philosophischen Traditionen von *dao*, *yin* und *yang* und Energiezentren, die in der indischen Lehre von den Chakras und der *kundalini* ihre Parallelen finden.

## Laotse (Lao Tzu)

Laotse (Lao Tzu), traditionell und überwiegend unangefochten als Autor des *Tao te king* betrachtet, hat möglicherweise im 6. Jahrhundert v. Chr. gelebt, dann als älterer Zeitgenosse des Konfuzius. Er wäre in diesem Fall mit dem im *Wahren Buch vom südlichen Blütenland* oft erwähnten Lao Dan/Tan identisch. Es gibt auch spätere Datierungen, und die Autorenschaft des *Tao te king* wird hier und dort angezweifelt. Letzteres ist sicherlich nicht aus einem Guss im 6. Jahrhundert entstanden, sondern wohl erst im 3. Jahrhundert in seine uns zugängliche Gestalt gekommen. Philosophischer Vater einer sich auch im *Tao te king* niederschlagenden mündlichen Tradition kann durchaus ein früh anzusetzender Laotse sein<sup>9</sup>, so dass ich der Einfachheit

halber – und gemeinsam mit John Blofeld und vielen anderen – von einem Laotse als Zeitgenosse des Konfuzius und Autor des *Tao te king* ausgehe.

Von diesem Laotse nun heißt es, dass er Archivar am Hof der Chou war, aber aus Enttäuschung über die Dekadenz des Königshauses auf seine dortige Stelle verzichtete und „nach Westen“ ging. Bevor er den Han-ku-Pass überquerte, verfasste er, der Legende nach auf Bitten des Wächters, „ein Werk in zwei Teilen, in dem er seine Vorstellungen über *dao* und *te* darlegte und das mehr als 5000 Worte umfasste; dann ging er, und niemand weiß, was aus ihm wurde“. Besagtes Werk sei das *Tao te king*, das bis heute meistübersetzte Buch der chinesischen Literatur.

## Das *dao* (*tao*)

Das *dao* (*tao*) ist einer der am schwersten zu übertragenden Begriffe der Kultur- und Religionsgeschichte. Richard Wilhelm gab ihn mit „Sinn“ wieder und war damit sehr deutlich einem westlichen Religionsverständnis verhaftet, das die Religionsdefinition zu guten Teilen in der Beantwortung der Sinnfrage sucht. Erwin Rousselle spricht etwas umständlich von der „Führerin des Alls“, John Blofeld lässt es wie viele andere auch unübersetzt.<sup>10</sup> *Dao* kann sowohl die Bedeutung „Weg“ als auch „sprechen“, „Wort“ haben, so dass eine chinesische Bibelübersetzung den ersten Vers des Johannesevangeliums mit „Am Anfang war das *dao*“ wiedergibt. In früheren Schriften des philosophischen Daoismus ist die Nähe zum Begriff „Himmel“ (*tien*) noch vorhanden, im *Tao te king* hat *dao* den Himmel weithin abgelöst. Der Konfuzianismus und die ältere chinesische Philosophie noch hatten dem „Himmel“ die Rolle des Schöpfers zuerkannt. Nun jedoch hat das *dao* die Rolle des Prinzips, das allem vorausliegt, übernommen. Die Bedeutung „Weg“, die das *dao* heute in Ostasien in der Alltagssprache hat, kann in deutschen Übersetzungen daoistischer Texte eher verwirren; ein unübersetztes *dao* wird vielleicht den Leser noch am ehesten auf den Weg der Bedeutungssuche bringen.

Es gibt ein Ding, das ist unterschiedslos  
vollendet.  
Bevor der Himmel und die Erde waren,  
ist es schon da,  
so still, so einsam.  
Allein steht es und ändert sich nicht.  
Im Kreis läuft es und gefährdet sich  
nicht.  
Man kann es nennen die Mutter der  
Welt.  
Ich weiß nicht seinen Namen.

Ich bezeichne es als SINN [*dao*].  
Mühsam einen Namen ihm gebend,  
nenne ich es: groß.  
Groß, das heißt immer bewegt.  
Immer bewegt, das heißt ferne.  
Ferne, das heißt zurückkehrend.  
So ist der SINN groß, der Himmel groß,  
die Erde groß,  
und auch der Mensch ist groß.  
Vier Große gibt es im Raume,  
und der Mensch ist auch darunter.  
Der Mensch richtet sich nach der Erde.  
Die Erde richtet sich nach dem  
Himmel.  
Der Himmel richtet sich nach dem  
SINN.  
Der SINN richtet sich nach sich  
selber.“  
(*Tao te king* 25)

Hier ist die alte chinesische Kosmologie der Harmonie von Mikrokosmos und Makrokosmos in nuce enthalten. Aber auch das *dao* hat seine Entwicklung, wie mancher andere Terminus der Religionsgeschichte, vom ganz Konkreten her genommen: Der Weg der Gestirne kann gemeint sein, der Äquator ist der „rote Weg“, die Ekliptik der „gelbe Weg“. Es meint auch den „sinnvollen“ Weg, der in Konformität mit den Gesetzen der Natur und des Kosmos zum Ziel führt.

Auch Martin Heidegger spürte dem Weg nach. Ihm war das *dao* der „alles bewegende Weg“, dasjenige, „woraus wir erst zu denken vermögen, was Vernunft, Geist, Sinn, Logos eigentlich, d. h. aus ihrem eigenen Wesen her sagen möchten. Vielleicht verbirgt sich im Wort ‚Weg‘, Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens, falls wir diese Namen in ihr Ungesprochenes zurückkehren lassen und dieses Lassen vermögen... Alles ist Weg.“<sup>11</sup> Hier scheint sich ein dynamisierter westlicher

Seinsbegriff niederzuschlagen, wie Hans Küng zu Recht bemerkt.<sup>12</sup> Die im Ursprung sehr konkret physischen und zugleich kosmisch aktiv-kreativen Dimensionen des chinesischen *dao* werden nicht ganz eingefangen. Auch Blofeld spricht vom (chinesischen) Sein, umschreibt es dann aber als „die Vorstellung ... von einem ungeheuer weiten und zeitlosen Meer fleckenloser Reinheit, in welchem durch die Wechselwirkung von Dunkel und Hell eine Unzahl von Illusionen ähnlich sich ständig wandelnden Wolkenformationen oder gleich rastlosen Wellen durcheinanderspielen“.<sup>13</sup>

Die Geschichte des *dao*-Begriffs ist nicht klar historisch belegbar nachzuvollziehen. Das *Tao te king* und sein legendärer Autor Lao-tse sind jünger als die eigentliche Geburt der *dao*-Philosophie.

Das *dao* ging seit dem 6. Jahrhundert eine Ehe mit dem nach China gekommenen Buddhismus ein, der sich mithilfe seines *sunyata*-Gedankens aus der Madhyamika-Philosophie schnell mit dem sehr ähnlichen *dao* und seinen Konnotationen von *Leere* und *Nichts* anfreunden konnte. Das berühmte Kind aus dieser Ehe, der Zen-Buddhismus, machte das *dao* in der Gestalt der *sunyata*-Philosophie in ganz Ostasien populär. Beide großen Lehren betonten die grundlegende Leerheit der gegenständlichen, wahrnehmbaren Welt: Kein Ding sei von Dauer, alles existiere nur in Abhängigkeit von allem anderen. Die zen-buddhistische „Leere“, das „Nichts“, im Japanischen *mu* oder *kū*, ist somit nichts anderes als die religiös-philosophisch-meditative Gerinnung des chinesischen *dao*. So ist eines der vielen Gesichter des *dao* der spontane und ungetrübte Zugang zur Wirklichkeit, die Gelassenheit und Unmittelbarkeit.

„Geboren zu werden, zu atmen, zu essen, zu trinken, zu gehen, zu sitzen, zu

wachen, zu schlafen, zu leben, zu sterben: das zu tun heißt, zum *tao* gelangt zu sein. Wenn man die Dinge zu nehmen versteht, wie sie kommen, und sich nicht um Glück und Sorge schert, wenn man ein gestepptes oder ungefürtetes Gewand nicht deshalb trägt, weil es Mode ist, sondern weil die Witterung den Wechsel erfordert, wenn man Kiefern Samen oder Pilze nicht um ihres Geschmackes willen sammelt, sondern um den Hunger zu stillen, wenn man niemals die Hand oder den Fuß bewegt, um mehr als das Notwendige zu erledigen, wenn man sich treiben läßt, ohne einen Gedanken daran zu verschwenden, daß etwas anders sein sollte, als es ist – dann ist man eins mit dem Nebel des Tales, mit den dahinziehenden Wolken. Dann hat man das *tao* gefunden und Unsterblichkeit erlangt. Jahre auf der Suche nach etwas zu verschwenden, was man niemals verloren hatte, ist wirklich ein Witz“ – so erklärt es der Gelehrte Fan (16./17. Jahrhundert) auf die Frage eines Schutzgeistes.<sup>14</sup>

In einem Werk des Dichters Wang Ching-yang wird ebenfalls die Nähe des *dao* zur alten *ch'an* (= jap. Zen)-Philosophie deutlich:

#### *Gedanken zum tao*

Kennt man die wahre Leere nicht,  
So rede man nicht davon.  
Beim Erfassen der Leere  
Verliert man sein altes Ich.  
Will man die Wahrheit der Leere  
wissen:  
Sie liegt im Ununterschiedenen.

Hohl sind die zehntausend Dinge,  
Doch leer ihr Wesen.  
In wahrer Leere ist Schöpfung;  
Kein Platz dort für ein Staubkorn.  
In der Halle goldenem Licht  
Zeigt sich die Zauberpelz.



Zu lernen das *tao*,  
Muß man Leben und Tod wissen.  
Sonst ist vergebens Unsterblichkeits-  
streben.

Wer Leben erfährt,  
Weiß auch um den Tod.  
Lebt fortan frei  
Durch sich selbst.

Im Ursprung ist Tod nicht,  
Nicht Leben.  
Ein einziger Gedanke  
Schafft zahllose Formen.  
Weiß man, wo Gedanken werden,  
Wo sie vergehen,  
Strahlt hell der Mond  
In die Tempelhalle.

Klar vor Augen,  
Wie sinnlos das Streben:  
Von selbst ist, daß die Berge grünen,  
Von selbst ist, daß die Wasser fließen.  
Bewahre in allen Stunden  
Diesen einen Gedanken.  
Zu denken ohne Gedanken:  
Das ist die Übung, der Weg.<sup>15</sup>

Viele Aspekte des *dao* sind hier enthalten. Die dritte Strophe erinnert daran, dass Unsterblichkeitsstreben, das große Ziel des Daoismus, nicht meint, den biologischen Tod für immer zu besiegen und in ewiger Jugend dahinzuleben. Es heißt, um Leben und Tod zu wissen, und der „Unsterbliche“ des Daoismus ist der geläuterte vollkommene Weise, der das Leben in zurückgezogener enthaltsamer Einsamkeit gewählt hat. Es ist das chinesische Schriftzeichen aus dem Teil für „Mensch“ und für „Berg“ (der Bergere mit), das auch in Japan in dieser Bedeutung verwendet wird (*sennin*). Die daoistischen Übungen jedoch halten ihn in der Tat körperlich jung und zögern das Lebensende hinaus – einen Abglanz davon finden wir auf dem Umweg über den tibetischen Buddhismus und einige populäre esoterische Elemente in den

schon genannten *Fünf „Tibetern“* wieder, die sich seit Mitte der achtziger Jahre im Westen bestsellender Beliebtheit erfreuen.<sup>16</sup> Der am Ende der vierten Strophe hell in die Tempelhalle strahlende Mond deutet auf die mystische Erfahrung beim Finden des *dao* hin, und die letzte Sequenz des Gedichtes „Zu denken ohne Gedanken: Das ist die Übung, der Weg“ drückt das unsägliche Paradoxe aus, mit dem auch der in einer Zen-Halle jahrelang Praktizierende ringt: das Nicht-Streben, sondern Sich-an-die-Wirklichkeit-Ergeben, das Sich-einfach-Entleeren, das dem Anfänger alles andere als „einfach“ ist.<sup>17</sup> So heißt es bei Dschuang Dsi: „Wer das *tao* praktiziert, tut jeden Tag weniger und fährt fort, weniger zu tun, bis er den Punkt erreicht, an dem er nichts tut; er tut nichts, und trotzdem bleibt nichts ungetan“. Letztlich gemeint ist tatsächlich nicht die banale Untätigkeit, sondern das *wu wei*, das spontane, absichtslose Handeln, das der Natur Raum gibt, ihre Ziele zu erreichen, anstatt in unselig verkrampftem Streben Mühe zu vergeuden. So ist an anderer Stelle, noch rätselhafter, zu lesen: „Nichts sinnen, nichts denken: so erkennst du den SINN [*dao*]; nichts tun und nichts lassen [!]: so ruhest du im SINN [*dao*]; keine Straße wandern: so erlangst du den SINN [*dao*].“<sup>18</sup>

Die Einfachheit und Zurückhaltung, die aus diesen Zeilen sprechen, schlagen sich auch in der bildenden Kunst nieder: wenige Striche mit dem Tuschpinsel, eher nuancierte Grautöne als grelle Farben, einfache, meist der Natur entnommene Motive. Dies trifft auf die chinesische wie auch auf die koreanische und japanische daoistische und zen-buddhistische Kunst zu. Hier erhält das *dao* denn auch die Bedeutung von Kunst, Methode, Lehre – etwa in den aus dem Chinesischen herkommenden japanischen Wortkombinationen *sa-dô* (Tee-

„Zeremonie“), *sho-dô* (Kalligraphie), der Bewegungs- und Kampfkunst *jû-dô* (gesprochen „dschûdo“), der Kunst des Schwertführens *ken-dô* und der Kunst des Bogenschießens *kyû-dô* – in der japanischen Lesung des chinesischen *dao/tao* als *dô*. Hinzu kommt im chinesischen Daoismus die Kunst des Regierens, die Wiederherstellung der natürlichen himmlischen Ordnung: *wang-dao* (der „Königliche/Kaiserliche Weg“).

Sich gehen lassen und den Bewegungen der Natur Raum geben, nicht „streben“, sondern sich im Rhythmus des Kosmos bewegen und in ihn einfügen, Dinge sehen lernen, wie sie „sind“: Dies alles passt gut zu der westlichen Sehnsucht nach Gelassenheit jenseits von „Stress“, nach Ganzheitlichkeit, bei der die Natur zu ihrem Recht kommt, und danach, in Beziehungen aufzugehen und gleichzeitig Individualität auszuleben. Allerdings ist vielen Vertretern der Szene nicht unbedingt die Verwurzelung im *dao*-Denken deutlich, und umgekehrt unterläuft anderen, die sich gerne ausdrücklich auf *ki*, *dao* und *yin* und *yang* berufen, allzuoft lediglich die weltanschauliche Überhöhung des Ego-Trips.

*Dao* meinte, wie wir oben gesehen haben, vor seiner philosophischen Verwendung sehr buchstäblich den „Weg“, später, schon im übertragenen Sinne, auch den „sinnvollen“ Weg auf ein Ziel hin und schließlich die Ordnung und das Gesetz, das alles durchwirkt. Allen alten chinesischen Begriffen ist gemeinsam, dass sie im Ursprung eine physische, naturverbundene oder etwa substanzhafte Bedeutung hatten. So etwa bezeichnete *ki* bzw. *ch'i*, auf das ich später zu sprechen komme, zunächst den (lebenspendenden) Atem, Wind oder Rauch (den Wasserdampf beim Reiskochen). Den Magiern wird das *dao* zur Lebenskraft und Zauber Macht, und auch die spätere

volksreligiöse Entwicklung zum personalen Verehrungsgegenstand und zur Gottheit ist in diesem Sinne keineswegs rätselhaft. Das *dao* ist den einen der subtile Urstoff, aus dem alles gemacht ist, die Quellsubstanz der Werden des Kosmos. Anderen daoistischen Denkern ist es das, was aus dem Nichts oder dem Chaos entsteht, also nicht eine schöpferische, sondern selbst gewordene Erscheinungsform der Ursbstanz. Auch ist der Rang- und Bedeutungsunterschied zum Himmel (*tien*) nicht immer eindeutig.<sup>19</sup>

Mal ist das *dao* Ursbstanz der Schöpfung, mal ist es selber schöpfendes Subjekt: „Ohne Mühe füllt das *tao* Verbrauchtes wieder auf, verringert Überschüsse und verrichtet alles Notwendige ohne Vorbedacht, Anstrengung und Eile. Es ist zu gleicher Zeit Leere und Form.“<sup>20</sup> Schöpfungsmythen hat es in China, wie in den meisten Kulturen der Welt, auch schon in vor-daoistischen Zeiten gegeben, so etwa den Mythos von *Nu Kua*: Hier werden die Menschen durch die weibliche Gestalt *Nu Kua* aus gelber Erde und Lehm geschaffen. *Nu Kua* stellt auch nach einer an den biblischen Sintflutmythos erinnernden Naturkatastrophe die soziale und kosmische Ordnung wieder her, nachdem die Säulen des Himmels zerstört worden waren und Wasser die Erde überflutete. Die aktiv schöpferischen Aspekte des *dao* könnten hieran angelehnt sein.<sup>21</sup>

## I Ging

Der Begriff *t'ai chi* wird insbesondere im *I Ging* (Buch der Wandlungen) benutzt. Wörtlich mit „das größte Äußerste“ wiederzugeben, versucht auch diese Wendung das zu bezeichnen, was auch und vor allem später mit *tien* (Himmel) oder *dao* ausgedrückt werden sollte.

Das *I Ging* mit seinem alten System aus insgesamt 64 Strichkombinationen, die auch zur Grundlage der chinesischen Schriftzeichen werden sollten, ist erheblich älter als die klassische daoistische Philosophie: Ein unterbrochener Strich steht für das weibliche, dunkle, weiche *yin*, nein, und ein durchgehender Strich für das männliche, helle, harte, starke *yang*, ja, eine Art Stilisierung der alten Schafgarbenstengel. Aus dem Orakelsystem mit Ja- und Nein-Antworten entwickelte sich das Bedürfnis, stärker über diese binäre Kommunikation hinaus zu differenzieren. Aus Strichkombination entstanden die acht doppelgestrichenen Zeichen und schließlich die sechsgliedrigen Kombinationen. 8 mal 8 = 64 Zeichen entstanden, welche Sinnbilder für die Richtungen des Geschehens, die Urtypen des Weltgesetzes sind.<sup>22</sup> *Yin* und *yang* wechseln einander ab, gehen ineinander über und sind gegeneinander aufrechenbar wie die Gezeiten und die dunklen und hellen Tageszeiten (darüber unten mehr): Kommende Ereignisse und Erscheinungen konnten gedeutet und vorausgesagt werden. Alle Wandlungen gehen allmählich vor sich, so dass ihr Verlauf vom Anfang her absehbar und voraussagbar ist für den alten chinesischen Weisen. In den „Gesprächen“ (*lun yü*) heißt es: „So fließt alles dahin wie dieser Fluß, ohne Aufhalten, Tag und Nacht.“

Wichtig war jetzt nicht mehr das diffuse Dahingehen der Einzeldinge, sondern

das absehbare, gerichtete Dahinfließen und kosmischen Gesetzen folgende Sich-Verändern. Das ewige, selbst unwandelbare Gesetz ist jenes *dao*, der Lauf, das Eine in den Vielen. Grundlegend ist die Wandlung, das Bewegen, nicht wie im Westen das Sein, das unveränderliche Wesen.

Das Gesetz des Wandels, der Weg aller Dinge der Welt und des Lebens bedarf eines Uranfangs, einer Grundsetzung, die im *I Ging* mit *t'ai chi* bezeichnet wird. Wörtlich heißt dies (dicker) „Firstbalken“ und meint eine eindeutige Linie, von der aus betrachtet es oben, unten, rechts und links gibt. Auch der offene Kreis war ein gern benutztes Zeichen, aus ihm ging das spätere Symbol für *yin* und *yang*, der in je tropfenförmiges Licht und Dunkel geteilte Kreis mit jeweiligen Punkten darin, hervor, eines der beliebtesten Logos in der gegenwärtigen esoterischen Landschaft sowie Firmenlogo der Fluglinie Korean Air!

Aus dem Orakelwesen, d.h. dem Wahrsagen aus zukunftsweisenden Zeichen, erwuchs die Weisheit. Ca. 1000 v. Chr. entstand das Bedürfnis, nicht nur die Zukunft zu deuten und auf das zu warten, was da komme, sondern Anweisungen zu geben und eine ethische Dimension zu entwickeln. Den bloßen Zeichen wurden richtungweisende Kommentare beigegeben, und das *I Ging* erhielt neben der Funktion als Wahrsagebuch und als Buch der unvermeidlichen Wandlungen noch die des Weisheitsbuchs, worin es in vieler Hinsicht mit der weisheitlichen Tradition des Alten Testaments vergleichbar ist.

Das *I Ging* besteht also aus einem ersten Teil, dem alten „Text“, der die 64 Zeichen im binären System sechschichtig mit durchgehender und unterbrochener

Linie darstellt und jeweils kurz kommentiert. In der Übersetzung von Richard Wilhelm folgt darauf der Abschnitt „Material“, der zwei der zehn großen Kommentare zum „Text“ und einige weitere grundlegende Erläuterungen enthält, und schließlich der Abschnitt „Kommentare“, der die in der Zeit bis zum 3. Jahrhundert v. Chr. entstandenen Kommentare in 64 Kapiteln den Zeichen des *I-Ging*-Textes zuordnet.

In großen Teilen des *I-Ging* wird der ge-

samte Vorgang des Werdens in Analogie zum menschlichen Zeugungs- und Geburtsvorgang als Resultat der Kopulation von *yin* und *yang* betrachtet, insbesondere durch Fu Xi, einen der Autoren des *I-Ging*:

„Der Meister sprach: Himmel und Erde kommen in Berührung, und alle Dinge gestalten sich und gewinnen Form. Das Männliche und Weibliche mischt seinen Samen, und alle Wesen gestalten sich und werden geboren.“<sup>23</sup>

## Belehrungen über das *dao* an Konfuzius – Konfuzius und Laotse als Antagonisten?

Die *wu-wei*-Ethik des Nicht-Handelns, Geschehen-Lassens und Sich-Einfügens in die Abläufe der Natur musste notwendigerweise mit dem ethisch-moralischen Gebäude des Konfuzius (Kung Fu-Tzu) in Konflikt geraten. Laotse (Lao Tzu) war das Insistieren auf Menschlichkeit, Kindespflicht und Loyalität in den „fünf Beziehungen“ zuwider, und er betrachtete gerade die Notwendigkeit solcher ethischer Anweisungen als ein sicheres Zeichen ihres Niedergangs und Scheiterns. Der Weise solle spontan und naturgemäß handeln nach dem, was der Moment fordert. Heiner Roetz bezeichnet dies als das Anliegen einer „Rückkehr ... nicht in die menschliche Kulturwelt ... sondern zum vorzivilisatorischen Urzustand und zur präkonventionellen Natürlichkeit des Kleinkindes“<sup>24</sup>. Konfuzius dagegen repräsentiere ein „postkonventionelles Bewußtsein“, d. h. die Akzeptanz der konventionellen Moral und des Kodex der *li*, d. h. der Riten, zugleich mit dieser Einsicht in die Notwendigkeit der Konvention aber auch diejenige in ihre Grenzen.<sup>25</sup> Konfuzius' Anliegen war, die mit dem *li* verbundenen komplexen Werte

und Ordnungsvorstellungen aus früheren Geschichtsphasen wiederzubeleben und ihnen mit der Erneuerung der menschlichen Seele eine Grundlage zu geben; er vertrat gewissermaßen eine antike Version des humanistischen Ideals.

„Indem die Alten die ursprünglich reine Natur des Menschen leuchten lassen wollten, ordneten sie zunächst ihren Staat; indem sie den Staat ordnen wollten, ordneten sie zunächst ihre Familien, indem sie die Familien ordnen wollten, ordneten sie sich selbst. Wer sich selbst ordnen möchte, muß sein Seelenleben in Ordnung bringen“, so Konfuzius.<sup>26</sup>

So meinte Konfuzius auf den Konventionen aufbauen zu sollen (unter zunächst mäßigem Beifall seiner Zeitgenossen), während die Daoisten dem präkonventionell-natürlichen Charakter des Menschen größeres Vertrauen schenkten:

„Es hat schon einmal einen Zustand gegeben, in dem die Menschheit in Ruhe gelassen wurde und Duldsamkeit herrschte; es hat aber noch nie einen

Zustand gegeben, in welchem die Menschheit regiert worden wäre. Das Inruhelassen kommt von der Furcht, die natürlichen Anlagen des Menschen könnten verkehrt werden, und die Duldsamkeit kommt von der Furcht, ihr Charakter könnte verdorben werden. Aber wenn ihre natürlichen Anlagen nicht verkehrt noch ihr Charakter verdorben sind, wozu braucht man da eine Regierung?“<sup>27</sup>

Dieser Konflikt spiegelt sich in den daoistischen Schriften kokett überspitzt wieder, er ist aber auch anekdotisch festgehalten in Begegnungen des Laotse mit dem (jüngeren) Zeitgenossen Konfuzius. Der Historiker Szu-ma Ch'ien überliefert um 100 v. Chr. folgende Begegnung:

Konfuzius, der sich bei Laotse über die Riten informieren wollte, bekam u.a. folgendes auf den Kopf zu gesagt: „Verzichte auf deine hochfahrende Art und auf all deine Wünsche, auf das selbstgefällige Wesen und den überschäumenden Eifer: das alles bringt deiner Person überhaupt keinen Nutzen. Das ist alles, was ich dir sagen kann.“ Konfuzius zog sich konsterniert zurück. Er gestand seinen Schülern, er kenne alle Tiere – Vögel, Fische, Vierfüßler – und verstehe ihr Verhalten, „aber den Drachen kann ich nicht kennenlernen, er erhebt sich zum Himmel über Wind und Wolken. Heute habe ich Lao-Tzu gesehen, er ist wie der Drache.“<sup>28</sup>

Die großen philosophischen Unterschiede werden (vermutlich legendenhaft) in eine auch persönlich gespannte Beziehung hineinprojiziert. Regelmäßig ist es das Schema des strengen, konventionellen und etwas spießbürgerlichen Konfuzius einerseits und andererseits des Laotse, der sich geradezu provozierend in einer extrem unkonventionellen

Façon befindet oder einen provozierenden Aphorismus deklamiert. Der daoistische Humor spielt dem konfuzianischen Bierernst einen Streich:

„Einst traf Konfuzius zufällig auf Laotse, der in einem Bach badete. Der ältere Weise, der Heuchelei verabscheute und nicht eine Spur von Scham besaß, erhob sich aus dem Wasser und empfang den Gast splinternackt. ‚Mein Herr‘, schrie der große Moralist und wandte sich hastig ab, ‚ich muß feststellen, daß Euch ein rechtes Maß menschlicher Würde fehlt. Wenn die Menschen unbekleidet herumlaufen sollten, auf welche Weise ließen sie sich dann von Vögeln und wilden Tieren unterscheiden?‘ ‚Euer Ehren‘, erwiderte Laotse, ‚ist es denn so eine schlechte Sache, wenn wir uns auf das Niveau von Vögeln und wilden Tieren begeben? Sie kennen weder Ruhmsucht, Habgier, Geiz, Schwelgerei in Wohlleben, noch zahllose andere Laster. Ihr werdet mich entschuldigen, wenn ich mein Bad fortsetze.“

Daran knüpft die folgende Anekdote an:

„An einem anderen Tag war Konfuzius gerade dabei, ein paar Jüngern über Menschlichkeit zu predigen, als Laotse wie eine Krähe mit flatternden Armen auf ihn zurannte und laut krächzte. Der Lehrer der Menschlichkeit sprang mit einem Wutschrei auf und lief so rot an, daß er dem Schlagfluß nahe schien. ‚Euer Ehren‘, bemerkte Laotse und hielt sich geschickt außer Reichweite, ‚ich war erbaut von dem, was Ihr über die Menschlichkeit zu sagen hattet. Aber wie kommt es zu diesem plötzlichen Wandel? Wenn die Menschen umhergingen und mit älteren Herrn, die ein wenig Spaß lieben, aneinandergerieten, wodurch ließen sie sich dann noch von ausgehungerten Tigern unterscheiden?“

Und beide münden in die folgende dritte Begegnung:

„Bei einer dritten Gelegenheit sah Konfuzius zufällig, wie Laotse in einem Weinladen zechte: ‚Mein Herr‘, ermahnte ihn der zutiefst enttäuschte Weise, ‚sieht so Euer Sinn für Schicklichkeit aus? Wollt Ihr das tao dadurch lehren, daß Ihr Euch vor aller Welt betrinkt?‘ ‚Euer Ehren‘, erwiderte Laotse, ‚stimmt Ihr mir nicht zu, daß mein Verhalten Beweis dafür ist, daß ich weder Vogel noch wildes Tier bin? Ich habe bis jetzt nicht gehört, daß solche Geschöpfe zechen.‘ ‚Aber daß ein gelehrter Meister sein würdiges Alter in der Öffentlichkeit entehrt, ist schlimmer als ein Vogel oder ein hungriges Tier zu sein‘, erklärte Konfuzius. ‚Ihr müßt spaßen, mein Herr‘, antwortete Laotse. ‚Früher einmal habt Ihr mich gescholten, weil ich mich in der Art unserer gefiederten und zähnetragenden Freunde verhalten habe. Zweifellos benötigt Ihr dringend eine Erklärung. Das tao, müßt Ihr wissen, ist der Ursprung von allem und jedem, von Euch und von mir, von Vögeln und wilden Tieren, von diesem Weingefäß und dem Wein darinnen. Das tao durch Trinken zu sich zu nehmen, so sollte man meinen, ist für einen Taoisten eine besonders angemessene Beschäftigung. Wenn Ihr also erfahren habt, daß alles unter dem weiten Himmelszelt von Heiligkeit erfüllt ist, dann könnt Ihr Euch wahrlich einen Weisen nennen.‘ ‚Wunderbar‘, rief Konfuzius aus, wie vom Donner gerührt. ‚Oh, welche Weisheit spricht aus diesem Herrn! Seinesgleichen ist im Diesseits schwerlich zu finden. Er ist ein wahrer Phönix unter Krähen!“<sup>29</sup>

Das *dao* ist, so Laotse, jenseits der Unterschiede und Spaltungen zwischen Daoismus und Konfuzianismus, so wie die Schöpfung allem voraus ist. Lehrhafter

und weniger skurril geht es in den Abschnitten über Konfuzius bei Dschuang Dsi zu. Auch hier jedoch wird Konfuzius gerne in der Rolle des gedanklich Ungeschickten und in unbeholfener Weise Suchenden dargestellt. In Buch XIV des *Wahren Buchs vom südlichen Blütenland* heißt es (ich ersetze den Wilhelmischen SINN jeweils durch *dao*, die Schreibung Kung Dsi durch Konfuzius und Lau Dan durch Laotse):

„Konfuzius war einundfünfzig Jahre lang auf Erden gewandelt und hatte noch nicht das (wahre) *dao* der Welt vernommen. Da ging er südwärts nach Pe und besuchte den Laotse.

Laotse sprach: ‚So? Seid Ihr da? Ich höre, daß Ihr ein weiser Mann im Norden seid. Habt Ihr auch das *dao* erlangt?‘

Konfuzius sprach: ‚Noch nicht.‘

Laotse sprach: ‚Wo habt Ihr es gesucht?‘

Er sprach: ‚Ich habe es gesucht in Maß und Zahl fünf Jahre lang und habe es nicht erlangt.‘

Laotse sprach: ‚Und wie habt Ihr es dann gesucht?‘

Er sprach: ‚Ich habe es gesucht in den Urkräften des Weltalls zwölf Jahre lang und habe es nicht erlangt.‘

Laotse sprach: ‚Selbstverständlich! Wenn das *dao* etwas wäre, das sich darbieten ließe, so würde es jedemann seinem Herrscher darbieten. Wenn das *dao* etwas wäre, das sich überreichen ließe, so würde es jedemann seinen Eltern überreichen. Wenn das *dao* etwas wäre, das sich anderen mitteilen ließe, so würde jedemann es seinen Brüdern mitteilen. Wenn das *dao* etwas wäre, das sich ändern schenken ließe, so würde jedemann es seinen Söhnen und Enkeln schenken. Daß das aber nicht möglich ist, hat keinen andern Grund als den: Wo im Innern kein Herr ist, da verweilt es nicht; wo im Äußeren

nicht die rechte Art ist, da kommt es nicht...“

(*Dschuang Dsi, Abschnitt 5, 162 f*)

Den konfuzianischen Ordnungsfunktionen hält Laotse hier eine Bedeutung des *dao* entgegen, die es eher in die Richtung von Erleuchtung und dem Ziel mystischer Vereinigung rückt. Das *dao* sei aber kein Systematisierungs- und Ordnungswerkzeug für Staat und menschliche Beziehungen und Sinnbedürfnisse, wie es von den in den Texten allemal ironisch belächelten Konfuzianern so geschätzt werde, und in keiner Weise menschlichem Suchen und Streben verfügbar. Die konfuzianische Hochachtung der Riten, des Rationalismus, der Wohltätigkeit und Gerechtigkeit ist Laotse verdächtig (*Tao te king* 19.38). Das Verfolgen des *dao* schließe dies alles ein bzw. hebe es in sich auf.

Im Konfuzianismus hatte demzufolge das *dao* immer mehr eine ethische Funktion zur Regelung der Beziehungen in Familie und Staat, im Daoismus war es in erster Linie ein metaphysisches und vielfach mystisches Prinzip.

Die scharfe Kontrastierung von Daoismus und Konfuzianismus, die in den daoistischen Texten kolportiert wird, ist von der Forschung bis vor wenigen Jahren unangefochten übernommen worden. Man berief sich weitgehend auf den niederländischen Forscher J. J. M. de Groot, der den Begriff des chinesischen „Universismus“ geprägt hat<sup>30</sup> und damit von Max Weber<sup>31</sup> bis hin zu Helmuth von Glasenapp<sup>32</sup> eine lange terminologische Rezeptionskette in Gang setzte. De Groots These war, dass es nicht wie bis dato angenommen die drei klar unterscheidbaren Religionen Daoismus, Konfuzianismus und Buddhismus in China gebe, sondern ein einziges weltanschauliches Universum, in dem die drei „Reli-

gionen“ einander ergänzende Strömungen darstellen: So ergänzen sich „Anarchie“ und „Ordnung“ als zwei Elemente des einen Universums.<sup>33</sup>

Der Bochumer Sinologe Heiner Roetz hat durch seine Arbeiten seit 1984 zur chinesischen Ethik die Unterschiede von Konfuzianismus und Daoismus deutlicher differenziert und zugleich weniger kontrastiv als bisher herausgearbeitet<sup>34</sup>, aber auch Forschungen in Japan haben das kontrastreiche Klischee aufgeweicht, das insbesondere im Dschuang Dsi nahe gelegt wird. Dass nicht so lapidar von daoistischer „Anarchie und konfuzianischer Ordnung“<sup>35</sup> gesprochen werden kann, ahnte jedoch bereits Max Weber: „In seinen Wirkungen war der Taoismus noch wesentlich traditionalistischer als der orthodoxe Konfuzianismus. Dies ist von einer durchaus magisch orientierten Heilstechnik, deren Zauberer ja an der Erhaltung der Tradition und vor allem der überlieferten Deisidaimonie direkt mit ihrer ganzen ökonomischen Existenz interessiert waren, nicht anders zu erwarten. Und es nimmt daher nicht wunder, dem Taoismus die ausdrückliche Formulierung des Grundsatzes: ‚führe keine Neuerungen ein‘, zugeschrieben zu finden ... Die eigentlichen ethischen Gebote waren im späteren Taoismus – für die Laien – materiell wesentlich die gleichen, wie im Konfuzianismus. Nur daß der Taoist von ihrer Erfüllung persönliche Vorteile, der Konfuzianer mehr das gute Gewissen des Gentleman erwartete. Der Konfuzianer operierte mehr mit dem Gegensatz: ‚recht‘ – ‚unrecht‘, der Taoist, wie jeder Magier, mehr mit ‚rein‘ – ‚unrein‘.“<sup>36</sup> Seine Einsichten, die sich auf die Sozialgeschichte Chinas bezogen, konnten das verklärte Daoismus-Bild nicht nachhaltig korrigieren. So trifft auch der Hinweis von Hans Küng, dem Konfuzianismus gehe es um die äußere Harmonie

des Gesellschaftslebens, während der Daoismus um die innere Harmonie, Heil und Heilung des einzelnen Menschen

besorgt sei, nur einen Ausschnitt aus den frühen ideengeschichtlichen Anliegen der beiden Traditionen.<sup>37</sup>

## **dao, Weg und christlicher Gottesgedanke**

Blofeld unterscheidet zwischen der quietistischen Linie des Daoismus, in der es darum geht, gemäß dem *wu-wei* im Einklang mit der Natur zu leben und nichts dem Widersprechendes zu tun, einerseits und der mystischen Linie der meditativen Versenkung andererseits, zwei Linien, die schwer voneinander zu trennen sind. Auch für Laotse und Dschuang Dsi sei eine Zuordnung schwierig, aber beide hätten vielen anderen den mystischen Weg gewiesen.<sup>38</sup> Die Mystik bietet sich immer wieder an als Brücke zwischen den in ihrer jeweiligen „Dogmatik“ oft stark unterschiedenen religiösen Traditionen. So argumentiert der deutsche Benediktinerpater Willigis Jäger, der seine Weihe zum Zen-Meister von dem japanischen Meister Yamada Koun aus der kleinen Sanbô-Kyôdan-Schule des Zen-Buddhismus erhielt. Jäger teilt die Religionen im Querschnitt in ihre jeweiligen „exoterischen“ Bestandteile (Lehre und Lebenspraxis) sowie ihre „esoterischen“ Dimensionen auf (Buddhismus: Zen bzw. Vipassana, Hinduismus: Yoga, Islam: Sufismus, Judentum: Kabbala, Christentum: Mystik). Letzteren sei, selbst wenn sie aus mindestens fünf großen Traditionsströmen flössen, ein gemeinsames Ziel zueigen. Dies führe gewissermaßen zu einer natürlichen „Sozialisierung“ dieser Schulen, so dass von einem „buddhistischen“ Zen, einem „hinduistischen“ Yoga etc. nicht mehr geredet werden könne. Jäger spricht deshalb auch nicht von einem „christlichen Zen“, für den er landläufig in Deutschland bekannt geworden ist, sondern all-

gemein von „Zen“ bzw. in Aufnahme des Kulturphilosophen Jean Gebser von dem „kosmischen Bewusstsein“, in das die meditative Versenkung führen kann. Die Menschheit nähert sich diesem, nachdem sie die Entwicklungsstufen vom archaischen über das magische und das mythische zum geistigen Bewusstsein hinter sich gebracht hat.<sup>39</sup> Im Stadium des kosmischen Bewusstseins erfahre der Mensch, dass er mit allem anderen um sich herum verbunden sei. Es werde eine die Konfessionen überschreitende Erfahrung gemacht. Über diese (gemeinsame) Erfahrung jedoch lässt Jäger sich nicht im Detail aus und belässt damit die Konturen dieses Modells im Nebel.

Wäre hier auch ein Ansatzpunkt zu finden, Treffpunkte und Bedeutungsübereinstimmungen zwischen dem *dao* und dem christlichen Gottesgedanken auszumachen? Beides ist schillernd in seinen jeweiligen Bedeutungen durch die Religionsgeschichte hindurch, und phasenweise ist das metaphysisch-kosmische chinesische *dao* sehr personal und konkret gewesen, während andererseits der trinitarische Gott mitunter in allumfassender Liebe und mystisch-ganzheitlicher Weite gedacht wurde und wird. Dies allerdings kann noch nicht dazu ausreichen, eine irenisch-harmonisierende Identitätsbescheinigung auszustellen. Das *dao* hat, sowohl in seiner eher konfuzianisch-ethischen als auch in seiner daoistisch-kosmisch-metaphysischen Variante, den Charakter eines „Prinzips“, einer Seinskategorie, die sich dynamisch konkretisieren und zur „Lehre“ werden



kann. Die radikale paradoxe Konkretion in der Fleischwerdung eines „Sohnes“ aber ist hier nicht vorstellbar, abgesehen von einigen randständigen Erscheinungen im Rahmen der in den Daoismus assimilierten Volksreligiosität.

Im Streben nach dem *dao* geht es, so Eliade, um die Rückkehr zum Anfang, in die „Seinsweise des Androgynen, das archaische Ideal von der menschlichen Vollkommenheit“. Die Fülle des Lebens, die absolute Spontaneität ist nur am Anfang, zu Beginn der Schöpfung möglich: die Rückkehr in die periodische Wiederherstellung des Lebens. So ist auch das Ziel der daoistischen mystischen Erfahrung die „Reise zum Ursprung aller Dinge“ (Kaltenmark).<sup>40</sup> Hier gibt es feine Unterschiede zum Selbstverständnis christlicher Mystik und allgemein dem Ziel christlich orientierter Versenkung. Fallenlassen in die stets offenen Hände Gottes, Vereinigung mit dem letzten Mysterium u. ä. sind oft gehörte Versuche, das dort sich Ereignende zu beschreiben, und auch dies sind nur Annäherungen. Es ist aber keine zyklische Rückkehr zum Ursprung der Schöpfung und in die Ermöglichung spontanen Handelns im Finden des kosmischen *dao*, die in der christlichen Mystik angeboten wird. Hans Küng stellt über die Gemeinsamkeit daoistischen und christlichen Denkens zu Recht fest, „daß das *innerste Wesen des Dao wie der Gottheit* dem Menschen *verborgen* bleibt. Wer meint, er könne sich in das Geheimnis Gottes einschleichen, um Gott gewissermaßen von innen her zu schauen, verfällt einer großen Selbsttäuschung.“ Ähnlich verweigere „der Daoist jede Definition, jede Benennung des Dao, ob mit einem positiven oder negativen Namen...“<sup>41</sup> Diese Einsicht scheint von westlichen *ki*-Gruppen nicht immer ganz beherzigt zu werden:

Die Suggestion der meditativen und therapeutischen Verfügbarkeit kosmischer Ströme und Energien, also die Zuversicht, doch in jenes „Geheimnis“ einzudringen, ist stark.

Eher als der Gottesgedanke mag sich die Tradition des Geistes zum Gespräch mit dem *dao* anbieten: die anarchischen Elemente gegen die konfuzianische Strukturiertheit und Organisationsfreude, die Weite beider Bedeutungsfelder vom allumfassenden und zugleich unfassbaren „Universismus“ (J. J. M. de Groot über China) bis hin zum konkret spür- und erfahrbaren „Weg“ oder Offenbarungsinstrument.

Der „Weg“ als Motiv im direkten und übertragenen Sinne ist den biblischen Schriften nicht fremd. Vom Weg, den Abraham und seine Familie antraten zum Auszug aus Haran (Gen 12,4 ff) über den langen Weg, auf den sich die Israeliten aus Ägypten machten, um in das gelobte Land zu gelangen (Ex 12,37 ff) hin zum Weg, den Jesus gemeinsam mit den beiden Emmausjüngern zurücklegt (Lk 24,13–35), und dem Weg, den Philippus gemeinsam mit dem äthiopischen Finanzminister zurücklegt (Apg 8,26–40), um nur die markantesten Beispiele zu nennen. Immer sind es spezifische „Wege“ im Auftrage und Namen Gottes, eingebettet in Gottes begleitende Präsenz: „Leben“ bzw. eine Wende im Leben findet statt als „Weg“. Weg ist eine sinnbesetzte Existenzform, nicht nur ein Rahmenbegriff für eine Entfernung. Dies hat sich auch im christlichen Liedgut niedergeschlagen. Wohlbekannt ist Paul Gerhards Jahreswechsellied „Nun laßt uns gehn und treten... Wir gehn dahin und wandern“, in dem mindestens implizit der Weg als Metapher für das Fortschreiten im Lebensablauf und -rhythmus benutzt wird. Ausdrücklicher ist dies der Fall bei folgendem Liedtext:

„Vertraut den neuen Wegen/ auf die der Herr uns weist/ weil Leben heißt: sich regen/ weil Leben wandern heißt/ Seit leuchtend Gottes Bogen am hohen Himmel stand/ sind Menschen ausgezogen/ in das gelobte Land.

Vertraut den neuen Wegen/ und wandert in die Zeit ...

Vertraut den neuen Wegen/ auf die uns Gott gesandt...“<sup>42</sup>

Der „Weg“ ist somit im christlichen Den-

## ***yin* und *yang***

Nicht nur die chinesische Medizin, allgemein das chinesische Weltgefühl lebt(e) mit den klimatischen Verhältnissen und leitet viele seiner weltanschaulich-philosophischen Begriffe daher.<sup>43</sup> So ist es auch mit dem berühmten Paar *yin* und *yang*, das in den Polaritäten kalt – warm, feucht – trocken, wechselhaft – beständig verstanden werden kann. Zur Schöpfung und Lebensspendung ist das Feuchte und Dunkle sowie das Biegsame unentbehrlich, wie schon im *Tao te king* formuliert: „Das oberste Gut ist wie das Wasser. Das Wasser mit seiner Güte nützt allen Wesen, läßt sich aber nicht auf Wettstreit ein. Es wohnt da, wo kein Mensch weilen möchte. Deshalb kommt es dem *dao* nahe“ (8; 78). Das *yin*, dessen Eigenschaften sich hier so großer Wertschätzung erfreuen, galt offenbar dem alten Daoismus als das Ursprüngliche, Wichtigste: Während natürlicherweise alles nach oben zum Licht, zum Starken, Unbiegsamen, Beständigen und Glänzenden drängt, zieht das Wasser sich in den Bereich des Dunklen zurück, der aber der eigentliche Urgrund und Quell des Lebens ist, und in den auch alles zurückkehren wird. Dieser Vorrang des (weiblichen) *yin* geht, so Eichhorn, vermutlich auf alte matriarchalische Zustände zu-

ken kaum weniger mit einem übertragenen Sinn befrachtet als im chinesischen bzw. allgemein ostasiatischen: das Fortschreiten in Leben und Geschichte im Auftrag und in der Begleitung Gottes, dies oft mit buchstäblichen Wegen verbunden; noch allgemeiner: theologisch sinnhaft qualifizierte Existenz. Auch die Umgangssprache kennt den „Lebensweg“, den „richtigen“ und den „falschen Weg“ und viele Variationen dieser Spielart.

rück, bevor sich gegen Ende der Chou-Periode (3. Jahrhundert v. Chr.) der männliche *yang*-Bereich in den Vordergrund drängte, nachdem Lichtelemente in der mittelasiatischen Religionsgeschichte ihren Einfluss geltend gemacht hatten.

Für *yin* und *yang*, sei es ein dialektisches Verhältnis, sei es ein Gegensatzpaar, sei es eine Bipolarität, gilt: Entgegengesetzte Dinge sind füreinander notwendig, ergänzen sich gegenseitig, gehen gelegentlich ineinander über und werden das Gegenteil von sich selbst. In der jahreszeitlichen Bipolarität der Natur schlägt sich die Schöpfungskraft von *yin* und *yang* nieder. Zugleich bekämpfen sich die beiden auch, versuchen sich gegenseitig zu überwinden, jedoch ohne Erfolg. Das Wachstum des einen Elements bedeutet die Abnahme des anderen. Dieses stetige Interagieren bewirkt die ständigen Bewegungen und Veränderungen in der Natur: Im Sommer regiert das heiße *yang*, Licht und Wachstum beherrschen den Kosmos, im Winter hingegen gibt das dunkle, kalte *yin*-Fluidum in Gestalt von Regen, Nebel, Eis und Schnee den Ton an. Im Frühling und Herbst halten sich die beiden Pole die Waage.

Schon zwischen 1000 und 500 v. Chr. meinten die Chinesen im Zusammen-

spiel der beiden Polaritäten den Erzeugungsvorgang der Jahreszeiten und damit der Natur erkannt zu haben, die Ausbildung zu einer Welttheorie und einer detaillierteren Ausstattung mit jeweiligen Eigenschaften der kontrahierenden Elemente erfolgte später:<sup>44</sup>

<i>yin</i>	<i>yang</i>
Erde	Himmel
Winter	Sommer
weiblich	männlich
schwarz	rot
dunkel	glänzend
weich	hart
feucht	trocken
kalt	warm
empfangend	schöpferisch
wechselhaft	beständig <sup>45</sup>
Ruhendes	Bewegtes
Festes	Fließendes
unten	oben
links	rechts
hinten	vorn
Immanenz	Transzendenz
Gefühl/Intuition	Intellekt
Weisheit	Ausführung <sup>46</sup>

An eine moralische Wertung, einen Kampf zwischen Gut und Böse war in der klassischen Formulierung dieser Welt-sicht nicht gedacht. Die Naturelemente und die kosmische Dynamik, die sich bis in jeden Mikrokosmos hinein auswirkt, standen im Vordergrund. So heißt es in einem der Kommentare im *I Ging*:

„Das Schöpferische ist der Himmel, darum wird es der Vater genannt. Das Empfangende ist die Erde, darum wird es die Mutter genannt.

Im Zeichen des Erregenden sucht sie zum erstmalig die Kraft des Männlichen und bekommt einen Sohn. Darum heißt das Erregende der älteste Sohn.

Im Zeichen des Sanften sucht das Männliche zum erstmalig die Kraft des Weiblichen und erhält eine Tochter. Darum heißt das Sanfte die älteste Tochter.

Im Abgründigen sucht sie zum zweitenmal und bekommt einen Sohn. Darum heißt das der mittlere Sohn.

Im Haftenden sucht er zum zweitenmal und bekommt eine Tochter. Darum heißt das die mittlere Tochter.

Im Stillehalten sucht sie zum drittenmal und bekommt einen Sohn. Darum heißt dies der jüngste Sohn.

Im Heiteren sucht er zum drittenmal und bekommt eine Tochter. Darum heißt das die dritte Tochter.<sup>47</sup>

Die Relativität von „gut“ und „schlecht“ wird in der Tradition mit einer schönen Geschichte (nach Lieh-Tzu) veranschaulicht:

„Ein armer alter Bauer besaß nur ein einziges Pferd, und dieses lief ihm eines Tages davon. Seine Nachbarn drückten ihr Bedauern über sein Unglück aus, aber der alte Mann sagte: ‚Ist es ein Unglück? Man weiß es nicht.‘ Einige Tage später kam das Pferd zurück, aber nicht allein; eine Schar wilder Pferde hatte sich ihm angeschlossen. Die Nachbarn beglückwünschten den alten Mann zu seinem unerwarteten Glück, doch dieser sagte: ‚Ist es ein Glück? Man weiß es nicht.‘ Der Sohn des Mannes suchte sich das schönste der wilden Pferde heraus und begann es zuzureiten. Das Pferd warf ihn ab, und der Sohn brach sich ein Bein. Natürlich kamen die Nachbarn gelaufen und waren entsetzt über das Unglück, fehlte ihm doch jetzt die helfende Hand seines Sohnes. Doch der Alte sagte nur: ‚Ist es ein Unglück? Man weiß es nicht.‘ Nicht lange danach brach ein Krieg aus, und alle jungen Männer wurden zum Wehrdienst eingezogen. Nur der Sohn des alten Man-

nes durfte zu Hause bleiben, denn mit seinem lahmen Bein taugte er nicht zum Krieg.“<sup>48</sup>

Hier führen auch nicht moralische Vorstellungen von Gut und Böse die Feder, sondern ein erfrischender Pragmatismus von kurz- (Nachbarn des Bauern) oder langfristigem Glück (alter Bauer) oder Unglück: Was *gut für mich* ist, ist *gut*.

Der *yin*- und *yang*-Gedanke war spätestens in seiner philosophischen Spielart durchaus nicht nur zyklisch: So wie das *yin* und *yang* aus dem *dao* emanieren und den Kosmos mit ihrem aufregenden Drama in Bewegung setzen, so werden sie sich auch wieder vereinigen und zu einem endgültigen gegenseitigen Ausgleich finden. Die Polarität wird aufgehoben und in eine unendliche kosmische Harmonie überführt. Hier ist der eschatologische Schimmer am Horizont vorhanden, der noch einmal auch das Gespräch mit stärker linear-geschichtlich orientierten religiösen Traditionen erlauben kann. Die schöpferisch tätige Vater- und Mutter-Funktion des *yin* und *yang* (= Himmel und Erde) wird im alten *Buch der Urkunden* so beschrieben: „Himmel und Erde sind Vater und Mutter der zehntausend<sup>49</sup> Dinge.“ Der neokonfuzianische Philosoph Zhu Xi (1130–1200) führt weiterhin aus:

„Jedes Menschen Körper ist zweifellos von Vater und Mutter erzeugt. Das aber, wodurch Vater und Mutter zu Vater und Mutter geworden sind, das ist Himmel und Erde. Wenn man also in seiner Betrachtung von Vater und Mutter ausgeht, dann muß man sagen, daß jedes Ding seinen Vater und Mutter hat; wenn man aber von Himmel und Erde ausgeht, dann muß man sagen, daß alle Dinge einen gemeinsamen Vater und eine gemeinsame Mutter haben. Haben aber alle Dinge einen ge-

meinsamen Vater und eine gemeinsame Mutter, wie sollte dann nicht das, wodurch mein Körper zum Körper geworden ist, ein Stoffende von Himmel und Erde, und das, wodurch mein lebendiges Wesen zum lebendigen Wesen geworden ist, nicht die Führung von Himmel und Erde sein? Die Weisen des Altertums hatten dieses Gesetz als die Wahrheit erkannt, darum behandeln sie ihre Verwandten als ihre Verwandten, und zu den anderen Leuten waren sie gütig, und indem sie zu den anderen Leuten gütig waren, liebten sie alle Wesen. Dadurch kam es so weit, daß sie die ganze irdische Welt für eine Familie halten konnten und das Reich der Mitte (China) für einen Menschen darin.“<sup>50</sup>

Die Dimensionen von Nation und Familie sind hier die neokonfuzianische Zutat zu einem daoistischen Gedanken, auch wenn sie hier sehr kosmisch-liberal gefasst sind, nicht im Sinne des strengen Sozialsystems des antiken China.

Für die chinesischen Therapiemethoden ist die Übertragung der *yin-yang*-Philosophie auf die menschliche Physiologie von zentraler Wichtigkeit: Der Mensch als Mikrokosmos leitet sich vom Makrokosmos her, ist in die Polarität von Himmel und Erde eingebunden. So ist der obere und linke Teil des Körpers, weil dem Himmel näher, von *yang* bestimmt, der untere und rechte, der Erde näher, von *yin* dominiert. Die mittlere Region zwischen Zwerchfell und Nabel ist der zwischen Himmel und Erde stehende Mensch und Konzentrationsort von *yin* und *yang*. Weitere Ausdifferenzierungen zu den *yin-yang*-„Strömungen“ innerhalb des Körpers und der Zuordnung der Organe entstammen überwiegend der gegenwärtigen esoterischen Phantasie. Die *yin-yang*-Dialektik und ihre beiden Pole, die sich stetig in unablässiger Dy-

namik aufeinander beziehen, erzeugen Instabilität, Unruhe, sie führen jene Spannung herauf, die vom Ursprung, der Emanation aus dem *dao*, wieder in das Ende, die Vereinigung in die letzte Harmonie führen kann.

Parallel zu diesem Zusammenspiel zweier Pole gibt es die fünf Elemente oder „Manifestationen“ (Olvedi), die den Kreislauf der Natur konstituieren und wiederum der menschlichen Physiologie zugeordnet sind. Sie werden zumeist mit den vier Himmelsrichtungen in Zusammenhang gebracht; das fünfte Element

wäre der Beobachterstandpunkt: die „Erde“. Holz, Feuer, Metall und Wasser sind es, die in ewigem Kreislauf die raum-zeitlichen Entsprechungen und die Jahreszeiten bestimmen und in Gang halten. Von ihnen können auch wiederum die Regeln für das normale Funktionieren des menschlichen Körpers abgeleitet werden. So sind es im Frühling die Leber und im Sommer das Herz, die jeweils die meiste Energie erhalten und dementsprechend wären auch therapeutische Zeiträume einzurichten, wenn sie nicht völlig antizyklisch gelegen sein sollen.

## ***ki (qi, ch'i) – Leben***

Den zentralen Platz in der ostasiatisch orientierten Esoterik unserer Tage nimmt *ki* ein, das sich in der Regel abenteuerliche Übersetzungen gefallen lassen muss. Das chinesische bzw. sinojapanische Schriftzeichen, das meist auch die populäre esoterische Literatur zu Reiki ziert, hat eine sehr einfache und naturbezogene Bedeutung: Sein unterer Teil bedeutet „Reis“, der obere Teil meint den Dampf, der von dem kochenden Reis aufsteigt. Der gekochte Reis als (über-) lebenswichtiges Nahrungsmittel Asiens, bedeutet also Lebensenergie, Kraft. Zugleich, und auch dies steckt im dahinziehenden Reis-Dampf, ist der „Wind“ gemeint, der dem menschlichen Mund entströmt: lebenspendender Atem, „Odem“, das hebräische *ruah*, das, aus dem Munde Gottes, Menschen schafft. In seiner häufiger benutzten philosophischen Bedeutung ist es auch oft mit dem fließenden Blut, das den Körper am Leben erhält, verglichen worden. Nach einer alten chinesischen Tradition konnte es auch die Luft sein, die den Lebensstoff des Universum darstellt: Wo sie gesammelt wird, entsteht Leben, wo sie sich

zerstreut, Tod. Im Menschen bewegt sich *ki* auch in bestimmten Bahnen, in den „Meridianen“, die für das Akupunktur-system wichtig sind, und in „Kanälen“, die für *Ki Gong* von Bedeutung sind. Im Falle der Akupunktur ist es gezielter Druck auf die Meridiane, der den gehemmten Fluss des *ki* wieder in Gang setzen soll. Etwas traditionsgebundener ist die Sprachregelung der sog. „Drachenadern“, die entsprechend der gegenseitigen Spiegelung von Makrokosmos und Mikrokosmos Himmel und Erde als unsichtbare Energielinien durchziehen. „Sie ähneln in ihrer Funktion den Energiekanälen im menschlichen Körper, die eine so bedeutende Rolle in der Akupunktur und in anderen östlichen Disziplinen spielen... In diesen Drachenadern fließt *yang-ki* (kosmische Lebenskraft) hinab, um sich mit *yin-ki* zu vermischen. Für das normale Auge sind sie unsichtbar, nur in der Lehre des *yin* und *yang* geschulte Menschen können sie entdecken. In der chinesischen Landschaftsmalerei findet diese Vorstellung deutlich erkennbar ihren Ausdruck.“<sup>51</sup> Im Zusammenhang mit dieser Lehre von

den Drachenadern ist die Vorstellungswelt des *Feng Shui* (die westliche esoterische Spielart ist als Geomantie bekannt) entstanden, die empfiehlt, dass auch die architektonische Ausrichtung eines Hauses im Einklang mit den *ki*-Strömungen zwischen Himmel und Erde stehen muss.

Im Raum der *ki*-Bewegungen ist der Sprachgebrauch der „universalen/universellen Lebensenergie“ weit verbreitet, der auf der Einsicht beruht, dass *ki* in allgemeiner Weise das bedeutet, was Mensch (und Welt) am Leben erhält: Blutzirkulation, Atem und Atemwege, die harmonische Einbettung des Menschen in kosmische Strömungen, die ihn im Einvernehmen mit den Prozessen der Natur leben und sich bewegen lassen. Eliade spricht von Ur-odem und über-

setzt *ki* mit Leben, das es (in den Praktiken der *ki*-Bewegungen) zu bewahren und zu nähren gelte.

Die derzeitige Literatur der „Szene“ bietet weiterhin eine Reihe von Ausdifferenzierungen des *ki*-Begriffs, die aber nicht in jedem Detail auf den klassischen Daoismus oder Neokonfuzianismus zurückzuführen sind<sup>52</sup>; so wird *ki/qi* als Dreiheit aus *jing*, *ki/qi* und *shen* (Olvedi) erklärt, und noch erheblich weitergehende Verästelungen finden sich bei Requena (etwa die Unterscheidung in Energien des „Früheren Himmels“: *Yuan Qi*, *Zong Qi* und *Jing Qi*, und des „Späteren Himmels“: *Jing Qi*, *Yong Qi* und *Wei Qi* u. a.) oder in den populäresoterischen Assoziationen der Qualitäten von Drache, Tiger, Schildkröte, Phönix und Schlange z. B. bei Derek Walters.<sup>53</sup>

## Schlussbemerkungen

Dass Daoismus durch die Geschichte hindurch und im zeitgenössischen China als kultorientierte Religiosität, reichhaltiges Konglomerat magischer und alchimistischer Praktiken und als Volksglaube mit einem reich bevölkerten Pantheon anzutreffen ist, ahnt niemand, der ihn nur als den fast omnipräsenten Hintergrund der westlichen esoterischen Szene wahrnimmt. Boomendes „ganzheitliches“ Denken lässt sich durch *yin* und *yang* bedienen, allenthalben werden *ki*-Energieströme aktualisiert, enthemmt und gefördert und die Einheit von mikro- und makrokosmischem Bewusstsein angestrebt: sämtlich Elemente des frühen philosophischen Daoismus, der zum beliebtesten philosophischen Exportgut des Reiches der Mitte wurde. Das Nebeneinander eines philosophischen und eines volksreligiösen Daoismus ist vergleichbar einer ähnlichen Parallelität im Bud-

dhismus: So gibt es die buddhistische Philosophie des ostasiatischen Mahayana-Buddhismus zum einen und zum anderen die zahlreichen lokalen Tempelkulte um einzelne Buddhas oder Bodhisattvas, die aus der Einverleibung autochthoner Kulte in das buddhistische Pantheon und aus der Identifikation der lokalen Götter mit Pali/Sanskrit-Buddhas bzw. Bodhisattvas entstanden sind.

Im Daoismus ist das später durch den Zen-Buddhismus nach ganz Ostasien transportierte Zeitgefühl des Hier und Jetzt angelegt, das ihn von dem deutlich geschichtsbezogenen Konfuzianismus unterschied. Damit ist er attraktiv in einer Zeit, die sich zunehmend von der „Gedächtniskultur“ verabschiedet, um zu einer „Kultur des schnellen Zugriffs, des Aufpassens, der Aufmerksamkeit“ zu gelangen.<sup>54</sup> Aus der positiv gemeinten daoistischen Naturbezogenheit und dem

Einbetten in den kosmischen Fluss der Dinge wird die Vergangenheits- und Zukunftsvergessenheit und die permanente Inszenierung des eigenen schönen Ego. Daoistisches Denken ist somit unterschwellig in vielen weltanschaulichen Bereichen im Westen präsent: Es ist im Begriff, sich zu einer zeitgeistlichen common-sense-Ideologie zu mausern. Inzwischen wird beinahe der Hinweis, dass *yin* und *yang* sowie *ki/qi* chinesischem oder allgemein ostasiatischem Denken ent-

stammen, als exotischer empfunden als die betreffenden Vorstellungen selbst. Im Zeitalter der kommunikativen Internationalisierung und der globalen Ideenosmose mag dies ein banaler Vorgang sein; ein nationales oder kulturkreisbezogenes Besitzrecht auf gedankliche Konstruktionen wäre allemal schwer in die Tat umzusetzen. Intellektuelle Redlichkeit jedoch sollte auch die Kontextgebundenheit und Herkunft dessen, was Menschen umtreibt, zur Kenntnis und ernst nehmen.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Bertolt Brecht, Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration, in: Die Gedichte von Bertolt Brecht in einem Band, Frankfurt a. M. 1981, 662f.
- <sup>2</sup> So ist in der idea-Dokumentation 10/2000 „Alternative Heilverfahren – Hilfe oder Gefahr?“ zu Recht von der monistischen Grundstruktur „von taoistischem, konfuzianistischem und buddhistischem Denken“ beeinflusster asiatischer Medizin die Rede, im selben Atemzug wird jedoch von *yin* und *yang* als dualistischen Kräften geredet (5, Michael Kotsch). Gerade *yin* und *yang* sind ein Paradebeispiel für die komplementäre Ausgestaltung eines monistischen Denksystems und waren genau dies auch schon in „vortaoistischen Zeiten“.
- <sup>3</sup> Anna Seidel, Taoismus – die inoffizielle Hochreligion Chinas, Tokyo 1989.
- <sup>4</sup> Ebd., 22f.
- <sup>5</sup> Ebd., 25f.
- <sup>6</sup> Mircea Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1979, 33.
- <sup>7</sup> Vgl. Peter Kelder, Die Fünf „Tibeter“, Wessobrunn 1989; Wolfgang und Brigitte Gillissen (Hg.), Erfahrungen mit den Fünf „Tibetern“, Wessobrunn 1991. Hierzu auch U. Dehn, Die fünf „Tibeter“, in MD der EZW 1/2001, 27–29.
- <sup>8</sup> Vgl. Mircea Eliade/Joan P. Couliano, Handbuch der Religionen, Zürich/München 1991, 294.
- <sup>9</sup> Vgl. Mircea Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 30f., unter Berufung auf Max Kaltenmark: Lao tseu et le taoisme, Paris 1965 (dt. Lao Tse und der Taoismus, Frankfurt a. M. 1981).
- <sup>10</sup> Laotse, Tao te king. Das Buch vom Sinn und Leben, übersetzt und mit einem Kommentar von Richard Wilhelm, München 1978; Lau-Dse: Führung und Kraft aus der Ewigkeit (Dau-Dö-Ging), aus dem chinesischen Urtext übertragen von Erwin Rouselle, Wiesbaden 1958.
- <sup>11</sup> Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, 198.
- <sup>12</sup> Hans Küng, Julia Ching, Christentum und Chinesische Religion, München 1988, 198.

- <sup>13</sup> John Blofeld, Der Taoismus oder Die Suche nach Unsterblichkeit, Köln 1986, 18.
- <sup>14</sup> Ebd., 145f.
- <sup>15</sup> Ebd., 128f.
- <sup>16</sup> Vgl. Anm. 7.
- <sup>17</sup> Vgl. den aufschlussreichen Buchtitel von Mark Epstein: Gedanken ohne den Denker. Das Wechselspiel von Buddhismus und Psychotherapie, Frankfurt a. M. 1996.
- <sup>18</sup> Dschuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm, München <sup>8</sup>1994, 227.
- <sup>19</sup> Helmuth von Glasenapp, Die fünf Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum, Islam, München 1963 (Sonderausgabe 1996), 150f.
- <sup>20</sup> John Blofeld, Der Taoismus, 90.
- <sup>21</sup> Archie C. C. Lee, The Chinese Creation Myth of Nu Kua and the Biblical Narrative in Genesis 1–11, in: Biblical Interpretation 2–3/1994, 312–324.
- <sup>22</sup> J. Shaoping Gan, Die chinesische Philosophie, Darmstadt 1997, 26–33.
- <sup>23</sup> I Ging – Das Buch der Wandlungen, aus dem Chinesischen übertragen und herausgegeben von Richard Wilhelm, Düsseldorf/Köln 1956, 316.
- <sup>24</sup> Heiner Roetz, Konfuzius, München <sup>2</sup>1998, 88.
- <sup>25</sup> Vgl. ebd., 90.
- <sup>26</sup> China: 5000 Jahre Zivilisation. Manuskript zur Sendereihe der NHK, Tokio (deutsche Bearbeitung von Walter Flemmer), München 1999, 30.
- <sup>27</sup> Lin Yutang (Hg.), Die Weisheit des Laotse, Frankfurt a. M. 1955, 55.
- <sup>28</sup> Aus dem Werk *Shih-chi*, deutsch (bei Mircea Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 30) nach der frz. Übersetzung von E. Chavannes.
- <sup>29</sup> Ebd., 106–108.
- <sup>30</sup> J. J. M. de Groot, Universalismus, Berlin 1918.
- <sup>31</sup> Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1963 (Erstveröffentlichung 1920), 276–536; in der Literaturschau zu Konfuzianismus und Taoismus schreibt Weber: „Im übrigen

stehen über die offizielle Religion [Chinas – U. D.] die großen Arbeiten von de Groot zurzeit allen voran“ (277).

<sup>32</sup> Vgl. Helmuth von Glasenapp, Die fünf Weltreligionen (Erstveröffentlichung 1951).

<sup>33</sup> Vgl. u. a. die Hinweise bei Anna Seidel, Taoismus, 20f.

<sup>34</sup> Vgl. u. a. Heiner Roetz, Mensch und Natur im alten China. Zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie. Zugleich eine Kritik des Klischees vom chinesischen Universalismus, Frankfurt a. M., Bern, New York 1984; Ders., Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken, Frankfurt a. M. 1992.

<sup>35</sup> So eine Kapitelüberschrift in China: 5000 Jahre Zivilisation, 21.

<sup>36</sup> Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 489f.

<sup>37</sup> Vgl. Hans Küng, Spurensuche, München 1999, 125.

<sup>38</sup> John Blofeld, Der Taoismus, 102 u. a.

<sup>39</sup> Vgl. u. a. „Lotusblätter“ 1/1995, 51 f und „connection“ 7–8/1997, 64–67, wo Jäger jeweils seine Einteilung in exoterische und esoterische Dimensionen der Weltreligionen vorstellt. Die Rezeption von Gebbers Entwicklungsmodell ist derzeit in der Meditations-/Esoterik/New-Age-Szene relativ weit verbreitet. Siehe auch z. B. Hugo Enomiya-Lasalle, Am Morgen einer besseren Welt, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1988, Ulli Olvedi, Das Stille Qi Gong, Bern, Sonderausgabe 1997.

## Literatur

### Quellen

Dschuang Dsi, Das wahre Buch vom südlischen Blütenland, aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm, München <sup>9</sup>1996

I Ging. Das Buch der Wandlungen, aus dem Chinesischen übertragen und herausgegeben von Richard Wilhelm, Düsseldorf/Köln 1956

Laotse, Tao te king. Das Buch vom Sinn und Leben, übersetzt und mit einem Kommentar von Richard Wilhelm, München 1978

Lin Yutang (Hg.), Die Weisheit des Laotse, Frankfurt a. M. 1955

### Zum Daoismus

Farzeen Baldrian, Taoism, in: Mircea Eliade (Hg.), The Encyclopedia of Religion, Vol. 14, New York/London 1987, 288–306

John Blofeld, Der Taoismus oder Die Suche nach Unsterblichkeit, Köln 1986

China: 5000 Jahre Zivilisation (Manuskript zur Sendereihe der NHK, Tokio), München 1999

Shaoping Gan, Die chinesische Philosophie, Darmstadt 1997

Werner Eichhorn, Die Religionen Chinas, Stuttgart u. a. 1973

Marcel Granet, Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter, Frankfurt a. M. 1985

<sup>40</sup> Mircea Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, 33f.

<sup>41</sup> Hans Küng, Julia Ching, Christentum und Chinesische Religion, 205.

<sup>42</sup> Erstes Lied Nr. 58, das zweite von Klaus Peter Hertzsch Nr. 395 im Evangelischen Gesangbuch.

<sup>43</sup> Yves Requena, Qi Gong. Das geheime Übungssystem für Lebenskraft und Langlebigkeit, München 1992, 132.

<sup>44</sup> Vgl. Roman Malek, Das Tao des Himmels. Die religiöse Tradition Chinas, Freiburg i. Br. 1996, 37f.

<sup>45</sup> Ebd., 216.

<sup>46</sup> Unterer Teil der Liste vgl. Ulli Olvedi, Das Stille Qi Gong, 77.

<sup>47</sup> I Ging, 254f.

<sup>48</sup> Ulli Olvedi, Das Stille Qi Gong, 78.

<sup>49</sup> „Zehntausend“ ist ostasiatisches Zahlensymbol für „alles“.

<sup>50</sup> Zitiert bei Roman Malek, Das Tao des Himmels, 40 f, nach O. Franke, Aus Kultur und Geschichte Chinas, Peking 1945.

<sup>51</sup> John Blofeld, Der Taoismus, 27, auch zitiert bei Ulli Olvedi, Das Stille Qi Gong, 60.

<sup>52</sup> Auch der Artikel „Ch'i“ im Lexikon der Östlichen Weisheitslehren (O. W. Barth Verlag, 1986), 74, ist in dieser Hinsicht mit Vorsicht zu genießen.

<sup>53</sup> Weitere wichtige Überblicksliteratur zum Taoismus: F. Farzeen, Taoism, in: M. Eliade (Hg.), The Encyclopedia of Religion, Volume 13, New York 1987, 288–306; J. Needham, Science and Civilisation in China, 5 Bde., Cambridge 1954–1983.

<sup>54</sup> Interview mit Jan Assmann in: Focus 16/2001, 120 ff.

Jan Jakob Maria de Groot, Universalismus, Berlin 1918  
Max Kaltenmark, Lao-tzu und der Taoismus, Frankfurt a. M. 1981

Hans Küng, Spurensuche, München/Zürich 1999

Hans Küng, Julia Ching, Christentum und Chinesische Religion, München/Zürich 1988

John Lagerwey, Taoist Ritual in Chinese Society and History, New York 1987

John Lagerwey, The Taoist Religious Community, in: Mircea Eliade (Hg.), The Encyclopedia of Religion, Vol. 14, New York/London 1987, 306–317

Roman Malek, Das Tao des Himmels. Die religiöse Tradition Chinas, Freiburg i. Br. 1996

Henri Maspero, Le Taoisme, Paris 1965

Joseph Needham, Science and Civilization in China, 5 Bde., Cambridge 1954–1983

Heiner Roetz, Mensch und Natur im alten China, Frankfurt a. M. 1984

Heiner Roetz, Die chinesische Ethik der Achsenzeit, Frankfurt a. M. 1992

Heiner Roetz, Konfuzius, München <sup>2</sup>1998

Anna Seidel, Taoismus – die inoffizielle Hochreligion Chinas, OAG Tokyo 1990

Knut Walf, Wege des Dao in den Westen, in: Orientierung, Jg. 64/2000, 168–173

Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, Tübingen <sup>5</sup>1963



# Quellentexte



# I GING

[Da Dschuan / Die große Abhandlung. 1. Abteilung. A. Die Grundlagen]

## B. Die Ausführungen

### Kapitel III – Über die Worte zu den Zeichen und Linien

§ 1 Die Entscheidungen beziehen sich auf die Bilder. Die Strichurteile beziehen sich auf die Veränderungen.

§ 2 „Heil“ und „Unheil“ bezieht sich auf Verlust oder Gewinn, „Reue“ und „Beschämung“ bezieht sich auf kleinere Unvollkommenheiten. „Kein Makel“ bedeutet, daß man imstande ist, seine Fehler auf die rechte Weise auszubessern.

§ 3 Darum beruht die Anordnung von vornehm und gering auf den einzelnen Plätzen, der Ausgleich von groß und klein auf den Gesamtzeichen, die Unterscheidung von Heil und Unheil auf den Urteilen.

§ 4 Die Sorge vor Reue und Beschämung beruht auf der Grenze. Der Antrieb zur Makellosigkeit beruht auf der Reue.

§ 5 Darum gibt es unter den Zeichen kleine und große, und dementsprechend reden die Urteile von Gefahr oder Sicherheit. Die Urteile weisen jedesmal auf die Richtung der Entwicklung hin.

### Kapitel IV – Die tieferen Beziehungen des Buchs der Wandlungen

§ 1 Das Buch der Wandlungen enthält das Maß von Himmel und Erde; darum kann man damit das *dao* von Himmel und Erde umfassen und gliedern.

§ 2 Indem man emporblickend mit seiner Hilfe die Zeichen am Himmel verständnisvoll betrachtet und niederblickend die Linienzüge der Erde untersucht, erkennt man die Verhältnisse des Dunkeln und Hellen. Indem man an die Anfänge zurückgeht und die Dinge bis zu Ende verfolgt, erkennt man die Lehren von Geburt und Tod. Die Vereinigung von Samen und Kraft wirkt die Dinge; das Entweichen der Seele bewirkt die Veränderung; daraus erkennt man die Zustände der ausgehenden und rückkehrenden Geister.

§ 3 Indem der Mensch dadurch dem Himmel und der Erde ähnlich wird, kommt er nicht in Widerspruch mit ihnen. Seine Weisheit umfaßt alle Dinge, und sein *dao* ordnet die ganze Welt. Darum macht er keinen Fehler. Er wirkt allenthalben, aber er läßt sich nirgends hinreißen. Er freut sich des Himmels und kennt das Schicksal. Darum ist

er frei von Sorgen. Er ist zufrieden mit seiner Lage und ist echt in seiner Gütigkeit. Darum vermag er Liebe zu üben.

§ 4 In ihm sind die Formen und Bereiche aller Gestaltungen des Himmels und der Erde, so daß nichts ihm entgeht. In ihm sind alle Dinge ringsum vollendet, so daß ihrer keines fehlt. Darum kann man durch ihn das *dao* von Tag und Nacht durchdringen, so daß man es versteht. Darum ist der Geist an keinen Ort gebunden und das Buch der Wandlungen an keine Gestalt.

## **Kapitel V – Das dao in seinem Verhältnis zur lichten und dunklen Kraft**

§ 1 Was einmal das Dunkle und einmal das Lichte hervortreten läßt, das ist das *dao*.

§ 2 Als Fortsetzendes ist es gut. Als Vollender ist es das Wesen.

§ 3 Der Gütige entdeckt es und nennt es gütig. Der Weise entdeckt es und nennt es weise. Das Volk gebraucht es Tag für Tag und weiß nichts von ihm; denn das *dao* des Edlen ist selten.

§ 4 Es offenbart sich als Gütigkeit, aber es verbirgt seine Wirkungen. Es belebt alle Dinge, aber es teilt nicht die Sorgen des heiligen Weisen. Seine herrliche Art, sein großes Wirkungsfeld sind das Höchste, was es gibt.

§ 5 Daß es alles in vollem Reichtum besitzt, das ist sein großes Wirkungsfeld. Daß es alles täglich erneuert, das ist seine herrliche Art.

§ 6 Als Erzeuger alles Erzeugens heißt es die Wandlung.

§ 7 Als Vollender der Urbilder heißt es das Schöpferische, als Nachbildendes heißt es das Empfangende.

§ 8 Indem es dazu dient, die Gesetze der Zahl zu erforschen und so die Zukunft zu wissen, heißt es die Offenbarung. Indem es dazu dient, die Veränderungen mit lebendigem Zusammenhang zu durchdringen, heißt es das Werk.

§ 9 Dasjenige an ihm, was durch das Lichte und Dunkle nicht ermessen werden kann, heißt der Geist.

Aus: I Ging – Das Buch der Wandlungen, aus dem Chinesischen übertragen und herausgegeben von Richard Wilhelm, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln 1981, 269–279. – In der oben abgedruckten Wiedergabe ist jeweils das Wort SINN aus Richard Wilhelms Übersetzung durch *dao* ersetzt, d. h. durch den Begriff des chinesischen Originals – U. D.

## Buch XVII – Herbstfluten

[Die Lehre des Daoismus wird in die Gestalt eines Gesprächs zwischen dem Gott des Gelben Flusses und dem Gott des Nordmeeres gekleidet:]

### 1. Erwachen zur Selbstbesinnung

Die Zeit der Herbstfluten war gekommen, hunderte von Wildbächen ergossen sich in den gelben Fluß. Trübe wälzte sich der angeschwollene Strom zwischen seinen beiden Ufern, so daß man von der einen Seite zur andern nicht mehr einen Ochsen von einem Pferd unterscheiden konnte. Darüber wurde der Flußgott hochgemut und freute sich und hatte das Gefühl, daß alle Schönheit auf der Welt ihm zu Gebote stehe. Er fuhr auf dem Strome hinab und kam zum Nordmeer. Da wandte er das Gesicht nach Osten und hielt Ausschau. Aber er entdeckte nicht das Ende des Wassers. Darüber drehte der Flußgott sich um, blickte auf zum Meergott und sagte seufzend: „Was da im Sprichwort steht: Wer hundert Wege kennt, hält sich für unvergleichlich klug, das trifft auf mich zu. Wohl habe ich schon Leute getroffen, die von menschlicher Größe nicht viel wissen wollten, aber ich habe ihnen nie recht geglaubt. Erst bei Euch jetzt sehe ich, was wirkliche Größe und Unerschöpflichkeit ist. Wäre ich nicht vor Eure Tür gekommen, so wäre ich in Gefahr, dauernd verlacht zu werden von den Meistern der großen Auskunft.“

Der Gott des Nordmeers Jo sprach: „Mit einem Brunnenfrosch kann man nicht über das Meer reden, er ist beschränkt auf sein Loch. Mit einem Sommervogel kann man nicht über das Eis reden, er ist begrenzt durch seine Zeit. Mit einem Fachmann kann man nicht vom *te* reden, er ist gebunden durch seine Lehre. Heute bist du über deine Grenzen hinausgekommen, du hast das große Meer erblickt und erkennst deine Ärmlichkeit: so wird man mit dir von der großen Ordnung reden können. Von allen Wassern auf Erden gibt es kein größeres als das Meer. Alle Ströme ergießen sich darein, kein Mensch weiß wie lange, und doch nimmt es nicht zu. An der Sinterklippe verdunstet es, kein Mensch weiß wie lange, und doch nimmt es nicht ab. Frühling und Herbst verändern es nicht; Fluten und Dürre kennt es nicht. Darin besteht seine unermessliche Überlegenheit über Flüsse und Ströme. Und dennoch halte ich mich nicht selbst für groß. Das kommt daher, daß ich das Verhältnis kenne, in dem meine Gestalt zu Himmel und Erde steht, daß ich meine Kraft empfangen von den Urmächten des Lichten und Trüben. Ich bin inmitten von Himmel und Erde nur wie ein Steinchen oder ein Bäumchen auf einem großen Berg, das in seiner Kleinheit nur eben sichtbar ist. Wie sollte ich mich da selber für groß halten? Denkst du etwa, daß die vier Meere inmitten von Himmel und Erde nicht nur einer kleinen Erhöhung oder Vertiefung in dem großen Urmeer entsprechen? Um die Zahl aller Dinge zu bezeichnen, redet man von Zehntausenden, und der Mensch ist nur eben eines davon. Von all den vielen Menschen, die die neun Erdteile bewohnen, sich von Körnerspeise nähren und zu Schiff und Wagen miteinander verkehren, ist der Einzelmensch nur Einer. Wenn man

ihn also vergleicht mit den Myriaden von Wesen, ist er da nicht wie die Spitze eines Härchens am Leibe eines Pferdes? Und nun ist alles, was die großen Männer der Weltgeschichte bewegt und bekümmert hat, nichts weiter als diese Dinge. Daß diese Leute sich selbst für so groß halten, darin gleichen sie dir, wie du soeben dein Wasser noch für das Größte gehalten hast.

## 2. Groß und Klein

Der Flußgott sprach: „Geht es dann an, wenn ich Himmel und Erde als groß und die Spitze eines Haars als klein bezeichne?“

Jo vom Nordmeer sprach: „Nein, innerhalb der Welt der wirklichen Dinge gibt es keine begrenzten Maßstäbe, gibt es keine ruhende Zeit, gibt es keine dauernden Zustände, gibt es kein Festhalten von Ende und Anfang. Wer daher höchste Weisheit besitzt, der überschaut in der gleichen Weise das Ferne und das Nahe, so daß das Kleine für ihn nicht gering und das Große nicht wichtig erscheint; denn er erkennt, daß es keine festbegrenzten Maßstäbe gibt. Er durchdringt mit seinem Blick Vergangenheit und Gegenwart, so daß er dem Vergangenen nicht nachtrauert und ohne Ungeduld die Gegenwart genießt, denn er erkennt, daß es keine ruhende Zeit gibt. Er hat erforscht den ständigen Wechsel von Steigen und Fallen, so daß er sich nicht freut, wenn er gewinnt, noch trauert, wenn er verliert; denn er erkennt, daß es keine dauernden Zustände gibt. Er ist im klaren über den ebenen Pfad, so daß er nicht glücklich ist über seine Geburt noch unglücklich über seinen Tod; denn er erkennt, daß Ende und Anfang sich nicht festhalten lassen.

Wenn man bedenkt, daß das, was der Mensch weiß, nicht dem gleichkommt, was er nicht weiß; daß die Zeit seines *tes* nicht gleichkommt der Zeit, da er noch nicht lebte: so ist klar, daß wer mit jenen kleinen Mitteln zu erschöpfen trachtet diese ungeheuren Gebiete, notwendig in Irrtum gerät und nicht zu sich selbst zu kommen vermag. Betrachte ich die Dinge von hier aus, woher will ich dann wissen, daß die Spitze eines Haares klein genug ist, um letzte Kleinheit durch sie zu bestimmen? Woher will ich wissen, daß Himmel und Erde groß genug sind, um letzte Größe dadurch zu bestimmen?

## 3. Das Absolute

Der Flußgott sprach: „Die Denker auf Erden sagen alle: ‚Das Feinste hat keine Form; das Größte ist unfäßbar‘; entspricht das der Wahrheit?“ Jo vom Nordmeer sprach: „Vom Kleinen aus läßt sich das Große nicht übersehen; vom Großen aus läßt sich das Kleine nicht deutlich wahrnehmen. Das Feinste nun ist das Kleinste vom Kleinen; die Masse ist das Größte vom Großen, und es ist in den Umständen begründet, daß die Anwendung dieser Begriffe unterschieden ist; doch ist die Anwendung der Begriffe des Feinen und des Großen auf körperliche Form beschränkt. Was keine Form hat, läßt sich nicht zahlenmäßig teilen; was unfäßbar ist, läßt sich nicht zahlenmäßig erschöpfen. Worüber man daher reden kann, das ist das grobe *Ding*; worüber man sich besinnen kann, das ist das feine *Ding*. Was sich dagegen allen Worten und Vorstel-

lungen durchaus entzieht, das ist das Feine und das Grobe schlechthin. Darum ist der Wandel des großen Mannes so beschaffen, daß kein Schaden für die andern herauskommt. Dennoch tut er sich nichts zugute auf seine Liebe und Gnade; er rührt sich nicht um des Gewinnes willen und schätzt doch nicht gering die Sklaven, die das tun. Er streitet nicht um Geld und Gut und macht doch nicht viel Wesens mit Ablehnen und Gönnen. In seinen Geschäften verläßt er sich nicht auf die Menschen, und doch tut er sich nichts zugute auf seine Stärke und verachtet nicht, die in ihrer Gier dem Schmutze sich zuwenden. In seinem Wandel unterscheidet er sich von der Menge und tut sich doch nichts zugute auf seine Abweichungen. In seinen äußerlichen Handlungen richtet er sich nach der Masse und verachtet nicht die Schwätzer und Schmeichler. Der Welt Ehren und Schätze sind nicht imstande, ihn zu reizen; ihre Schmach und Schande ist nicht imstande, ihn zu beschimpfen. Er weiß, daß Billigung und Nichtbilligung sich nicht trennen lassen, daß Klein und Groß sich nicht scheiden lassen. Ich habe sagen hören: Der Mann des *dao* bleibt ungenannt; höchstes *te* sucht nicht das Seine. Der große Mann hat kein Selbst. Das ist das Höchste, was an Bindung des Schicksals erreicht werden kann.“

#### 4. Werte

Der Flußgott sprach: „Außerhalb oder innerhalb der Dinge: wo ist der Punkt, da Wert und Unwert sich scheidet; wo ist der Punkt, da Großes und Kleines sich scheidet?“

Jo vom Nordmeer sprach: „Vom *dao* aus betrachtet kommt den Dingen nicht Wert noch Unwert zu; von den Dingen aus betrachtet hält jedes selbst sich wert und die andern unwert; vom Standpunkt der Masse aus betrachtet ist Wert und Unwert etwas, das nicht auf dem eigenen Ich beruht (sondern auf der Anerkennung von andern). Will man's vom Standpunkt der Relativität aus betrachten und ein Ding, weil es größer ist als andere, als groß bezeichnen, so gäbe es unter allen Dingen keines, das nicht groß wäre. Oder wollte man ein Ding, weil es kleiner ist als andere, als klein bezeichnen, so gäbe es unter allen Dingen keins, das nicht klein wäre. Erkennen, daß Himmel und Erde nur wie ein Reiskorn sind, erkennen, daß die Spitze eines Haares wie ein Berg ist, das ist das Ergebnis der relativen Betrachtungsweise. Will man's vom Standpunkt der Qualität aus betrachten und ein Ding deshalb, weil es eine Qualität hat, als seiend bezeichnen, so gäbe es unter allen keins, das nicht wäre. Oder wollte man ein Ding, weil es (eine Qualität) nicht hat, als nicht seiend betrachten, so gäbe es unter allen Dingen keins, das nicht nichtseiend wäre. Zu erkennen, daß Ost und West einander entgegengesetzt sind, ohne einander aufzuheben: das heißt die Unterschiede der Qualitäten festsetzen. Will man's vom Standpunkt der Wertung aus beurteilen und ein Ding, weil es auf Wert Anspruch macht, als wertvoll bezeichnen, so gäbe es unter allen Dingen keines, das nicht wertvoll wäre. Oder wollte man ein Ding, dem von andern der Wert abgesprochen wird, als wertlos bezeichnen, so gäbe es kein Ding, das nicht wertlos wäre. Zu erkennen, daß der Erzvater Yau und der Tyrann Gië beide sich selbst für wertvoll und einander für wertlos hielten, das zeigt die Betrachtungsweise der Werturteile.

Yau und Schun entsagten einst dem Thron und hatten dennoch Nachfolger auf dem Thron; Dschī Guai entsagte dem Thron und brachte seinen Staat dadurch zum Unter-

gang; Tang und Wu kämpften um die Herrschaft und wurden Könige, der weiße Prinz kämpfte um die Herrschaft und ging zugrunde. Von hier aus betrachtet zeigt sich, daß Kampf und Verzicht, daß der Wandel eines Yau und eines Gië, daß Wert und Unwert alle ihre Zeit haben und nicht als etwas Absolutes angesehen werden können.

Mit einem Sturmbock kann man eine Stadt berennen, aber nicht eine Bresche ausfüllen: so gibt's verschiedene Werkzeuge. Auf einem Renner kann man in einem Tag tausend Meilen weit galoppieren, aber Mäuse fangen kann er nicht so gut wie ein Fuchs und ein Wiesel: so gibt's verschiedene Fähigkeiten. Ein Käuzchen und eine Ohreule können bei Nacht ihre Flöhe fangen und die Spitze eines Haars unterscheiden, aber bei Tag starren sie mit glotzenden Augen und können keinen Berg erblicken: so gibt's verschiedene Naturen. Darum heißt es: Wer sich zur Bejahung bekennt und nichts von der Verneinung weiß, wer sich zur Ordnung bekennt und nichts von Verwirrung weiß, der hat noch nicht die Gesetze des Himmels und der Erde und die Verhältnisse der Welt durchschaut. Das ist, wie wenn man sich an den Himmel halten und nichts von der Erde wissen wollte, oder wie wenn man sich an die trübe Urkraft wenden und nichts von der lichten wissen wollte. Es ist klar, daß das nicht geht. Und nun doch ohne Aufhören so weiter zu reden, das ist entweder ein Zeichen von Torheit oder von Betrug. Die Herrscher der alten Zeit entsagten dem Thron auf verschiedene Weise; die Könige der geschichtlichen Dynastien setzten in verschiedener Weise die Thronfolge fort. Wenn einer abweicht von seiner Zeit und den allgemeinen Sitten widerstrebt, so wird er ein grausamer Tyrann genannt; wenn einer seiner Zeit entspricht und sich nach den allgemeinen Sitten richtet, so wird er ein edler Held genannt. Stille, stille, mein Flußgott! Wie willst du das Tor zu Wert und Unwert erkennen und das Haus von Größe und Kleinheit?"

## 5. Imperative

Der Flußgott sprach: „Ja, aber was soll ich dann tun und was nicht tun? Wonach soll ich mich richten beim Ablehnen und Annehmen, beim Ergreifen und Fahrenlassen?“ Jo vom Nordmeer sprach: „Vom *dao* aus betrachtet: was ist da wertvoll und was wertlos? Das sind nur überflüssige Gegensätze. Laß dadurch nicht dein Herz gefangen nehmen, daß du nicht im *dao* erlahmest! Was ist wenig, was ist viel? Das sind nur Worte beim Danken und Spenden. Mach nicht einseitig deinen Wandel, damit du nicht abweichst vom *dao*! Sei streng wie der Fürst eines Staates, der kein Ansehen der Person kennt; sei überlegt wie der Erdegeist beim Opfer, der nicht parteiisch Glück verleiht; sei unendlich wie die Grenzenlosigkeit der Himmelsrichtungen, die keine bestimmten Gebiete umfassen! Alle Dinge gleichmäßig umfassen, ohne Vorliebe, ohne Gunst, das ist Unumschränktheit. Alle Dinge gleich betrachten: was ist dann kurz, was ist dann lang? Das *dao* kennt nicht Ende noch Anfang, nur für die Einzelwesen gibt's Geburt und Tod. Sie können nicht verharren auf der Höhe ihrer Vollendung. Einmal leer, einmal voll, vermögen sie nicht festzuhalten ihre Form. Die Jahre lassen sich nicht zurückholen, die Zeit läßt sich nicht aufhalten. Verfall und Ruhe, Fülle und Leere machen einen ewigen Kreislauf durch. Damit ist die Richtung, die allem Sein Bedeutung gibt, ausgesprochen und ist die Ordnung aller Einzelwesen genannt. Das



Dasein aller Dinge eilt dahin wie ein rennendes Pferd. Keine Bewegung, ohne daß sich etwas wandelte; keine Zeit, ohne daß sich etwas änderte. Was du da tun sollst, was nicht tun? Einfach der Wandlung ihren Lauf lassen!“

## 6. Das dao

Der Flußgott sprach: „Gut! Worin besteht nun der Wert des *dao*?“ Jo vom Nordmeer sprach: „Wer das *dao* erkennt, versteht die Naturgesetze; wer die Naturgesetze versteht, der schaut das Gleichmaß der Kräfte; wer das Gleichmaß der Kräfte schaut, dem können die Außendinge nichts anhaben. Wer höchstes *te* besitzt, den vermag das Feuer nicht zu brennen, das Wasser vermag ihn nicht zu ertränken, Kälte und Hitze können ihm nichts schaden, Vögel und Tiere vermögen ihn nicht zu berauben. Damit ist nicht gesagt, daß er die Welt verachtet, sondern es bedeutet, daß er durchschaut hat, was Frieden bringt und was Gefahr, daß er ruhig zu sein vermag angesichts des Leids und angesichts des Glücks, daß er sorgfältig ist, wenn er sich von etwas abwendet oder sich etwas zuwendet, und daß ihm darum nichts schaden kann. So heißt es: Das Himmlische muß im Innern sein, das Menschliche im Äußeren. Das *te* beruht auf dem Himmlischen. Die Erkenntnis, wie Himmlisches und Menschliches zusammenwirken muß, wurzelt im Himmlischen und ist begründet im *te*. Wer das erreicht hat, ist wie geistesabwesend in seinen Bewegungen. Er ist zurückgekehrt zu dem, was Not tut, und hat das Ziel erreicht.“

Jener fragte: „Was heißt das Himmlische? Was heißt das Menschliche?“

Jo vom Nordmeer sprach: „Daß Ochsen und Pferde vier Beine haben, das heißt ihre himmlische (Natur). Den Pferden die Köpfe zu zügeln und den Ochsen die Nasen zu durchbohren, das heißt menschliche (Beeinflussung). Darum heißt es: Wer nicht durch menschliche Beeinflussung die himmlische Natur zerstört, wer nicht durch bewußte Absichten sein Schicksal stört, wer nicht um des Gewinnes willen seinen Namen schädigt, wer sorgfältig sein Eigenes wahrt und nicht verliert: der kehrt zurück zu seinem wahren Wesen.“

Aus: Dschuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln 91996, 179–186. – In der oben abgedruckten Wiedergabe ist jeweils SINN durch *dao* und LEBEN durch *te* (Moral, Tugend), d. h. die Begriffe des chinesischen Originals ersetzt – U.D.

## TAO TE KING

[14]

Man schaut nach ihm und sieht es nicht:  
Sein Name ist Keim.  
Man horcht nach ihm und hört es nicht:  
Sein Name ist Fein.  
Man faßt nach ihm und fühlt es nicht:  
Sein Name ist Klein.  
Diese drei kann man nicht trennen,  
darum bilden sie vermischt eines.  
Sein Oberes ist nicht licht,  
sein Unteres ist nicht dunkel.  
Ununterbrochen quellend,  
kann man es nicht nennen.  
Es kehrt wieder zurück zum Nichtwesen.  
Das heißt die gestaltlose Gestalt,  
das dinglose Bild.  
Das heißt das dunkel Chaotische.  
Ihm entgegengehend sieht man nicht sein Antlitz,  
ihm folgend sieht man nicht seine Rückseite.  
Wenn man festhält das *dao* des Altertums,  
um zu beherrschen das Sein von heute,  
so kann man den alten Anfang wissen.  
Das heißt des *dao* durchgehender Faden.

[32]

Das *dao* als Ewiges ist namenlose Einfalt.  
Obwohl klein,  
wagt die Welt es nicht zum Diener zu machen.  
Wenn Fürsten und Könige ihn so wahren könnten,  
so würden alle Dinge sich als Gäste einstellen.  
Himmel und Erde würde sich vereinen,  
um süßen Tau zu träufeln.  
Das Volk würde ohne Befehle  
von selbst ins Gleichgewicht kommen.  
Wenn die Gestaltung beginnt,  
dann erst gibt es Namen.  
Die Namen erreichen auch das Sein,  
und man weiß auch noch, wo haltzumachen ist.  
Weiß man, wo haltzumachen ist,  
so kommt man nicht in Gefahr.

Man kann das Verhältnis des *dao* zur Welt vergleichen  
mit den Bergbächen und Talwassern,  
die sich in Ströme und Meere ergießen.

[33]

Wer andre kennt, ist klug.  
Wer sich selber kennt, ist weise.  
Wer andere besiegt, hat Kraft.  
Wer sich selber besiegt, ist stark.  
Wer sich durchsetzt, hat Willen.  
Wer sich genügen läßt, ist reich.  
Wer seinen Platz nicht verliert, hat Dauer.  
Wer auch im Tode nicht untergeht, der lebt.

[38]

Wer das *te* hochhält,  
weiß nichts vom *te*;  
darum hat er *te*.  
Wer das *te* nicht hochhält,  
sucht das *te* nicht zu verlieren;  
darum hat er kein *te*.  
Wer das *te* hochhält,  
handelt nicht und hat keine Absichten.  
Wer das *te* nicht hochhält,  
handelt und hat Absichten.  
Wer die Liebe hochhält, handelt, aber hat keine Absichten.  
Wer die Gerechtigkeit hochhält, handelt und hat Absichten.  
Wer die Sitte hochhält, handelt,  
und wenn ihm jemand nicht erwidert,  
so fuchtel er mit den Armen und holt ihn heran.  
Darum: Ist das *dao* verloren, dann das *te*.  
Ist das *te* verloren, dann die Liebe.  
Ist die Liebe verloren, dann die Gerechtigkeit.  
Ist die Gerechtigkeit verloren, dann die Sitte.  
Die Sitte ist Treu und Glaubens Dürftigkeit  
und der Verwirrung Anfang.  
Vorherwissen ist des *dao* Schein  
und der Torheit Beginn.  
Darum bleibt der rechte Mann beim Völligen  
und nicht beim Dürftigen.  
Er wohnt im Sein und nicht im Schein.  
Er tut das andere ab und hält sich an dieses.

[44]

Der Name oder die Person:  
Was steht näher?  
Die Person oder der Besitz:  
Was ist mehr?  
Gewinnen oder verlieren:  
Was ist schlimmer?

Nun aber:  
Wer sein Herz an andres hängt,  
verbraucht notwendig Großes.  
Wer viel sammelt,  
verliert notwendig Wichtiges.  
Wer sich genügen lässet,  
kommt nicht in Schande.  
Wer Einhalt zu tun weiß,  
kommt nicht in Gefahr  
und kann so ewig dauern.

[51]

Das *dao* erzeugt.  
Das *te* nährt.  
Die Umgebung gestaltet.  
Die Einflüsse vollenden.  
Darum ehren alle Wesen das *dao*  
und schätzen das *te*.  
Das *dao* wird geehrt,  
das *te* wird geschätzt,  
ohne äußere Ernennung, ganz von selbst.

Also: das *dao* erzeugt, das *te* nährt,  
läßt wachsen, pflegt,  
vollendet, hält,  
bedeckt und schirmt.

[64]

Was noch ruhig ist, läßt sich leicht ergreifen.  
Was noch nicht hervortritt, läßt sich leicht bedenken.  
Was noch zart ist, läßt sich leicht zerbrechen.  
Was noch klein ist, läßt sich leicht zerstreuen.  
Man muß wirken auf das, was noch nicht da ist.

Man muß ordnen, was noch nicht in Verwirrung ist.  
Ein Baum von einem Klafter Umfang  
entsteht aus einem haarfeinen Hälmlchen.  
Ein neun Stufen hoher Turm  
entsteht aus einem Häufchen Erde.  
Eine tausend Meilen weite Reise  
Beginnt vor deinen Füßen.  
Wer handelt, verdirbt es.  
Wer festhält, verliert es.

Also auch der Berufene:  
Er handelt nicht, so verdirbt er nichts.  
Er hält nicht fest, so verliert er nichts.  
Die Leute gehen an ihre Sachen,  
und immer wenn sie fast fertig sind,  
so verderben sie es.  
Das Ende ebenso in acht nehmen wie den Anfang,  
dann gibt es keine verdorbenen Sachen.

Also auch der Berufene:  
Er wünscht Wunschlosigkeit.  
Er hält nicht wert schwer zu erlangende Güter.  
Er lernt das Nichtlernen.  
Er wendet sich zu dem zurück, an dem die Menge vorübergeht.  
Dadurch fördert er den natürlichen Lauf der Dinge  
und wagt nicht zu handeln.

[67]

Alle Welt sagt, mein *dao* sei zwar groß,  
aber sozusagen unbrauchbar.  
Gerade weil es groß ist,  
deshalb ist es sozusagen unbrauchbar.  
Wenn es brauchbar wäre,  
so wäre es längst klein geworden.  
Ich habe drei Schätze,  
die ich schätze und wahre.  
Der eine heißt: die Liebe;  
der zweite heißt: die Genügsamkeit;  
der dritte heißt: nicht wagen, in der Welt voranzustehen.  
Durch Liebe kann man mutig sein,  
durch Genügsamkeit kann man weitherzig sein.  
Wenn man nicht wagt, in der Welt voranzustehen,  
kann man das Haupt der fertigen Menschen sein.  
Wenn man nun ohne Liebe mutig sein will,

wenn man ohne Genügsamkeit weitherzig sein will,  
wenn man ohne zurückzustehen vorankommen will:  
das ist der Tod.  
Wenn man Liebe hat im Kampf,  
so siegt man.  
Wenn man sie hat bei der Verteidigung,  
so ist man unüberwindlich.  
Wen der Himmel retten will,  
den schützt er durch die Liebe.

Aus: Laotse, Tao te king. Das Buch vom Sinn und Leben, übersetzt und mit einem Kommentar von Richard Wilhelm, München 1978. – In der oben abgedruckten Wiedergabe ist jeweils SINN durch *dao* und LEBEN durch *te* (Moral, Tugend), d. h. die Begriffe des chinesischen Originals ersetzt – U. D.

*Ulrich Dehn*, geb. 1954, Pfarrer und Religionswissenschaftler, 1986–1994 Studienleiter am Tomisaka Christian Center in Tokyo, ist seit 1995 wissenschaftlicher Referent an der EZW und seit 1997 Privatdozent an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Buchveröffentlichungen: Indische Christen in der gesellschaftlichen Verantwortung, Frankfurt am Main/Bern 1985; Die geschichtliche Perspektive des japanischen Buddhismus. Das Beispiel UEHARA Senroku, Ammersbek 1995; TANAKA Shozo – ein Vorkämpfer für Menschenrechte und Umweltschutz, OAG Tokyo 1995; Das Klatschen der einen Hand. Was fasziniert uns am Buddhismus? 1999; Aufsätze zur ökumenischen Theologie, zur Religionswissenschaft und zum interreligiösen Dialog.

Dieser EZW-TEXT kann in Studienkreisen, Seminaren, Tagungen und dergleichen angewendet werden. Die EZW-TEXTE können einzeln oder in größerer Menge bei der EZW, Auguststraße 80 in 10117 Berlin, angefordert werden.

Gesamtprospekt und Titelverzeichnis werden auf Wunsch gern zugesandt.

Spendenkonto der EZW:

Evangelische Darlehnsgenossenschaft Kiel 1014001 (BLZ 21060237)

