



universität
wien

DIPLOMARBEIT/DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit/Title of the Diploma thesis

Das Tao im Tao Te-King

Verfasst von/submitted by

Klaus Csadek

angestrebter akademischer Grad/in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2016/Vienna, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt/
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 299 020

Studienrichtung lt. Studienblatt/
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Psychologie und Philosophie
UF Katholische Religion

Betreut von/Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Georg Stenger

Eigenständigkeitserklärung

Ich versichere hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit mit dem Titel

„Das Tao im Tao Te-King“

selbstständig verfasst und keine anderen, als die angegebenen, Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen wurden, habe ich in jedem einzelnen Fall durch die Angabe der Quelle, auch der benutzten Sekundärliteratur, als Entlehnung kenntlich gemacht.

Inhaltsverzeichnis

1	<u>VORWORT</u>	<u>1</u>
2	<u>DIE ACHSENZEIT</u>	<u>2</u>
3	<u>ÜBER DIE CHINESISCHE PHILOSOPHIE</u>	<u>4</u>
4	<u>DER TAOISMUS</u>	<u>11</u>
5	<u>ZUR PERSON LAOTSE</u>	<u>14</u>
6	<u>DAS TAO TE-KING</u>	<u>16</u>
7	<u>DAS TAO IM TAO TE-KING</u>	<u>24</u>
7.1	<u>TAO IM SEMANTISCHEN PLURALISMUS</u>	<u>26</u>
7.1.1	TAOINTERPRETATION NACH CH'EN	26
7.1.2	TAOINTERPRETATION NACH LAFARGUE	27
7.1.3	TAOINTERPRETATION NACH FENG UND ENGLISH	28
7.1.4	TAOINTERPRETATION NACH AMES	29
7.1.5	TAOINTERPRETATION NACH SHEN	30
7.1.6	TAOINTERPRETATION NACH JASPERS	31
7.2	<u>DAS TAO ALS KOSMISCHER PROZESS</u>	<u>37</u>
7.3	<u>DIE ETHISCHEN KONSEQUENZEN DES TAO</u>	<u>41</u>
7.4	<u>DIE POLITISCHEN KONSEQUENZEN DES TAO</u>	<u>56</u>
8	<u>ÜBER DIE ANTIKE EUROPÄISCHE PHILOSOPHIE</u>	<u>69</u>
9	<u>DER LOGOS IN DER EUROPÄISCHEN ANTIKEN PHILOSOPHIE</u>	<u>73</u>
9.1	<i>DIE TRADITION DES LOGOS ALS SPRACHE</i>	<i>73</i>
9.2	<i>DIE TRADITION DES LOGOS ALS WELTVERNUNFT</i>	<i>73</i>
9.3	<i>DIE TRADITION DES LOGOS ALS GOTT</i>	<i>76</i>
9.4	<i>DIE TRADITION DES LOGOS ALS CHRISTUS</i>	<i>76</i>
10	<u>DER LOGOS UND DAS TAO IM TAO TE-KING</u>	<u>78</u>
11	<u>NACHWORT</u>	<u>82</u>
12	<u>LITERATURVERZEICHNIS</u>	<u>84</u>
13	<u>ABSTRACT</u>	<u>88</u>
14	<u>ANHANG I: ZEITTADEL CHINA</u>	<u>90</u>
15	<u>ANHANG II: ZEITTADEL EUROPÄISCHE PHILOSOPHIE</u>	<u>96</u>

1 Vorwort

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Begriff Tao, wie man ihn in Laotse's Tao Te-King vorfindet. Was bedeutet dieser Terminus? Welches Konzept versteckt sich hinter diesem Begriff? Bringt er Konsequenzen mit sich? Wenn ja welche? Im Laufe der Zeit wurde er mit verschiedenen Ausdrücken übersetzt, aber sind diese auch wirklich für eine Übersetzung geeignet, oder führen sie den Leser/die Leserin eher in die Irre?

Diesen Fragen soll in den folgenden Kapiteln nachgegangen werden. Einleitend wird hierbei ein kurzer Blick auf den Begriff Achsenzeit geworfen, da er bereits die ersten Hinweise auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede der europäischen und chinesischen Tradition liefert und damit eine Erleichterung für das Verständnis des Begriffes bieten kann.

Danach wird ein kurzer Überblick über die antike chinesische Philosophie geboten, wobei anschließend noch etwas näher auf den Taoismus eingegangen wird, da dies jene Tradition ist in der sich der Tao-Begriff des Tao Te-King bewegt. Diese Einleitung dient dazu wesentliche Unterschiede zwischen der europäischen und der chinesischen Philosophie aufzuzeigen, um der Versuchung Laotse zu europäisieren entgegen zu wirken.

Da zum Verständnis eines Konzeptes das Kennen eines Autors und des Buches, in dem man ihm begegnet, wesentlich beitragen kann, werden diese kurz vorgestellt, bevor auf den Begriff des Tao, wie man ihn im Tao Te-King findet, näher eingegangen wird. Dabei ist wesentlich, dass gezeigt wird inwiefern dieser Begriff Konsequenzen hat.

Da der Begriff Tao häufig mit Logos übersetzt wird/wurde, folgt abschließend eine kurze Einführung in die europäische Philosophie und ein grober Überblick über die wesentlichen Logos Konzepte dieser Tradition um dann zu vergleichen, ob eine solche Übersetzung adäquat ist oder nicht.

Ich möchte an dieser Stelle Univ.-Prof. Dr. Georg Stenger danken, der mich beim Erstellen dieser Arbeit betreut hat.

2 Die Achsenzeit

In seinem 1949 erschienen Werk „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“ stellt Karl Jaspers seine These der Achsenzeit auf. Sie ist ein Versuch den „nationalen und kulturellen Partikularismus durch den Gedanken der Kommunikation zu überwinden“¹ und „den Horizont zu öffnen, in dem die Menschheit die Chance ihrer fälligen Solidarität ergreifen kann“². Mit dieser Theorie wird versucht „etwas zu gewinnen, was der ganzen Menschheit, über alle Unterschiede des Glaubens hinweg, gemeinsam ist“³. Jaspers ist davon überzeugt, dass die Menschheit einen gemeinsamen Ursprung und ein gemeinsames Ziel hat und dass wenn man anderen Kulturen begegnet, man sich mit diesen verbunden fühlt, da es „sich beim anderen auch um das eigene handelt.“⁴

Des Weiteren ist er der Ansicht, dass das Wahre in den unterschiedlichen Kulturen zu finden sei und dass es zum ersten Mal in der Achsenzeit aufleuchtete, welche zwischen 800 und 200 vor Christus war. Zu dieser Zeit kam es im Okzident, China und Indien gleichzeitig zu großen Durchbrüchen im Denken.

Nach Heiner Roetz hat die Achsenzeit eine dreifache Dimension:⁵

- Synchroner Dimension: Diese bezieht sich auf die simultanen Fortschritte im Denken auf der geometrischen Achse Mittelmeerraum – Indien – China.
- Diachrone Dimension: Diese bezieht sich auf den kulturstiftenden Charakter der Achsenzeit. Von dieser Zeit an bezogen sich die betroffenen Kulturen in ihren kulturellen Entwicklungen auf diesen Zeitraum.
- Universalistische Dimension: Hiermit ist die Ermöglichung einer gemeinsamen Zukunft der Menschen gemeint, die durch die Achsenzeit gegeben ist.

¹ Siehe Roetz (1992) S. 46

² Siehe Habermas (1991) S. 89

³ Siehe Jaspers (1949) S. 40f.

⁴ Siehe Ebd. S. 17

⁵ Vergleiche Roetz (1992) S. 47.

Das Neue in der Achsenzeit ist für Jaspers „dass der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewusst wird“.⁶ Hieraus ergab sich, dass der Mensch reflektierte. Er dachte über das Denken selbst nach⁷. Die Menschen begannen zu diskutieren, verschiedene Positionen einzunehmen, teils nur um diese zu erproben und ihre Grenzen zu erfahren. Im Gegensatz zum mythischen Zeitalter reichte es nicht mehr auf die Tradition zu verweisen man musste nun begründen. Die hierbei gestellten Fragen drehten sich allerdings nicht um das Hier und Jetzt sondern wurden universell. Diesen ganzen Prozess könnte man – nach Jaspers – auch als Vergeistigung bezeichnen⁸. Es entstanden die Philosophie und aus den Volksreligionen entstanden Universalreligionen. Im Zuge dessen entwickelte sich ein erstes Verständnis für das was wir heute Vernunft und Persönlichkeit nennen.

Jaspers zeigt deutlich⁹, dass die soziologischen Zustände in Indien, China und Griechenland einander ähnlich waren. Es gab zu dieser Zeit in all jenen Gebieten kleinere Staatsgebilde, die in einem Kampf Jeder gegen Jeden um die Vorherrschaft kämpften. Daneben kam ein gewisser Verkehr auf, der zu einem weitertragen von Gedankengut und dadurch zu einem Austausch des selbigen führte. Es kam zu einem Geschichtsbewusstsein aus dem das Verlangen nach Reformen erwuchs. Ihren Abschluss fand die Achsenzeit in der Gründung von Großreichen, in China durch Tsin-Schi-Huang-Ti, in Indien durch die Maurya-Dynastie und im Abendland durch das Römische Reich.

Obwohl man die Achsenzeit zeitlich eingrenzen kann, so ist doch ungewiss, was zu ihr geführt hat. Welche Faktoren ausschlaggebend waren, dass sie sich entwickeln konnte und weshalb sie begrenzt war. Zumindest vorläufig hielt auch Jaspers die Gründe für das Aufkommen der Achsenzeit für nicht nachvollziehbar¹⁰.

⁶ Siehe Jaspers (1949) S. 20

⁷ Vergleiche ebd. S. 20

⁸ Vergleiche ebd. S. 21

⁹ Vergleiche ebd. S. 22f.

¹⁰ Vergleiche ebd. S. 39f.

3 Über die chinesische Philosophie

Shaoping Gan stellt seinem Buch „Die chinesische Philosophie: die wichtigsten Philosophen, Werke, Schulen und Begriffe“ die Frage voran, ob die chinesische Philosophie schwer zu verstehen sei. Die Antwort fällt bei ihm verneinend aus. Der Grund hierfür ist, dass sie eine Lebenstheorie sei und es um ihre Anwendung in der Praxis ginge. Es würde in ihr auf „Einfachheit und Schlichtheit, Vertrauenswürdigkeit und Aufrichtigkeit besonderes Gewicht gelegt.“¹¹ Er ist davon überzeugt, dass die Menschen im alten China glaubten, dass die Grundsätze des Lebens einfach wären. Die sich daraus ergebende Philosophie sieht er als eine Zusammenfassung dieser Lebenssätze.

Diese Aussagen versucht er durch zwei Zitaten zu untermauern. Das erste stammt von Laotse und lautet „Wohl! Ich habe drei Kostbarkeiten, Die ich mir halte und hüte. Die erste heißt: Barmherzigkeit; Die zweite heißt; Mäßigkeit; Die dritte heißt: Nicht wagen, dem Reich voranzugehen.“¹²

Das zweite Zitat, das er zitiert ist von Menzius und besagt

„Der Edle kennt drei Freuden, und die Herrschaft über die Welt ist nicht darunter. Wenn Vater und Mutter beide noch leben und seine Brüder auch heil und gesund sind, das ist die erste Freude. Wenn er zu Gott emporblicken kann, ohne erröten zu müssen: das ist die zweite Freude. Wenn er die bestbegabten Jünglinge auf Erden zum Unterricht und zur Belehrung anvertraut bekommt: das ist die dritte Freude.“¹³

Wenn man nun von klassischer chinesischer Philosophie spricht an welche Zeit denkt man da? Auf welche Gegenden war sie beschränkt? Im Allgemeinen wird diese philosophische Epoche zwischen dem 7. Jahrhundert vor Christi und der Errichtung eines zentralisierten Staates im Jahr 221 vor Christi angesetzt, wobei der Schauplatz nicht auf der gesamten Fläche des heutigen Chinas war. Dieser Staat bestand damals aus kleinen, rivalisierenden Staaten, die sich im Gebiet um den Gelben Fluss und den Jangtse befanden.¹⁴

¹¹ Siehe Gan (1997) S. IX

¹² Siehe Debon (2003) S. 96

¹³ Siehe Mong Dsi/Wilhelm (1982) S. 188

¹⁴ Vergleiche Schleichert (1980) S. 8

Hubert Schleichert betont, „Dieses Gebiet ist im Westen gebirgig, während im Osten ausgedehntes Tiefland liegt, das vom Gelben Meer begrenzt wird. Geprägt wird dieser Landstrich von den beiden erwähnten mächtigen Flußsystemen.“¹⁵

Dieses Territorium ist ein ziemlich homogenes, weitflächiges Gebiet, im Gegensatz zum gebirgigen, zergliederten Griechenland. Davon abgesehen, zeigt die Beschreibung des Landes noch etwas zweites Wichtiges, was zu einer zentralen Voraussetzung für die Herausbildung einer eigenständigen chinesischen Philosophie führte, nämlich, dass die chinesische Kultur ziemlich gut von der Außenwelt abgeschnitten war. Nicht nur geographische Faktoren haben dieses Land von der restlichen Welt abgeschiedet, verstärkt wurde diese Isolation durch die chinesische Sprache und Schrift.

Wolfgang Bauer weist darauf hin, dass vor allem die Schriftzeichen die Aufnahme von Fremdwörtern und Fremdbegriffen, was für schriftabhängige Kulturbereiche, wie die Philosophie, naturgemäß Auswirkung hatte, erschwerten. Dies hatte zur Folge, dass man solche Wörter nur phonetisch transliterieren oder regelrecht übersetzen konnte.

„Da aber jedes chinesische Zeichen immer in erster Linie eine Bedeutung hat und erst in zweiter Linie einen phonetischen Wert, tauchen mit jeder Transliteration unvermeidlich, gleichzeitig auch damit hereingeschleppte Wortgruppen auf, die gerade wegen ihrer Sinnlosigkeit verdeutlichen, dass es sich um die Transliteration eines Fremdwortes handelt.“¹⁶

Als Beispiel gibt er unter anderem das Wort Utopie an, das in der chinesischen Übersetzung die Wortgruppe „fehlen-Stütze-Land“ beinhaltet. Wolfgang Bauer macht darauf aufmerksam, dass auf Grund dessen, dass Fremdwörter nach einem anderen System gelesen werden müssen als die restlichen Zeichen, diese es schwer hatten sich durchzusetzen. Daher verschwanden die meisten schnell auch wieder.

Des Weiteren ergibt sich aus der chinesischen Sprache, dass bestimmte Methoden der Problemlösung bereits vorgegeben oder verwehrt sind. Dies folgt unter anderem daraus, dass sie eine flexionsfreie Sprache ist. Dies führt zu

¹⁵ Siehe ebd. S. 9

¹⁶ Siehe Bauer (2006) S. 29f.

einer gewissen Ungenauigkeit, die mittels Geschichten und Anekdoten versucht wurden auszugleichen.¹⁷ Dies muss nicht zwingend als Nachteil gesehen werden. Daisetz T. Suzuki, schreibt dazu, Bezug nehmend auf die japanische und chinesische Sprache,

„So ist das, was ausgedrückt wird, ziemlich ungenau, und was wir heraushören, ist einigermaßen vage, nicht so spezifisch definiert wie im Englischen¹⁸. Doch diese Ungenauigkeit kann in spirituellen Schriften eine Hilfe sein. Solche Schriften beziehen sich auf das spirituelle Leben und sind nicht so präzise abzugrenzen wie zum Beispiel wissenschaftliche Begriffe. Eigentlich ist diese Ungenauigkeit gar nicht ungenau. Aus intellektueller Sicht erscheint sie vieldeutig, weil es keine festen Abgrenzungen gibt – Subjekt ist nicht spezifisch Subjekt, Objekt ist nicht eindeutig Objekt. Aber aus spiritueller Sicht ist das Subjekt Objekt und das Objekt Subjekt. Diese Unbestimmbarkeit, dieses sehr vage Definieren ist in einer gewissen Hinsicht die ausdrucksvollere Methode. Manchmal glaube ich, dass Chinesisch die dem spirituellen Leben angemessenste Sprache ist.“¹⁹

In diesem Kontext sei an die Taoisten Laotse und Dshuangdse erinnert, die beide eine mystische Erfahrung vor die eigene Philosophie stellen.

Als eine weitere Voraussetzung für die klassische chinesische Philosophie nennt Wolfgang Bauer die bäuerliche Bevölkerungsstruktur Chinas. In diesem Zusammenhang erwähnt er Wu Zhihuis Äußerung, „die ganze chinesische Philosophie sei nichts anderes als das einfältige Gerede von Bauern, die sich während der untätigen Winterzeit den Rücken von der tiefstehenden Sonne wärmen ließen und so vor sich hin sinniert haben.“²⁰

Ohne auf die bei dem chinesischen Philosophen deutliche Bewertung dieser Struktur einzugehen, seien, Wolfgang Bauer folgend, folgende sich daraus ergebende Interessensrichtungen und Wertvorstellungen erwähnt: Die primäre Beobachtung des Kreislaufes der Natur, da von ihm der Ernteerfolg abhing und die Wertschätzung der Geduld, da Wachstum nicht aktiv beschleunigt werden

¹⁷ Vergleiche Bauer (2006) S. 30ff.

¹⁸ Das Buch aus dem hier zitiert wird basiert auf Vorträgen, die Daisetz T. Suzuki auf US-amerikanischen Universitäten gehalten hat, weshalb er sich hier ausdrücklich auf Englisch bezieht. Im vorangegangenen Text schreibt er, dass die europäischen Sprachen im Allgemeinen genauer sind als Chinesisch und Japanisch.

¹⁹ Siehe Suzuki (1998) S. 84

²⁰ Siehe Bauer (2006) S. 26

konnte. Hierin sieht Wolfgang Bauer die Ursachen für die häufig in der chinesischen Philosophie vorkommenden zyklischen Vorstellungen und Tendenzen zur Mäßigung.²¹

Des Weiteren wird häufig als Grundvoraussetzung die patriarchalische Familienstruktur angegeben, auch wenn in den Anfängen der chinesischen Kultur noch Spuren eines Matriarchats zu finden sind. Dies hat sich in das chinesische Denken wie ein Axiom eingebrannt und führte zu einer Parallelisierung im Verhältnis zwischen Himmel und Erde, wodurch die Gesellschaftsstrukturen scheinbar unwiderlegbar kosmisch vorgegeben waren. Diese gesellschaftliche Hierarchie konnte man nur erschüttern indem man behauptete „dass der Himmel früher „unten“, die Erde „oben“ gewesen sei, oder dass dieser Differenzierung ein höher zu bewertender Zustand der Indifferenz vorangegangen sei.“²²

In diesem Kontext ist auch die Wasserwirtschaft zu nennen, die die chinesische Gesellschaft, laut K. A. Wittfogel²³, dahingehend geprägt haben soll, dass allgemein angenommen wurde, dass der Gesellschaft gegenüber dem Individuum den Vorrang zu geben sei. Dem entgegnet Wolfgang Bauer „Für uns geht es hier jedoch um die Frage, ob eine, grob gesprochen, antiindividualistische, immer auf die Einbindung des einzelnen in die Gruppe bedachte Grundhaltung, die in der Tat für weite Bereiche der chinesischen Philosophie festzustellen ist, mit diesen „hydraulischen“ Sachzwängen in Verbindung zu bringen ist.“²⁴

Wie bereits ersichtlich entsteht Philosophie nicht voraussetzungslos, doch das alleinige Vorhandensein dieser Faktoren hat offensichtlich nicht zur Ausbildung dieser Wissenschaft geführt, sondern viel mehr zu ihrer speziellen Ausprägung. Was könnte aber ein Auslöser dafür gewesen sein, dass nun aus diesen Voraussetzungen sich eine chinesische Philosophie herausbilden konnte?

Eine mögliche Antwort auf diese Frage könnte sich aus dem zeitlichen Zusammenhang ergeben zu welchem diese Entwicklung stattfand. Über diesen schreibt Wilhelm Richard

²¹ Vergleiche ebd. S. 26f.

²² Siehe Bauer, (2006) S. 28

²³ Vergleiche Wittfogel (1931) S. 410ff.

²⁴ Siehe Bauer (2006) S. 28

„Der historische Zeitpunkt, der diese Wendung des geistigen Lebens zeitigt, ist der Übergang des alten Feudalstaates in ein System von rivalisierenden, zeitweise unter der Hegemonie mächtiger Territorialstaaten zusammengefassten, später sich allgemein bekämpfenden Großmächten, zwischen denen die kleinen Staaten allmählich zerrieben werden.“²⁵

Diese Veränderung der Gesellschaftlichen Ordnung war zeitgleich mit einer Erweiterung des chinesischen Kulturraums. Im Westen stieß man dabei auf bis dahin unbekannte Völker. Des Weiteren weist Richard Wilhelm darauf hin, dass sich die eigentliche chinesische Kultur im Einzugsgebiet des mittleren Gelben Flusses befand, das heißt im nordwestlichen China. Zur besagten Zeit entwickelte sich auch im Yangtsebecken eine eigene Kulturalität, die zu einem Austausch beider besagter Kulturräume führte.²⁶

Vergleicht man die eben skizzierte Situation mit jener zur Zeit der Entstehung der griechischen Philosophie²⁷ so fällt auf dass sie eines gemeinsam haben. Dies sind große sozio-politische Veränderungen. Die Veränderung der bisherigen kulturellen Situation ging bei beiden Völkern mit einer Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung einher, kombiniert mit dem Austausch mit bisher fremden Kulturen. Dieser gemeinsame Nenner ist möglicherweise der Anstoß für die Herausbildung der Philosophie gewesen, die durch die jeweils verschiedenen zusätzlichen Voraussetzungen ihre jeweils eigene Prägung bekam. Gemeinsam ist letztlich, dass diese Gemeinsamkeit die eigene Kultur fragwürdig gemacht hat und zu einem Nachdenken über die eigene Ordnung geführt hat. Die alten Traditionen wurden fraglich.

Ein Grund dafür, dass verschiedene Schwerpunkte in der Ausprägung der chinesischen und griechischen Philosophie entstanden (eine Betonung der Ethik im Osten, während der Westen seinen Schwerpunkt auf der Ontologie hatte), ist möglicherweise jener, dass die Griechen sich in einer Blütezeit befanden, während es in China eine Zeit des Zusammenbruches der vorherrschenden Staatsform war²⁸ (wenn auch mit gleichzeitiger Ausdehnung).

²⁵ Siehe Wilhelm (2007) S. 11

²⁶ Vergleiche ebd. S 11f.

²⁷ Vergleiche das Kapitel „Über die antike europäische Philosophie“ in der vorliegenden Diplomarbeit.

²⁸ Die ersten Philosophen der klassischen Chinesischen Philosophie lebten in einer Epoche, die als Frühlings- und Herbstzeit bekannt ist. Diese erste Phase dieser

Es musste ein neuer Weg des Herrschens gefunden werden, verknüpft mit der Frage was einen guten Herrscher ausmache.

Uneinigkeit besteht in Bezug auf die Frage nach der Art der Umwälzungen zwischen westlichen und chinesischen-marxistischen Gelehrten. Aus der Sicht der Ersteren gab es in China keine Sklavenhaltergesellschaft (Dies bedeutet nicht, dass es keine Sklaven gab, sondern lediglich, dass es kein Wirtschaftssystem gab, dessen Hauptstütze der Produktion ein Sklavenstand gewesen wäre.). Ein wichtiger Hinweis für diese Sichtweise findet sich in der chinesischen Philosophie selbst. Obwohl in ihr oft vom Elend des ausgebeuteten Volkes die Rede ist, wird die Sklaverei an keiner Stelle thematisiert.²⁹

Dies sieht der chinesische Marxismus naturgemäß anders. Hier findet man häufig die These vertreten, dass zu jener Zeit eine Ablösung der Sklavenhaltergesellschaft durch den Feudalismus stattgefunden hätte. Jang Ching-schun beschreibt zum Beispiel wie sich die ökonomischen Verhältnisse im 6. Jahrhundert vor Christi dahingehend veränderten, dass der Privatbesitz zunahm. Unter den neuen Kaufleuten seien Sklaven gewesen, die sich versuchten von ihren Besitzern aus der Herrschaftsklasse zu emanzipieren, wobei sich die Machtverhältnisse zwischen Herrschern und Geschäftsleuten zu Ungunsten der herrschenden Klasse veränderte. Da die Wirtschaft durch den Besitz von Sklaven angekurbelt worden sei, wäre es zu Kriegen gekommen.³⁰

Ebenso wie es in der abendländischen Philosophie die sieben Weisen gab, so gab es auch in China Weise. Lutz Geldsetzer und Hong Han-ding betonen, dass diese sich wesentlich voneinander unterschieden. Während sich die Weisheit der Ersteren vor allem im Wissen und in der Erkenntnis äußerte, zeigte sie sich bei den Letzteren vor allem im Handeln und in nachwirkenden Leitungen. Diese konnten natürlich Einsicht in das Wissen und die Erkenntnisse

Geisteswissenschaft endete dann in der Periode der Streitenden Reiche auch Vor-Qin-Zeit genannt. Vergleiche Gan (1997) S 5f., der über diese Zeit schreibt „In dieser neuen Zeit teilten sich viele kleine und größere feudale Fürstentümer das uns heute als China bekannte Gebiet. Um die Vorherrschaft erlangen zu können, stoßen diese Fürstentümer miteinander zusammen. Die Regeln, Vorschriften und Riten der Zhou-Zeit wurden vollständig außer Kraft gesetzt, die Moralität ignoriert. Der Untertan tötete seinen Fürsten; der Sohn tötete seinen Vater. ... Mit einem Wort: Diese neue Zeit zeichnete sich dadurch aus, dass überall Chaos herrschte.“

²⁹ Vergleiche Schleichert, (1980) S. 13f.

³⁰ Eine ausführliche Beschreibung Jang Ching-schuns der ökonomischen Verhältnisse des altertümlichen Chinas findet sich in Ching-Schun (1955) S. 17ff.

dieser Personen gewähren, allerdings ist dies nicht das Wesentliche.³¹ Wer waren nun diese Weisen?

„Es waren Kaiser, Könige und Herrscher. Diese Weisen unterschieden sich von den nicht weisen Herrschern dadurch, dass sie das Reich einigten und dem Volk Frieden brachten, den Wohlstand mehrten und in ihrer Person und ihrem Leben selbst Vorbilder für alle wurden.“³²

Sie wurden nicht nur als Weise sondern auch als Heilige bezeichnet. In China ging man davon aus, dass Himmel und Herrscher einander entsprechen würden, wodurch auch Naturphänomene den Herrschenden indirekt zugesprochen wurden (Rekordernten, Dürrewellen, etc.). Allerdings nicht nur Naturphänomene sondern auch das Staatsgeschick, hing von den Herrschern ab, oder um genauer zu sein, von ihrer Moralität.³³

Lutz Geldsetzer und Hong Han-ding weisen des Weiteren darauf hin, dass es den Philosophen ebenso wie den Herrschern, in China, um das Ideal des heiligen Herrschers ging. Während sich die einen damit begnügten, zu Versuchen die Regenten zu beherrschen, belehnten andere Fürstentümer oder wurden selbst Herrscher, wie unter anderem Sun Zhong-shan oder Mao Ze-dong.³⁴

³¹ Vergleiche Geldsetzer/Han-ding (1998) S. 15f.

³² Siehe ebd. S. 16

³³ Vergleiche Schleichert (1980) S. 12f.

³⁴ Siehe Geldsetzer/Han-ding (1998) S. 17

4 Der Taoismus

Unter dem Begriff Taoismus versteht man eine Ansammlung uneinheitlicher Lehren, die sich seit dem 5. Jahrhundert vor Christi begonnen haben zu entwickeln und deren Gemeinsamkeit der zentrale Begriff Tao ist.³⁵ Ein Terminus der trivial gebraucht Weg heißt und im Taoismus als Fachwort verwendet wurde und wird, der sich auf ein in der Natur offenbarendes Prinzip bezieht. Ursprünglich bestand diese philosophische Richtung aus der Vorstellungswelt der chinesischen Frühzeit, philosophischen Erklärungsmodellen und mystischen Erlebnissen. Im Laufe der Jahrhunderte (und Jahrtausende) wurde der Taoismus um immer mehr Teilgebiete ergänzt wie zum Beispiel Götterwelten, Riten, Astrologie, Geomantik und so weiter. Wer den Taoismus gegründet hat, kann heute nicht mehr eindeutig beantwortet werden, auch wenn zu meist Laotse als dessen Begründer genannt wird³⁶.

Nach Bock³⁷ kann man vier Richtungen des Taoismus unterscheiden, nämlich:

➤ den philosophischen-mystischen Taoismus

Unter diesem Sammelbegriff vereint man jene taoistischen Lehren, die in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Christi entstanden sind und die als Gemeinsamkeit eine mystische Komponente aufweisen. Das Tao Te-King wird ebenso wie Das wahre Buch vom südlichen Blütenland unter diese Richtung subsumiert, wodurch nur diese Richtung für die vorliegende Arbeit von Interesse ist.

➤ die Huang-Lao-Richtung

Diese Strömung zeichnet sich durch die Aufnahme von Ideen aus dem Konfuzianismus und dem Legalismus aus.

³⁵ Vergleiche Bock (2003) S. 9

³⁶ Diese Thematik wird im Kapitel Das Tao Te-King in dieser Arbeit eingehender besprochen, da in diesem der Frage nach der Autorenschaft nachgegangen wird. Laotse, als historische Persönlichkeit und Verfasser dieses Büchleins und zugleich erster Schriftsteller, der ein taoistisches Buch schreibt, wäre selbstverständlich die Voraussetzung dafür, dass man ihn als Gründer des Taoismus bezeichnen könnte (unter der Bedingung, dass es davor keine mündliche taoistische Tradition gegeben hätte).

³⁷ Vergleiche Bock (2003) S. 9

➤ Der religiöse Taoismus

Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass magische Bräuche und alchemistisches Gedankengut aufgenommen wurden. Des Weiteren wurde Laotse zu einer göttlichen Gestalt. Im 2. Jhd. nach Christi entstand dann eine kirchenähnliche taoistische Vereinigung, die sich später in mehrere Richtungen aufspaltete.

➤ die Lao-Chuang-Richtung

Unter dem Einfluss des Buddhismus wurden die mystischen Elemente des Taoismus stärker herausgearbeitet und Techniken zum Erlangen von mystischen Erlebnissen entwickelt. Letztere werden auch als Innere Alchemie oder Kultivieren des Selbst genannt.

Neben dieser Einteilung gibt es auch andere bei denen zum Beispiel zwischen folgenden Strömungen unterschieden wird³⁸:

➤ Der klassische Taoismus (classical daoism)³⁹

Dieser umfasst jenen Taoismus, wie er von Laotse und Dschuang Tzi geprägt wurde. Er entspricht im wesentlichen dem philosophischen-mystischen Taoismus, wodurch er jene Form des Taoismus darstellt, der für die vorliegende Arbeit relevant ist.

➤ Der synkretische Taoismus (syncretic daoism)⁴⁰

Dieser ist vor allem durch den Namen Huainanzi geprägt und entspricht der Huang-Lao-Richtung.

➤ Der Neo-Taoismus (neo-daoism)⁴¹

Unter diesem Begriff werden verschiedene Richtungen des Taoismus verstanden, die als eine Art Renaissance des Taoismus in der Zeit vom dritten bis sechsten Jahrhundert nach Christi bezeichnet werden kann. Namen wichtiger Vertreter dieser Epoche sind unter anderem Wang Bi, He Yan und Guo Xiang.

³⁸ Vergleiche Shen (2003) S. 206ff.

³⁹ Vergleiche ebd.

⁴⁰ Vergleiche ebd.

⁴¹ Vergleiche ebd. und Chan (2003) S. 214ff.

➤ Der religiöse Taoismus (religious daoism)⁴²

Diese in China entstandene Religion (oder besser religiösen Richtungen) ist eine Entwicklung der späten Han Dynastie. Ausgang nahm diese in zwei religiös-taoistischen Gruppen, nämlich Taiping und Tianshi. Gemeinsam hatten sie den Glauben an die Unsterblichkeit, körperliche, medizinische und meditative Techniken und letztendlich den Glauben an ein neues friedliches Zeitalter. Später nahmen die religiös-taoistischen Strömungen Elemente aus dem Buddhismus auf. In der Einteilung von Bock entsprechen dem religiösen Taoismus der religiöse Taoismus und die Lao-Chuang-Richtung. Er nimmt in diesem Bereich also eine genauere Einteilung vor, dafür aber im philosophischen Bereich eine weniger genaue.

⁴² Vergleiche Kohn (2003) S. 222ff.

5 Zur Person Laotse

Da zu Laotse keine gesicherten historischen Daten existieren, ist er als geschichtliche Persönlichkeit umstritten. Sein Name ist ein Appellativum und bedeutet „der Alte“⁴³. Ssu-ma Ch'eins „Aufzeichnungen des Großhistorikers“ (ca. 145-86 v. Chr.) kann man entnehmen, dass sich hinter diesem Ehrennamen Li (dies ist ein in China sehr häufiger Geschlechtername) Erh (sein Jugendname, der Ohr bedeutet) verbirgt, dessen Gelehrtenname Be Yang (Graf Sonne) war und dass er nach seinem Tod den Namen Dan bzw. Lao Dan (alter Lehrer bzw. wörtlich altes Langohr) erhielt.⁴⁴ In dem genannten Werk wird implizit davon ausgegangen, dass Laotse als historische Person gelebt hat und zwar in der chinesischen Epoche „Frühling und Herbst“ (779-476 v. Chr.).

Der Tradition nach soll Laotse im südlichen Staat⁴⁵ Ch'u geboren worden sein⁴⁶. Da er offensichtlich als Literat einen guten Ruf hatte, wurde er von den Herrschern von Chou als Archivar an den Hof eingeladen. Als Konfuzius eine Reise machte soll er am Hof Laotse begegnet sein und diesen um eine Belehrung zum Thema „Normen und Verhaltensweisen“ gebeten haben. Von diesem Zusammentreffen ist in der chinesischen Literatur oft die Rede. Auf Grund dieses höchst umstrittenen⁴⁷ Ereignisses wird häufig angenommen, dass Laotse ein älterer Zeitgenosse des Konfuzius gewesen sei und daher im ausgehenden 7. Jahrhundert v. Chr. geboren sei.

Als sich die Zustände am Hofe immer mehr verschlechterten und Laotse keine Hoffnung mehr auf Besserung sah, soll er nach Westen aufgebrochen sein um sich zurückzuziehen. Am Grenzpass Hang soll ihn der Grenzbeamte Yin Hi

⁴³ Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 15

Als Übersetzungen für seinen Namen finden sich unter anderem noch „Der alte Meister“, „Der alte Knabe“ (beides in Laotse/Kobbe (2003) S. 7) und „Der Greise Meister“ (Laotse/Debon) (2003) S. 3

⁴⁴ Vergleiche Wilhelm (2004) S. 16ff. und Reiter (1994); S. 7f.

⁴⁵ Richard Wilhelm betont dass diese die südlichste der so genannten Nordprovinzen ist. Vergleiche Laotse/Wilhelm (2004) S. 16

⁴⁶ Dies und folgendes vergleiche Laotse/Wilhelm (2004) S. 15f. und Laotse/Reiter (1994) S. 7

⁴⁷ Schleichert (1980) ist von der Unrichtigkeit dieses Aufeinandertreffens so überzeugt, dass er auf Seite 88 schreibt, dass „Die Unterredungen zwischen Konfuzius und Laozi von denen z.B. Zhuang Zi berichtet, sind mit Sicherheit frei erfunden.“ Und Wilhelm – Laotse/Wilhelm (2004) auf Seite 17 „Zu denken gibt ja, daß sich in den >> Gesprächen <<, wo mehrere andere derartige Begegnungen erwähnt werden, nichts darüber findet.“

gebeten haben seine Weisheiten niederzuschreiben. Dieser Bitte soll Laotse, der Tradition nach, nachgekommen sein und so entstand das Buch mit etwas mehr als 5000 chinesischen Schriftzeichen, das Tao Te-King⁴⁸. Danach soll er nach Westen geritten sein, wohin genau darüber schweigt die Legende. Aus diesem Schweigen haben sich im Lauf der Zeit Weitererzählungen gebildet wohin er gereist sei und teilweise auch was er dort getan habe. Laut Dschuang Dsi soll er das Ende seines Lebens in Pe, im Süden des damaligen Chinas verbracht haben. Spätere Legenden erzählen davon, dass Laotse nach Indien gereist sei und dort auf Gautama Buddha gestoßen sei. Hierbei wurde von Anhängerinnen und Anhängern beider Glaubensrichtungen (Buddhismus und Taoismus) behauptet, dass der jeweils andere Religionsstifter vom eigenen belehrt worden sei. Hier wurden spätere Geschehnisse⁴⁹ zurück projiziert.

Auf dem Boden dieser Legenden wuchs Laotse zu einer kosmischen Gestalt, die zu den verschiedensten Zeiten auf der Erde erschien um zu lehren.

Ich möchte mich der Einschätzung Wilhelm Richards anschließen der meint

„Aus dieser Spärlichkeit und Unsicherheit der Nachrichten ergibt sich klar, daß wir über das Werk des Laotse wenig Aufschluß gewinnen können aus seiner Lebensgeschichte. [...] Und doch spricht uns aus den vor uns liegenden Aphorismen eine originale und unnachahmliche Persönlichkeit an“⁵⁰.

⁴⁸ Günther Debon geht in seiner Übersetzung des Tao Te-King davon aus (siehe Seite 3), dass nicht nur die Legende erfunden ist, sondern auch die Zuschreibung Laotse als Verfasser des Textes unhaltbar sei. Seiner Ansicht nach ist der Text frühestens 300 v. Chr. Entstanden und hieß ursprünglich Lau-dse. Dies soll eine Berufung auf den geistigen Ahnen der Ideen gewesen sein. Dies soll in China geläufig gewesen sein, so Günther Debon. Eine Denkweise die uns aus der europäischen Antike durchaus bekannt ist, man geht ja auch davon aus, dass die Evangelien nicht von den Jüngern Jesu geschrieben wurden, aber unter ihren Namen, da sie die Urheber Texttraditionen waren.

⁴⁹ Als der Buddhismus nach China kam wurde er oft mit dem Taoismus assoziiert und wurde auch von diesem beeinflusst.

⁵⁰ Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 18f.

6 Das Tao Te-King

Sowohl die Autorenschaft als auch der Zeitpunkt der Niederschrift dieses Werkes sind umstritten. Die zeitliche Einordnung des Buches ist auch dadurch erschwert, dass es an keiner Stelle Bezug auf andere Schulen oder Denker nimmt. Des Weiteren werden im gesamten Tao Te-King weder Personen noch Orte genannt. Allerdings werden wiederholt konfuzianische Lieblingsbegriffe (Humanität, Rechtschaffenheit, etc.) erwähnt und die konfuzianische Morallehre kritisiert. Dies lässt darauf schließen, dass es eher im 5. als im 7. Jahrhundert entstanden sein kann⁵¹ beziehungsweise möglicherweise noch später. Wie bereits ausgeführt gilt der Tradition nach Laotse als Verfasser des Büchleins.

Der chinesische Philosoph Hu Sche war der Ansicht, dass das legendäre Zusammentreffen zwischen Laotse und Konfuzius tatsächlich stattfand und zwar zwischen 518 und 511 vor Christi. Die Erzählungen darüber, dass Laotse nach Westen ging, wobei er an der Grenze, nach Aufforderung des Grenzbeamten, sein Buch verfasste, dass sein weiteres Schicksal niemanden bekannt sei und dass er 160, wenn nicht sogar 200 Jahre lebte, verwies er hingegen ins Reich der Legenden.⁵²

Liang Tchi-Tschau ist der Ansicht, dass das Tao Te-King nicht von Laotse geschrieben wurde, sondern aus Teilen des Buches von Dshuangdse zusammengestellt wurde. Er geht davon aus, dass 80-90% des Inhaltes übernommen worden sein. Die Abfassung des Werkes wäre seiner Einschätzung nach zwischen dem 4. und 3. Jahrhundert vor Christi zu datieren. Liang Tchi-Tschau begründet seine Annahmen damit, dass sich weder beim Konfuzianer Menzius noch bei Mo Di Kritiken an Laotse beziehungsweise am Tao Te-King finden lassen, obwohl beide mit Leidenschaft gegen ihre Gegner auftraten. Des Weiteren betont er, dass der Inhalt einiger Kapitel des Büchleins ebenso wie der Satzbau einiger Sätze es nicht erlauben würden, dass das Werk in einer früheren Epoche als das 4. bis 3. Jahrhundert vor Christi geschrieben worden sei.⁵³

⁵¹ Vergleiche Schleichert (1980) S. 88

⁵² Vergleiche Ching-Schun (1955) S. 28

⁵³ Vergleiche ebd. S. 28f.

Vincent Shen schreibt in einem Beitrag über Taoismus, bei dem er sich weder auf die Verfasserschaft noch auf die Abfassungszeit des Tao Te-King beruft, dass sowohl Laotse als auch Dshuangdse auf die sozialen und kulturellen Probleme ihrer Zeit eingehen (wobei offensichtlich unterschiedliche Zeiten gemeint sind). Er betont, dass beide verschiedene philosophische Probleme behandeln und dabei auf verschiedene Schreibstile zurückgreifen. Seiner Ansicht nach propagierte Laotse eine spirituelle Einsamkeit (Askese), schrieb in der Form eines Monologes und hatte als Gegner den Konfuzianismus vor Augen. Dshuangdse hingegen sah als seine Gegenspieler die Dialektiker (school of names), allen voran Hui Shi. In seinem Werk hob dieser Taoist vor allem die Sprachphilosophie hervor und schrieb in Dialogen, die er mit Metaphern, Parabeln und wahren sowie erfundenen Geschichten anreicherte. Gemeinsam war beiden taoistischen Philosophen das Interesse am „Tao“. Aus dieser kurzen Ausführung lässt sich schließen, dass Vincent Shen im Gegensatz zu Liang Tchi-Tschau nicht der Ansicht ist, dass das Tao Te-King nur eine gekürzte Überarbeitung des Werkes des Dshuangdse sei, sondern dass beide Werke unabhängig voneinander entstanden und verschiedene Autoren haben. Die Lebenszeiten der Autoren datiert er auf das 6. Jahrhundert vor Christi für Laotse und auf 375 bis 300 vor Christi für Dshuangdse.⁵⁴

Guo Djia-gang ist wie Liang Tchi-Tschau der Meinung, dass das Tao Te-King nicht von Laotse geschrieben wurde. Die These Liang Tchi-Tschaus versucht er mittels der Behauptung, dass es in der Periode des Dshan-guo nur zwei philosophische Schulen bestanden hätten, nämlich die des Konfuzianers Shu-djia und die des Mo Di, zu untermauern. Des Weiteren würde die Gesellschaftskritik Laotse mit der Dshuangdse und Han Feis zusammenfallen. Seine These zur Frage der Entstehung und der Verfasserschaft des Tao Te-King lautet „Laotse war kein Lehrer des Konfuzius, und die Schule der Daoisten wurde nicht in der Epoche der Dshan-guo gebildet. Deshalb kann das „Dao-dö-djing“ nicht vor Dshuangdse geschrieben worden sein.“⁵⁵

⁵⁴ Vergleiche Shen (2003) S. 206f.

⁵⁵ Siehe Ching-Schun (1955) S. 29

Li Sche-Tschen geht überhaupt davon aus, dass das Buch noch später geschrieben wurde (daher nicht von einem Laotse, der Konfuzius begegnet wäre) und zwar erst nach der Lebenszeit Dshuangdses. Dies begründet er damit, dass ein bedeutenderes philosophisches Werk eine Verbindung von Ideen verschiedener Schulen sein müsste und daher erst nach diesen entstanden sein könnte. Er geht davon aus, dass „die Hauptideen des Laudse aus der Shu-djia entnommen sind, besonders aus dem Buch „Lun-jü“ (Gespräche)“.⁵⁶

Der chinesische Historiker und Schriftsteller Guo Mo-Sho geht in seinem Buch „Die Bronzezeit“ davon aus, dass vor der Tchin Dynastie niemand daran gezweifelt hätte, dass Laotses Name Dan und dass er ein Lehrer des Konfuzius gewesen wäre. Als Indizien hierfür zieht er Zitate aus alten Werken, von Dshuangdse, der Chronik „Lü-sche Tschun-tchiu“, Han Fej-dse“ und Li-dji (Buch der Sitten) heran, die als Gemeinsamkeit haben, dass sie die Begegnung Laotses mit Konfuzius erwähnen. Dies widerlegt natürlich keine These, die die Abfassung des Tao Te-King in spätere Zeiten postuliert, sondern sind lediglich Hinweise darauf, dass diese beiden wichtigen Philosophen aufeinandergestoßen sein könnten. Er stellt die Behauptung auf,

„Im alten China, vor der Tchin-Dynastie, wusste man ..., dass das Werk Laotses erst nach seinem Tode erschienen war und dass in diesem Buch Aussprüche des Weisen dargelegt sind, die von seinen Jüngern aufgezeichnet worden waren. Anfangs rief das keinen Zweifel hervor, genauso wie es keine Zweifel erregte, dass die Schüler des Konfuzius die Aussprüche ihres Lehrers im Buch „Gespräche“ aufschrieben oder wie die jünger Mo Dis die Gedanken ihres Lehrers im Buch „Modse“ darlegten.

Die Zweifel entstanden – weil man das Buch des Laudse in späterer Zeit als sein eigenes Produkt betrachtete – nach der Tchin-Dynastie, als man deutliche Spuren aus der Zeit Dshang-guo feststellte.“⁵⁷

Er ist der Ansicht, dass die Verwirrung größer wurde nachdem Sse-ma Tchiän seine historischen Aufzeichnungen niederschrieb. In ihnen findet sich, dass Huan Jüan ein Buch in zwei Teilen schrieb. Laut Guo Mo-Sho hieß dieses Werk „Tao Te-King“. Er behauptet, dass Sse-ma Tchiän Verwirrung gestiftet

⁵⁶ Siehe ebd.
⁵⁷ Siehe ebd.

hätte indem er eine zu seiner Zeit weit verbreitete Legende in sein Buch, im Abschnitt „Biographie des Laudse“ eingeführt hätte, nämlich jene über dessen Reise in den Westen, bei der er auf Bitten des Grenzhauptmanns ein Buch in zwei Teilen geschrieben hätte. Diese Geschichte weist bereits auf den wahren Verfasser hin, da das Wort für Grenzhauptmann mit dem Namen Huan Jüan verwandt wäre. Die Legende behauptet des Weiteren, dass Laotse 160 oder 200 Jahre gelebt hätte, was ebenfalls auf den bereits genannten von, Guo Mo-Sho postulierten Verfasser, des „Tao Te-King“ verweist. Er behauptet, dass dadurch die Zeit der Abfassung mit der des Lebens des von ihm behaupteten Autors übereinstimmen würden.

Abschließend lässt sich für ihn daher zusammenfassen, dass im Tao Te-King die Gedanken Laotse durch den Jünger Huan Jüan niedergeschrieben wurden, der zeitgleich mit Menzius lebte, also im 4. Jahrhundert vor Christi. Im Gegensatz zu den Schülern des Konfuzius, soll er die Lehren seines Meisters mit seinen eigenen Worten verfasst haben, wodurch diesem Büchlein der Stempel seiner Epoche aufgedrückt wurde. Des Weiteren sieht er im Buch Dshuangdses eine Bestätigung für seine These, da dieser nicht nur von den Begegnungen zwischen Laotse und Konfuzius schreibt sondern obendrein sein Werk eine Interpretation der Lehre des Laotse sei.⁵⁸

Wolfgang Bauer postuliert, dass das Tao Te-King zweifellos jünger wäre als die ältesten Teile des Buches Dshuangdses. In späteren Zufügungen zu Letzterem tauche dann auch Laotse auf, mit seinem unverbindlichen Namen⁵⁹. Bauer behauptet, dass mit der Charakterisierung „alt“ der Anspruch erhoben würde, dass dieser der Urvater des Taoismus wäre. Des Weiteren postuliert er, dass es in der späteren Hälfte des 3. Jahrhunderts eine Person gegeben haben muss, die unter Verwendung älteren Materials das Tao Te-King kompiliert, oder zumindestens eine einheitliche Form gegeben haben muss. Auf Grund des Inhalts schließt Bauer nicht aus, dass der Autor Ausländer gewesen ist, was er damit begründet, dass das Buch sich wenigstens teilweise an den Fürsten

⁵⁸ Vergleiche ebd. S. 31

⁵⁹ Unverbindlich insofern als, dass Laotse (alter Meister) jeder sein könnte, da das Wort, wie bereits erwähnt, ein Appellativum und kein Eigename ist.

wendet (im Gegensatz zu Dshuangdse) und direkte Anweisungen zum Regieren gibt.⁶⁰

Des Weiteren betont er die Unterschiede zwischen Dshunangdse und Laotse. Ersterer wäre hedonistischer während letzterer „mehr quietistische Akzente in seiner Lehre setzte“⁶¹. Als einen Hinweis darauf, dass die Chinesen schon spätestens im 2. oder 1. Jahrhundert vor Christi der Gegensatz zwischen beiden Philosophen beschäftigte schließt er aus folgende Textstelle „Das wahre Buch vom südlichen Blütenland“

„Unfaßbar weit und ohne Form, sich ändernd und wandelnd ohne Beständigkeit, Tod und Leben vereinend, Himmel und Erde verbindend, für göttliche Erleuchtung erreichbar – aber wohin geht es, selbstvergessen, worauf trifft es unversehens? – die Zehntausend Dinge verbindend, so dass man sich nichts [besonderem] mehr zuzuwenden vermag: Darin bestand die eine Lehre vom Dao im Altertum. Zuangzi hörte von dieser Art und hatte seine Freude daran. Und mit merkwürdig-ausgreifenden reden, mit wild überwuchernden Worten, mit unergründlich-grenzenlosen Sprüchen ließ er sich treiben in der Zeit ohne Gefährten und schaute, ohne sich zu halten an [feste] Perspektiven. Die Welt erachtete er für versunken im trüben, so dass man ihr mit klaren Worten nicht beikommen könne. ... [Auf der anderen Seite aber gab es da die Vorstellung], den Urgrund für das Reine zu halten und die Dinge als seine Vergrößerungen, angehäuften Reichtum als Mangel zu betrachten und in stiller Heiterkeit allein in göttlicher Erleuchtung zu hausen: Darin bestand die *andere* Lehre vom *Dao* im Altertum. ... Laozi hörte von dieser Art und hatte seine Freude daran. Er errichtete [ein System] aus dem ewigen Nichtsein und Sein und stellte an seine Spitze die Große Einheit. Sanfte Schwäche und hingebungsvolle Bescheidenheit machte er zu dem äußeren Merkmal [seiner Lehre], Leerheit und Nichtverderben der Zehntausend Wesen zu ihrem wirklichen Kern.“⁶²

Denjenigen Autoren, die sowie Wolfgang Bauer und Li Sche-Tschen davon ausgehen, dass „Das wahre Buch vom südlichen Blütenland“ früher als das Tao Te-King entstanden wäre, beziehungsweise so wie Liang Tchi-Tschau, dass das zuletzt genannte Werk überhaupt eine Überarbeitung beziehungsweise eine Interpretation des Ersteren wäre, ist entgegen zu halten, dass in den in

⁶⁰ Vergleiche Bauer (2006) S. 89

⁶¹ Siehe ebd. S. 90

⁶² Siehe ebd. S. 90f.

Kuo-tien (China) 1993 gefundenen Bambustafeln Texte enthalten sind, die im Tao Te-King überliefert wurden. Diese Täfelchen wurden spätestens im Jahr 300 vor Christi begraben und müssen logischerweise davor niedergeschrieben worden sein. Daraus können wir schließen, so Vincent Shen, dass zumindestens jene Teile des Tao Te-King, die in Kuo-tien gefunden wurden älter sind als die Werke Dshuangdses, Menzius und Xunzis.⁶³ Daraus ergibt sich nicht nur, dass das eben genannte Buch (oder Teile dessen) jünger ist als die Bücher der zuletzt genannten drei Autoren, sondern auch, dass eine Abhängigkeit des Tao Te-king vom „Das wahre Buch vom südlichen Blumenland“ nicht möglich ist, wenn dann nur umgekehrt, was auch der Inhalt des zuletzt genannten Buches nahe legt, wenn man bedenkt, dass es in mehreren Kapiteln Laotse und seine Lehren erwähnt beziehungsweise auf diese eingeht. Exemplarisch seien jene Stellen an denen Konfuzius Laotse besucht⁶⁴, von ihm zu Recht gewiesen wird⁶⁵ und jene von Laotses Tod⁶⁶ erwähnt.

Eva Wong geht davon aus, dass einige Teile des Tao Te-King bereits im 6. Jahrhundert vor Christi entstanden sind und danach weitere Ergänzungen bis ins 4. Jahrhundert erfahren haben. Sie spricht davon, dass „moderne chinesische Gelehrte auf stilistische Ähnlichkeiten zwischen dem Tao-te Ching und dem Ch'u-tz'u hingewiesen“⁶⁷ haben. Das zuletzt genannte Werk geht auf Huang Ti, den Gelben Kaiser zurück.

In diese Richtung weist auch die Aussage von Hubert Schleichert, dass das Tao Te-King in der uns vorliegenden Form

„Werk eines Herausgebers, der bereits vorhandenes Spruchgut so zu arrangieren und vielleicht auch zu ergänzen versuchte, dass inhaltlich zusammengehörige Sprüche beisammen stehen. Zu diesem Zweck bediente er sich der Verbindung von Sprüchen durch Junkiton.“⁶⁸

Nach Liu Xiaogan kann man die Annahmen über die Zeit der Niederschrift und dessen Autorenschaft grob drei Gruppen unterscheiden, „Laotse und

⁶³ Vergleiche Shen (2003) S. 355

⁶⁴ Vergleiche Dshuang Dsi/Wilhelm (2007) S. 160f.

⁶⁵ Vergleiche ebd. S. 174f.

⁶⁶ Vergleiche ebd. S. 66

⁶⁷ Siehe Wong (1998) S. 32

⁶⁸ Vergleiche Schleichert (1980) S. 125

Konfuzius“, „bevor Dshuangdse“ und „nach Dshuangdse“. Lässt man bei den Überlegungen die Tradition als Argument zu so liegt die erste Theorie nahe. Neuere Ausgrabungen führten dazu, dass die Anzahl der Anhänger der ersten Theorie wieder stark zugenommen haben. Das bedeutet allerdings nicht, dass diese immer der Ansicht sind, dass der ganze Text von Laotse stammte, beziehungsweise alles von ihm niedergeschrieben wurde, sondern lediglich, dass ein wesentlicher Teil des Buches oder zumindest das Herz des Werkes von „dem Alten“ stammte.⁶⁹

Das Tao Te-King per se ist ein kleines Büchlein, welches 81, zum Teil gereimte Sinnsprüche, beinhaltet. Diese enthalten „teils abstrakte Ausführungen über die Welt und das Dao, teils Anwendungen der Lehre vom Dao auf das Verhalten des Menschen, insbesondere des Herrschers.“⁷⁰ Die Einteilung in diese Kapitel dürfte erst später stattgefunden haben, dabei dürfte auch die Reihenfolge verändert worden sein.⁷¹ Die Anzahl der Abschnitte dürfte nicht zufällig gewählt worden sein, wenn man bedenkt, dass dies in China eine heilige Zahl ist (9x9 bzw. 3⁴)⁷². Behält man im Blick, dass in den in Kuo-tien gefundenen Bambustäfelchen nur 33 der 81 Kapitel des traditionell überlieferten Tao Te-King überliefert wurden, so kann man dies als Indiz dafür sehen, dass die Reihenfolge zu mindestens zu diesem Zeitpunkt noch nicht fixiert war. Folgend ein kleiner Überblick darüber welche Inhalte aus dem Werk Laotse auf den Bambustafeln gefunden wurden, wobei diese, dem allgemeinen Gebrauch folgend, in drei Gruppen geteilt werden:

- „Laozi A“: Diese ist die größte Gruppe. Sie enthält Texte, die Absätze oder kürzere Abschnitte enthalten, die mit folgenden Kapiteln des uns überlieferten Tao Te-King übereinstimmen 2, 5, 9, 15, 16, 19, 25, 30, 32, 37, 40, 44, 46, 55, 56, 57, 63, 64a, 64b und 66.

⁶⁹ Vergleiche Xiaogan (2003) S. 230

⁷⁰ Siehe Schleichert (1980) S. 89

⁷¹ Vergleiche ebd. S. 88

⁷² Vergleiche Guter (2004) S. 67f. folgender Eintrag „**Drei** In der Zahlenmystik spielt die >>Drei<< eine äußerst wichtige Rolle. Die >>Drei<< hat elf Grundbedeutungen und 1915 Zusammensetzungen, denn es ist eine ungerade und damit eine männliche Zahl. Dreimal knieten die Chinesen vor ihrem Kaiser und neunmal (drei mal drei) berührten sie mit der Stirn den Boden. >>Dreifache Fülle<< an Segen wünscht man einem Jubilar. ... >>Die drei Reinen<< nennt man die höchsten Gottheiten des Daoismus Yu Huang, Dao-Jun und Laozi. ...“

- „Laozi B“: Diese Gruppe enthält kürzere Fragmente die mit Kapiteln des traditionellen Textes des Laotse korrespondieren und zwar mit den Nummern 13, 20, 1, 45, 48, 52, 54 und 59.
- „Laozi C“ beinhaltet Abschnitte aus den Kapiteln 17, 18, 31, 35 und 64. Darüber hinaus beinhaltet diese Gruppe einen bisher unbekannten Text, der nach den Anfangsbuchstaben benannt, den Titel „Taiyi sheng shui“, in Englisch „The Ultimate Generating Water“ trägt.⁷³

Viele Kapitel des Tao Te-King weisen eine Zweigliedrigkeit auf, deren erster Teil Sätze über das Tao beinhalten oder allgemeine Aussagen über Prinzipien des Geschehens. Hierbei finden sich häufig bildliche Darstellungen, die nur mit wenigen Worten angedeutet werden. Der zweite Teil wird dann eingeleitet mit den Worten „Deshalb der Heilige Mensch“⁷⁴. Im Anschluss an diese Phrase wird dann beschrieben, wie ein Mensch lebt, der nach den Grundsätzen des ersten Teils beziehungsweise gemäß dem Tao lebt. Hierdurch unterscheidet sich der weise (heilige) Mensch von den gewöhnlichen Leuten.⁷⁵

⁷³ Vergleiche Xiaogan (2003) S. 227f.

⁷⁴ Vergleiche zum Beispiel Laotse/Debon (2003) S. 31, S. 46, S. 51 oder S. 108

⁷⁵ Vergleiche Schleichert (1980) S. 89f.

7 Das Tao im Tao Te-King

Tao ist der zentrale Begriff des Tao Te-King. Er ersetzte den Begriff Himmel des antiken Chinas. Etymologisch bedeutet das Wort Tao so viel wie Weg (wobei zumeist nicht der konkrete Weg gemeint ist, dieser wird normalerweise mit *lu* wiedergegeben, sondern im übertragenen Sinn gebraucht wird⁷⁶). Es wird allerdings auch verwendet für „sagen“, „sprechen“ oder „diskutieren“. In diesen verblichen Bedeutungen hat Laotse die Wörter nicht gebraucht, da diese für ihn negativ besetzt waren im Gegensatz zu seinem Tao⁷⁷. Des Weiteren kann das Wort auch Gesetz beziehungsweise Regel, Lebensanschauung, Weltanschauung, politische Theorie oder Ideologie bedeuten⁷⁸. Bis auf die ersten zwei Bedeutungen lassen sich die eben genannten ebenfalls mit Sicherheit für das Tao Te-King ausschließen.

Da das Zeichen Tao aus dem Radikal mit der Bedeutung gehen und dem Zeichen für Haupt gebildet wird, wird es als ein Weg verstanden, der gehend begangen wird. Dies führte dazu, dass sich in vielen Übersetzungen Wörter wie Weg, Logos, Sinn, Prinzip oder Gott finden.⁷⁹ Da jeder der genannten Begriffe beim Leser Assoziationen weckt, die nicht mit Tao gemeint sind, scheint es mir sinnvoll dieses Wort nicht zu übersetzen, weshalb in der vorliegenden Arbeit der chinesische Terminus verwendet wird

Hierzu möchte ich einige Beispiele geben. Übersetzt man Tao mit Gott so denken die meisten im Westen an einen persönlichen Gott, wie er in den abrahamitischen monotheistischen Religionen üblich ist, obwohl eine solche Vorstellung dem chinesischen Denken fremd ist, oder man denkt an einen philosophischen transzendenten Gott, wie jenem Aristoteles⁸⁰, während Tao sowohl transzendent als auch immanent⁸¹ ist.

⁷⁶ Vergleiche Schleichert (1980) S. 88

⁷⁷ Vergleiche Shen (2003) S. 356

⁷⁸ Vergleiche Geldsetzer/Han- Ding (1986) S. 25

⁷⁹ Vergleiche Schleichert (1980) S. 88f.

⁸⁰ Vergleiche Hirschberger 2000; der über den Gott des Aristoteles folgendes schrieb:
„Kein Zweifel jedoch kann bestehen über die Transzendenz Gottes. Auch er ist wieder jenseits
an Kraft und Würde, wie die platonische Idee des Guten,; denn er ist das Unabhängige
gegenüber dem Abhängigen, das Notwendige gegenüber dem Kontingenten, das
Schöpferische gegenüber dem Geschaffenen.“

⁸¹ Vergleiche Cheng (2003) S. 355

Bei der Übersetzung des Wortes Tao, würde man diesen Terminus damit bereits eine Bedeutung gegeben, es wird implizit interpretiert. Semantisch betrachtet würde man sich dann für eines von zwei Deutungsmustern entscheiden⁸²

- Die Theorie des semantischen Pluralismus (hier wären allgemein die traditionellen chinesischen Kommentatoren zu nennen und unter anderem die Übersetzungen von Roth, Cao, Girardot, Chan und Fung) geht davon aus, dass das Wort Tao im Tao Te King nicht immer die gleiche Bedeutung hat, sondern diese je nach Kontext verschieden ist. Nach Hansen kann von „different daos“ oder „dao types“⁸³ gesprochen werden, also von verschiedenen Taos oder verschiedenen Tao Typen.
- Die Theorie der semantischen Singularität (hier wären unter anderem Ames und Hall, Henricks und Izutsu zu nennen) geht davon aus, dass Tao immer die gleiche Bedeutung hat. Geht man hiervon aus, so lässt sich, vorausgesetzt man findet einen entsprechenden deutschen Begriff, das Wort Tao immer gleich übersetzen.

Dem Terminus Tao kommt nicht nur deswegen besondere Bedeutung zu, weil er ein wichtiger Begriff der chinesischen Philosophie ist, sondern insbesondere deswegen, weil er eine zentrale Bedeutung im Tao Te King hat, weil er der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis dieses Büchleins ist. Henricks bringt dies mit den folgenden Worten auf den Punkt „The starting point for understanding the philosophy of Lao-tzu is understanding what he means by the Tao, or the way“⁸⁴. In die gleiche Richtung weist Ames „At the center of Lao Tzu's vision is the notion of *tao*, and any discussion of the *Tao Te Cing* must begin from an explication of this concept“⁸⁵.

Dass dieser Schlüssel nicht leicht verständlich ist, dies zeigt der Autor des Tao Te-King bereits selbst mit den Worten (auch wenn diese nicht deutlich zeigen worin der Schlüssel zum Verständnis seines Textes liegen):

⁸² Vergleiche Phan (2007) S. 241

⁸³ Vergleiche Hansen (1992) S. 230f.

⁸⁴ Siehe Henricks (1989), S. XVIII

⁸⁵ Siehe Ames (1994) S. 33

„Meine Worte sind ganz leicht zu verstehen und ganz leicht auszuführen,
und doch ist niemand auf Erden im Stand sie zu verstehen und
auszuführen.

Diese Worte haben einen Vater.

Diese Taten haben einen Herrn.

Weil die nicht verstanden werden,
darum werde ich nicht verstanden.

Daß ich von wenigen nur verstanden werde,
ist ein Zeichen meines Wertes.

Also auch der Berufene:

Er trägt sein Juwel in härenem Gewand.“⁸⁶

7.1 Tao im semantischen Pluralismus

Im Folgenden sollen sechs verschiedene Tao-Typologie oder Modelle bei denen entweder die Rede von verschiedenen Taos bzw. Tao-Typen ist oder zumindest davon, dass sich das Tao auf verschiedene Bereiche der Philosophie bezieht, vorgestellt werden. Diese stammen von Ch'en, La Fargue, Feng und Enlish, Ames, Jaspers und Shen.

7.1.1 Taointerpretation nach Ch'en

Ch'en weist in Bezug auf die Verwendung des Terminus Tao auf „the individual and specific meanings of the character in its various contexts“⁸⁷ hin. Hieraus wird deutlich, dass das Wort Tao seine letztendliche Bedeutung erst im Kontext bekommt und nicht losgelöst von ihm einen endgültigen Sinn hat. Der Terminus muss also immer auf seinen Zusammenhang geprüft werden. Wenn man dies macht, dann bemerkt man nach Ch'en, dass

„There are instances in which the Tao refers to a metaphysical reality, there are instances in which the Tao refers to a kind of natural law; and there are instances in which the Tao refers to a kind of principles or pattern for human life.“⁸⁸

Nach der Typologie Ch'ens bezieht sich also der Terminus, je nach Kontext entweder auf eine metaphysische Realität, auf eine Art Naturgesetz oder auf Prinzipien bzw. Muster des menschlichen Lebens.

⁸⁶ Siehe Wilhelm (2004) S. 139

⁸⁷ Siehe Ch'en (1981) S. 2

⁸⁸ Siehe ebd.

7.1.2 Taointerpretation nach LaFargue

LaFargue geht im Vergleich zu Ch'en stärker auf die Kontextbedingtheit des Terminus Tao im Tao Te-King ein. Er betont, dass man „the meaning that the Tao originally had in the Tao Te Ching“⁸⁹ nur dann herausarbeiten kann, wenn man den „textual context, cultural context, and ancient life setting context“⁹⁰ extrahiert.

Das bedeutet, dass bevor man eine Typologie der Verwendung des Wortes Tao erarbeiten kann, man als ersten Schritt herausfinden muss in welchen Textkontexten, kulturellen Zusammenhängen und in welchem Sitz im Leben der Terminus gebraucht wird. Dies ist in dem Kontext noch nicht als Typologie zu verstehen, sondern als Vorbedingung, als Kriterien dafür womit eine Einteilung erstellt werden kann.

Als nächsten Schritt ordnet LaFargue die fünf Hauptbedeutungen des Wortes systematisch. Das bedeutet nicht, dass man mittels dieser Kategorisierung die fünf richtigen Übersetzungen für das Wort erhält, sondern lediglich fünf Bedeutungsgruppen herausgearbeitet sind. Diese fünf Hauptbedeutungen sind nach LaFargue:

- Der richtige Weg: Manche der im Tao Te King gebrauchten Phrasen legen nahe, dass vom richtigen Weg in seiner allgemeinen Bedeutung gesprochen wird. In diesen Zusammenhängen werden die Lehren des Laotse als Aspekte dieses richtigen Weges verstanden. Das heißt, dass nicht seine Lehre an sich der richtige Weg ist, sondern, dass sich seine Lehre damit beschäftigt und Teile dessen abdeckt.
- Der Weg Laotse: Einige Redewendungen legen nahe, dass nicht vom richtigen Weg im Allgemeinen die Rede ist, sondern dass es sich speziell um jenen Weg handelt, den Laotse lehrt, also um seine Lehren. In diesem Kontext spricht LaFargue von der laotistischen Selbstkultivierung im Gegensatz zur konfuzianischen Selbstkultivierung. Hier bekommt das Wort, im Unterschied zur ersten Hauptbedeutung, eine sehr spezielle Bedeutung, die es, vorausgesetzt, dass das Tao Te-King das älteste taoistische Buch ist, in diesem Buch zum ersten Mal bekommt.

⁸⁹ Siehe Ames (1994) S. 551

⁹⁰ Siehe Phan (2007) S. 242

- Der innere Geist: Nach LaFargue ist die dritte Hauptbedeutung für Tao der innere Geist (internal spirit), der sich darin äußert, dass man sich auf dem laotistischen Weg befindet und nach diesem handelt. Hierbei geht es nicht, um das Leben des Einzelnen im Alltag, sondern darum vom Tao unterrichtet (geführt) zu werden bezüglich des Regierens und des Führungsstils. Hierbei handelt es sich also um den politischen Kontext in dem das Wort steht, worin es seine spezielle Bedeutung des politisch führen bekommt.
- Die gegenwärtige Kraft oder flüchtige innere Präsenz: In der vierten Hauptbedeutung wird Tao als gegenwärtige Kraft oder flüchtige innere Präsenz beschrieben, die sich darin äußert, dass sie den Menschen stärkt/erhält und sein Sein zur Perfektion bringt. Es handelt sich hierbei also um etwas, dass sich im Menschen finden lässt und diese zu seiner Vervollkommenung in seinem Menschsein führt.
- Die kosmische Realität: Auch LaFargue entdeckte jene Bedeutungsgruppe für das Wort Tao in der es metaphysische Relevanz hat. Es ist jene kosmische Wirklichkeit, die der Ursprung der Welt ist.⁹¹

7.1.3 Taointerpretation nach Feng und English

Feng und English haben im Gegensatz zu den bereits beschriebenen Tao-Typologien eine Ordnung entwickelt bei der das Ordnungskriterium vom Kontext weniger abhängig ist. Für sie ist es wichtig welche theoretische Beschaffenheit die unterschiedlichen Taos aufweisen. Hieraus ergibt sich für sie folgende Einteilung

„Metaphysically, the term Tao refers to the way things are; psychologically, it refers to the way human nature is constituted, the deep, dynamic structure of our being; ethically, it means the way human beings must conduct themselves with others; spiritually, it refers to the guidance that is offered to us, the methods of searching for the truth that have been handed down by the great sages of the past – the way of inner work.“⁹²

⁹¹ Vergleiche LaFargue (1994) S. 219

⁹² Siehe Lao-tse/Feng/English (1972) S. viii

Dies ergibt die vier folgenden Hauptbeschaffenheiten:

- **Metaphysik:** In dieser Beschaffenheit bezieht sich der Terminus Tao darauf, wie die Dinge sind. In westlicher Terminologie könnte man sagen, dass, wenn vom Tao im metaphysischen Sinn die Rede ist, es um das Sein der Dinge geht.
- **Psychologie:** In diesem Sinn weist das Tao darauf hin, wie die menschliche Natur konstituiert ist. Hier geht es um die Tiefe und die dynamische Struktur des Psychischen. Wichtig ist, dass es hier um die geistige menschliche Beschaffenheit in seiner Veränderlichkeit geht – es geht nicht um unveränderliche Seelenanteile, diese sind dem Tao Te King fremd.
- **Ethik:** In diesem Bereich verweist Tao darauf, wie das zwischenmenschliche Miteinander aussehen soll. Tao kommt hierbei, genauso wie in der vorherigen Kategorie, kein eigenes Sein zu, sondern es dient lediglich als Beschreibungshilfe.
- **Spiritualität:** Im spirituellen Bereich geht es um eine spirituelle Führung, mittels einer speziellen Methodik, die durch die Weisen der Vergangenheit tradiert wurde. Diese kann als Weg der inneren Arbeit beschrieben werden. Hierbei beschreibt Tao diese Methode.

7.1.4 Taointerpretation nach Ames

Ames beschreibt in seinem Werk „The Art of Rulership“⁹³ drei Ebenen des Tao nach Laotse. Diese sind:

- „The constant dao“: Das konstante Tao ist für ihn das metaphysische. Er beschreibt es als „the sum total of reality ... the ultimate metaphysical reality, the absolute, the unconditioned, the undifferentiated and holistic, the uncreated, the pervading, the ineffable“⁹⁴.
- „The natural dao“: Das natürliche Tao wird von ihm als die Ordnung und Regulierung der natürlichen Veränderungen beschrieben. In moderner Ausdrucksweise könnte es als Naturgesetze umschrieben werden, wobei nicht streng naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten gemeint sind.

⁹³ Vergleiche Ames (1994) S. 33ff.

⁹⁴ Siehe ebd. S. 34

- „The dao of the consummate human being“: Das Tao des vollendeten Menschseins beschreibt einen Zustand in dem sich der Mensch in völliger Harmonie mit dem natürlichen Tao befindet. Es handelt also jene Art zu Leben, bei der man im Einklang mit der Natur, ihren Veränderungen und nicht gegen die Gesetze der Natur ankämpfend lebt.

Karl Jaspers weist darauf hin, dass der Inhalt der Philosophie Laotse sei „erstens: was Tao sei; zweitens: wie alles, was ist, aus ihm und zu ihm ist; drittens: wie der Mensch im Tao lebt, und wie er es verlieren und gewinnen kann, und zwar als Einzelner und im Zustand der Staatsregierung.“⁹⁵ Hieraus ergibt sich für ihn, dass sich der Begriff auf vier Disziplinen der Philosophie (nach abendländischer Klassifikation) bezieht, nämlich auf die Metaphysik, die Kosmogonie, die Ethik und die Politik.

7.1.5 Taointerpretation nach Shen

Für Vincent Shen sind vor allem drei Bedeutungen des Tao für die Interpretation des Buches von Laotse von Bedeutung. Diese sind:

- Das Tao als Gesetz von der Ursache des Werdens und als Naturgesetz. Ganz besonders dann wenn der Terminus im Zusammenhang mit Himmel (tian dao) oder Himmel und Erde (tiandi zhi dao) vorkommt.
- Das Tao als Ursprung aller Dinge. In diesem Kontext zitiert er den Anfang des 42. Kapitels des Tao Te-King, der lautet „Der Weg schuf die Einheit. Einheit schuf Zweiheit. Zweiheit schuf Dreiheit. Dreiheit schuf die zehntausend Wesen.“⁹⁶
- Letztendlich sieht er im Tao des Laotse die sich immer selbstmanifestierende ultimative Realität. Das Tao ist die Realität selbst, während alles was darüber gesagt wird nur konstruierte Wirklichkeit ist. Dies sieht er im Anfang des ersten Kapitel des Tao Te-King ausgedrückt, der lautet „Könnten wir weisen den Weg, es wäre kein ewiger Weg.“⁹⁷ Ein Satz, der sich in allen Texten, die man dem Laotse zuschreibt finden

⁹⁵ Siehe Jaspers (1957) S. 900

⁹⁶ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 71

⁹⁷ Ebd. S. 25

lässt, bis auf eine Ausnahme und das sind die bereits genannten Bambustafeln von Kuo-tien.⁹⁸

Schon der Anfang des Tao Te King weist darauf hin, dass das Tao, als letzte Wirklichkeit⁹⁹, nicht beschrieben werden kann, was es mit folgenden Worten ausdrückt

„Könnten wir weisen den *Weg*,
Es wäre kein ewiger *Weg*.
Könnten wir nennen den Namen,
Es wäre kein ewiger Name.

Was ohne Namen,
Ist Anfang von Himmel und Erde;
Was Namen hat,
Ist Mutter den zehntausend Wesen.“¹⁰⁰

In diesem Text wird sichtbar, dass das Tao vor allem war und dass es ohne Tao kein Leben gäbe. Es ist offensichtlich vor allem „endlichen“ oder wie es Shen ausdrückt „... the dao is seen as the undifferentiated whole existing before heaven and earth. It is very much like Heideggerian *Il y a*.“¹⁰¹.

7.1.6 Taointerpretation nach Jaspers

Jaspers betont, dass das Tao im Tao Te King vor allem negativ beschrieben wird. Dies hat für ihn jenen Grund, dass man das Tao, mit einer positiven Darstellung, verendlichen würde. Es gibt allerdings im Tao Te King auch positive Beschreibungen des Tao¹⁰². In den Texten aus Kuo-tien findet sich zum Beispiel folgende Beschreibung „Ich nenne es mühevoll auch Groß.“¹⁰³ Da der Text allerdings mit „Groß heißt, zu entfliehen“¹⁰⁴ weiter geht, stellt sich die

⁹⁸ Vergleiche Shen (2003) S. 356

⁹⁹ Vergleiche ebd. S. 356

¹⁰⁰ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 25

¹⁰¹ Siehe Shen (2003) S. 356

¹⁰² Vergleiche Jaspers (1957) S. 900f.

¹⁰³ Siehe Cai (2008) S. 51

¹⁰⁴ Ebd.

Frage, ob es sich hier wirklich um eine positive Aussage handelt oder um eine positive Aussage, die etwas negatives aussagt. In wie fern das so sein könnte wird mit dem englischen Text noch klarer „If I am forced to name it, the, reluctantly i will call it ‚the great‘. ‚Great‘ means departing from all boundaries ...“¹⁰⁵ Wesentlich ist hier also nicht die positive Aussage, dass das Tao groß ist, sondern dass es „boundless“ also unbegrenzt, grenzenlos ist. Die Aussage ist letztlich, dass selbst wenn man dazu gezwungen wird eine positive Aussage zu fällen, man schließlich nur eine wählen kann, die in Wirklichkeit doch negativ ist oder direkt zu einer negativen führt.

Weitere positive Aussagen über das Wesen des Tao wären, indirekt ausgedrückt „Wird ein Wesen fest, so wird es alt. Dieses nennt man: Nicht dem *Weg* gemäß.“¹⁰⁶, „Das Tao tut ewig nichts“¹⁰⁷, „ Wird ein Wesen fest, so wird es alt. Dieses nennt man: Nicht dem *Weg* gemäß.“¹⁰⁸. Jaspers nennt als weiteres positives Beispiel Kapitel 32 indem über die Einfachheit des Taos die Rede sein soll¹⁰⁹. Dieses besagt, dem Yiben-Seidentext folgend, folgendes „Das Dao ist beständig namenlos. Obwohl das Ursprüngliche klein ist, wagt die Welt doch nicht, es sich untertan zu machen. Wenn die Fürste und Könige es bewahren können, werden die „Zehntausend Dinge“ von alleine zu Gästen.“¹¹⁰. Bedenkt man, dass jener Textabschnitt, im Wang-Bi und He Shanggong jeweils Kapitel 25, der besagt, dass das Tao groß ist, sich in jeder Laotse Textsammlung findet, so kann man daraus schließen, dass es sich auch hier um keine positive Aussage handelt, da beide Aussagen einander ausschließen und offensichtlich geplant war gegenteilige Aussagen zu fällen.

Letztendlich kann man allerdings alle diese positiven Aussagen auch negativ deuten. Denn die Aussage, dass das Tao nicht alt und fest ist, kann auch bedeuten, dass Beschreibungen wie diese dem Tao nicht genügen. Ebenso, dass es ewig nichts tut, denn behält man den Kontext im Auge so ist doch keine klare Aussage über das Wesen des Tao gefällt

¹⁰⁵ Siehe Shen (2003) S. 356

¹⁰⁶ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 54

¹⁰⁷ Siehe Cai (2008) S. 41

¹⁰⁸ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 84

¹⁰⁹ Vergleiche Jaspers (1957) S. 901

¹¹⁰ Siehe Gerstner (2001) S. 182

„Das Tao tut ewig nichts.
Könnten die Fürsten und Könige es wahren,
Würden alle Dinge sich von selbst wandeln.
Wenn sie im Wandel gegen die Natur verstoßen,
Würde man sie durch namenlose Schlichtheit niederhalten.
So würde man auch genügsam sein.
Die Genügsamkeit führt zur Ruhe,
Alle Dinge würden von selbst stabil sein.“¹¹¹

Letztendlich geht es hier um ein Handeln gegen die Natur, wie der Text selbst hinweist, die das Tao selbst hervorgebracht hat. Inwiefern ist dies wirklich eine positive Aussage? Kann man daraus wirklich ableiten, dass das Tao nicht gegen das Handeln verstößt, welches es selbst erzeugt? Bedeutet das nicht letztendlich, dass das Tao handelt so wie es handelt? Es erinnert insofern an den biblischen Gottesnahmen Jahweh, den man bekanntlich auch übersetzen kann mit „ich bin der als der ich mich erweise“¹¹².

Da sich sowohl die negativen als auch die möglicherweise positiven Aussagen (die aber wahrscheinlich als negative Aussagen zu verstehen sind) über das Tao sowohl bei Wang Bi, He Shanggong, den Seidenbüchern aus dem Han Grab in Mawangdui und auf den Bambustäfelchen aus Kuo-tien finden, kann davon ausgegangen werden, dass sie keine Zufügungen aus jüngeren Zeiten sind und daher dem Denken Lao Tses entsprechen. Letztendlich lösen sich die positiven Aussagen alle in negativen Aussagen auf und es bleibt die These, dass das Tao nicht mittels endlicher Ausdrücke beschrieben werden kann. Dies erinnert an die westliche Tradition der negativen Theologie.

Charakteristisch für das Tao ist, dass es nicht nur vor der Welt war, sondern auch vor den Göttern, wie Kapitel 4 des Tao-Te-King deutlich macht.

¹¹¹ Siehe Cai (2008) S. 41

¹¹² Vergleiche Ex 3,14

„Der *Weg* ist raumleer,
Daß im Gebrauch er niemals gefüllt wird.
Abgründig ist er, ach!
Dem Ahnherrn der zehntausend Wesen gleich.

(Er schabt ab seine Schärfen,
löst auf seine Wirren,
Beschwichtigt sein Glänzen,
Vereint seinen Staub.)

Tiefgründig ist er, ach!
Und gleichsam ewig gegenwärtig.
Ich weiß nicht, wessen Sohn er ist –
Ein Bild von dem, das vor den Göttern war.“¹¹³

Das Kapitel 4 zeigt deutlich, dass das Tao nicht nur allem vorangeht, selbst den Göttern, sondern auch der Ursprung von allem ist. Daraus lässt sich schließen, dass das Tao allgegenwärtig sein muss. Karl Jaspers hat im Tao-Te-King fünf Zeichen für die Anwesenheit des Tao in der Welt gefunden¹¹⁴. Dies sind:

- Die Anwesenheit des Tao als das Nichtsein, das durch keines unserer Sinnesorgane erfassbar ist. Erst durch dieses Nichtsein ist das Seiende möglich. Es wird erst durch dieses zum Sein. Die wahrscheinlich bekanntesten Beispiele aus dem Tao Te-King bietet das elfte Kapitel:

„Der Speichen dreimal zehn
Auf einer Nabe stehn.
Eben dort, wo sie nicht sind,
Ist des Wagens Brauchbarkeit.

¹¹³ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 28

¹¹⁴ Vergleiche Jaspers (1957) S. 903f.

Man knetet Ton zurecht

Zum Trinkgerät:

Eben dort, wo keiner ist,

Ist des Gerätes Brauchbarkeit.

Man meißelt Tür und Fenster aus

Zur Wohnung.

Eben dort, wo nichts ist,

Ist der Wohnung Brauchbarkeit.

Wahrlich:

Erkennst du das Da-Sein als einen Gewinn,

Erkenne: das Nicht-Sein macht brauchbar.“¹¹⁵

- Das zweite Anzeichen für die Anwesenheit des Tao ist, dass „es wirkt, als ob es nicht wirke“¹¹⁶ oder mit anderen Worten „Der Weg ist ewig ohne tun; Aber nichts, das ungetan bliebe.“¹¹⁷.

Das Tao wirkt so unmerklich, dass es im Tao Te-King heißt „...die Schwäche ist eine Eigenschaft des Dau.“¹¹⁸. Diese Unbemerkttheit ist offensichtlich nur deswegen möglich, weil es nach dem Grundsatz handelt:

„Erzeugen und besitzen,

wirken und nicht behalten,

mehren und nicht beherrschen“¹¹⁹.

Es ist deutlich erkennbar, dass die Wesen zwar vom Tao hervorgebracht aber nicht von ihm beherrscht werden/wurden. Sie werden sichtlich in die

¹¹⁵ Siehe Laotse/Debon S. 2003

¹¹⁶ Siehe Jaspers (1957) S. 903

¹¹⁷ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 61

¹¹⁸ Siehe Ching-Schun (1955) S. 111

¹¹⁹ Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 119

Freiheit entlassen. In dieser finden die Wesen zum Tao und verehren dieses auf ihre Weise, wie unter anderem das Kapitel 51 zeigt:

„Darum ist unter den zehntausend Wesen keines,

Das nicht den Weg achtet und die Tugend ehrt.

Den Weg zu achten, die Tugend zu ehren,

Wohl! Keiner hat es befohlen;

Ewig geschieht es von selbst.“¹²⁰

- Als drittes Zeichen nennt Jaspers „Das Tao ist in allem Einssein der Ursprung des es Einen“¹²¹. Dass es hier nicht um eine Einheit im Sinne eines Zusammenseins handelt, sondern eine Einheit des Wesens gemeint ist, die erst alles Sein ermöglicht, zeigt das Kapitel 39 am deutlichsten:

„Die im Anfang das Eine erlangten:

Der Himmel erlangte das Eine und ist rein.

Die Erde erlangte das eine und ist fest.

Die Geister erlangten das Eine und sind wirkend.

Die Tiefe erlangte das Eine und erfüllt sich.

(Alle Geschöpfe erlangten das Eine und leben.)

Die Herrscher erlangten das Eine und sind das Richtmaß der Welt.

In diesen allen wirkt das Eine.

Wäre der Himmel nicht rein dadurch, so müsste er bersten.

Wäre die Erde nicht fest dadurch, so müsste sie wanken.

Wären die Geister nicht wirkend dadurch, so müssten sie erstarren

...“¹²²

¹²⁰ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 80

¹²¹ Siehe Jaspers (1957) S. 903

¹²² Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 106

- Als viertes Zeichen nennt Jaspers „Durch das Tao hat alles Dasein sein Sein“¹²³. Im Tao Te-King wird als Quelle allen Seins des Öfteren das Tao genannt, weshalb es auch als „Urvater aller Dinge“¹²⁴, „aller Geschöpfe Ahn“¹²⁵ und als „Mutter der Welt“¹²⁶ beschrieben wird. Es bringt aber die Wesen nicht nur hervor sondern nährt, vermehrt, bildet, vollendet, reift, schützt und vollendet sie¹²⁷.
- Als fünftes und letztes Zeichen nennt Jaspers „Das Tao steht jenseits von Gut und Böse und ist doch unendlich hilfreich“¹²⁸. Daraus ergibt sich, dass alle Wesen, egal ob und wie sie moralisch zu bewerten sind, am Tao teilhaben. Um dies zu zeigen vergleicht das Tao Te-King den Menschen mit Strohunden.¹²⁹ Diese wurden für Opferrituale hergestellt und nachdem sie verwendet wurden weggeworfen¹³⁰.

Richard Wilhelm weist in diesem Kontext darauf hin, dass „das Charakteristische an dem Bild der strohernen Opferhunde ist, dass alle Wesen entsprechend dem Zweck ihrer Gattung aufs Beste ausgestattet sind, während von einem >>Ansehen der Person<< nicht die Rede sein kann“¹³¹.

7.2 Das Tao als kosmischer Prozess

Jaspers zeigt auf¹³², dass Laotse das Tao nicht nur in der Welt, sondern auch als Ursprungsprozess präsentiert, wobei er keine konstruktive Spekulation entwickelt, sondern sich mit Anspielungen begnügt. Interessant für den westlichen Leser dürfte sein, dass der Autor des Tao Te-King nicht danach fragt

„warum die Welt ist. Er fragt auch nicht, wie eine Abweichung geschehen ist. Er scheint keinen zeitlichen Weltprozess mit einer Folge einschneidender, gründender oder katastrophaler Ereignisse zu kennen. Eher würde man aus ihm eine zeitlose ewige Gegenwart als Grundwesen des Seins entnehmen.“¹³³

¹²³ Siehe Jaspers (1957) S. 904

¹²⁴ Siehe Ching-Schun (1955) S. 96

¹²⁵ Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 68

¹²⁶ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 80

¹²⁷ Vergleiche Laotse/Wilhelm (2004) S. 119

¹²⁸ Siehe Jaspers (1957) S. 904

¹²⁹ Vergleiche Laotse/Debon (2003) S. 29

¹³⁰ Vergleiche ebd. S. 115

¹³¹ Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 162

¹³² Vergleiche Jaspers (1957) S. 904

¹³³ Vergleiche ebd. S. 904ff.

Hier wird also sehr vieles im dunklen gelassen, was den Ursprung und den Sinn der Welt betrifft. Interessant ist, aber dass das Tao offensichtlich als ein ewiger Prozess gedacht wird. Hieraus schließt Jaspers¹³⁴, dass das ursprüngliche eine Tao eigentlich zwei sind. Auf der einen Seite das nicht nennbare, also das Nichtsein auf der anderen Seite das Sein. Im Tao Te-King wird dies wie folgt ausgedrückt:

„Was ohne Namen

Ist Anfang von Himmel und Erde;

Was Namen hat,

Ist Mutter den zehntausend Wesen.“¹³⁵

Das bedeutet, dass das Tao erst durch das in der Welt sein nennbar wird. Shen¹³⁶ spricht in diesem Kontext von zwei ontologischen Momenten. Dem des Nichtseins (wu) und dem des Seins (you). Ist das Tao nun im ersteren Moment manifestiert so befindet es sich im Bereich des Möglichen, also in seiner Potentialität¹³⁷. Das ist der Grund warum Shen der Ansicht ist, dass der Bereich des wu reicher ist als jener des you, denn letzterer ist bereits definiert, während ersterer mehrere Möglichkeiten der Manifestation in sich trägt. Der Prozess des Weltwerdens wird im Tao Te-King im 42. Kapitel wie folgt beschrieben:

„Der *Weg* schuf die Einheit.

Einheit schuf Zweiheit.

Zweiheit schuf Dreiheit.

Dreiheit schuf die zehntausend Wesen.

Die zehntausend Wesen

Tragen das dunkle Yin auf dem Rücken,

Das lichte Yang in den Armen.

Der Atem des Leeren macht ihren Einklang.“¹³⁸

¹³⁴ Vergleiche ebd. S. 905

¹³⁵ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 25

¹³⁶ Vergleiche Shen (2003) S. 357

¹³⁷ Jaspers schreibt, dass das hervorbringende Tao, wie er wu nennt „die Grundfaktoren des Weltseins, heiße man sie Formen, Bilder, Stoffe, Kräfte“ in sich trägt. Siehe Jaspers (1957) S. 905

¹³⁸ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 71

Shen¹³⁹ betont, dass man die Einheit nicht vorschnell auf Qi und in Folge die Zweiheit auf Yin und Yang reduzieren soll. Zweiheit dürfte hier allgemeiner als Gegenseitigkeit zu verstehen sein, wobei die Dreiheit dann das dialektische Spiel, die Interaktivität zwischen den Gegensätzen darstellt.

Kurz erwähnt sei hier, dass das Bambustäfelchen U1-4 aus Kuo-tien in eine ähnliche Richtung weist. Es enthält eine ansonsten nicht überlieferte Textfassung in der es eingangs heißt:

„Das Ureins gebar das Wasser,
Das Wasser kehrte um, um dem Ureins zu helfen,
So entstand der Himmel.
Der Himmel kehrte um, um dem Ureins zu helfen,
So entstand die Erde.
Der Himmel und die Erde halfen einander,
So entstanden die Göttlichkeit und die Klarheit.“¹⁴⁰

Hat sich nun das Tao manifestiert so erzeugt es stets auch sein Gegenteil, was unter anderem in Kapitel 2 des Tao Te-King zum Ausdruck kommt:

„Erst seit auf Erden
Ein jeder weiß von der Schönheit des Schönen,
Gibt es die Hässlichkeit;
Erst seit ein jeder weiß von der Güte des Guten,
Gibt es das Ungute.
Wahrlich:
Sein und Nichtsein entspringen einander;
Schwer und Leicht bedingen einander;
Lang und Kurz vermessen einander;
Hoch und Tief erzwingen einander;

¹³⁹ Vergleiche Shen (2003) S. 357

¹⁴⁰ Siehe Cai (2008) S. 117

Die Stimme fügt sich dem Ton im Chor;

Und ein Danach folgt dem Zuvor.“¹⁴¹

Hierbei ist allerdings nicht an ein starres Konzept zu denken, bei dem jedes das bleibt was es ist. Stattdessen liegt dem Tao Te-King ein dynamisches Model zu Grunde bei dem davon ausgegangen wird, dass wenn ein Extrem ausgeschöpft wird, es in sein Gegenteil kippt. Als Beispiele hierfür nennt Shen unter anderem:

„disaster and fortune, correct and deviant, good and evil ...“¹⁴²

Shen¹⁴³ weist darauf hin, dass die Termini Sein und Nichtsein in drei verschiedenen Bedeutungsstufen verwendet werden:

➤ Ontologisch

Hier bedeutet you das verwirklichte Sein und wu das Nichtsein als ein potentielltes Sein.

➤ Spirituell

In diesem Kontext bedeutet you die Erfüllung, den Zwang während wu Freiheit, die Überlegenheit bedeutet.

➤ Ontisch

In seiner ontischen Bedeutung steht you die Anwesenheit, während wu für die Abwesenheit steht.

Letztendlich wirkt sich die Dualität von Sein und Nichtsein nicht nur auf das in die Welt kommen aus, sondern auch auf das aus der Welt kommen oder wie Jaspers sagt

„Die Bewegung aller Wesen in der Ruhelosigkeit des Weltseins scheint einen doppelten Sinn zu haben: den der Nichtigkeit eines Kommens und Gehens aus dem Nichts in das Nichts oder den der Heimkehr der Wesen zu ihrem Ursprung“¹⁴⁴.

¹⁴¹ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 26

¹⁴² Vergleiche Shen (2003) S. 357

¹⁴³ Vergleiche ebd.

¹⁴⁴ Siehe Jaspers (1957) S. 905

7.3 Die ethischen Konsequenzen des Tao

Das Tao ist im Bereich des menschlichen Handelns Vorbild, da das Tao, nicht nur für sich selbst Gesetz ist, sondern auch allem was ihm entspringt. Das Kapitel 25 drückt dies wie folgt aus:

„Der Mensch nimmt zum Gesetz die Erde;

Die Erde zum Gesetz den Himmel;

Der Himmel zum Gesetz den *Weg*;

Der *Weg* nimmt zum Gesetz das eigene Weben.“¹⁴⁵

Diese vier Ebenen werden von Vincent Shen auch als „the great categorie of existence“ ¹⁴⁶bezeichnet. Wie aus dem Text ersichtlich ist, hat der Mensch über den Umweg der Erde und des Himmels das Tao, bzw. in dieser Übersetzung den Weg, als Richtschnur. Hieraus folgt, dass sich die ethischen Richtlinien für den Menschen vom Tao ableiten und dass was für dieses gilt auch für uns Gültigkeit hat. Nach Hubert Schleichert ergeben sich daher für den Taoismus folgende „wichtige Punkte, die für ein richtiges Verhalten in der Gesellschaft zu beachten sind.“¹⁴⁷

➤ „Mindert die Selbstsucht!“¹⁴⁸

„Das Wir große Leiden haben,

Ist, weil Wir einen Leib haben.

Wären Wir ohne Leib,

Was hätten Wir für Leid?“¹⁴⁹

Hieraus geht klar hervor warum man die Selbstsucht vermindern soll. Offensichtlich, weil durch diese Leid entsteht, da man seinem Leib „dienen“ möchte. Verhält man sich so wie das Tao, das ohne Körper ist, dann entgeht man dem Leid. Diese Form der Selbstentäußerung drückte Dschuangdse, der die Gedanken von Laotse weiter lehrte und vertiefte, noch deutlicher aus:

¹⁴⁵ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 49

¹⁴⁶ Vergleiche Shen (2003) S. 356f.

¹⁴⁷ Siehe Schleichert (1980) S. 71ff.

¹⁴⁸ Siehe ebd. S. 71

¹⁴⁹ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 37

„So heißt es: der höchste Mensch ist frei vom Ich; der geistige Mensch ist frei von Werken; der berufene Heilige ist frei vom Namen.“¹⁵⁰

➤ „Verringert die Begierden!“¹⁵¹

Nach Laotse ist

„Kein Frevel größer,
Als seinen Wünschen nachzugeben.
Kein Übel größer,
Als nicht Genügen kennen.
Kein Makel größer,
Als nach Gewinn zu streben.

Wahrlich:

Wer Genügen kennt am Genügenden,
Wird ständig genug haben.“¹⁵²

Dies macht deutlich, dass das Tao Te-King als Ideal einen genügsamen Menschen annimmt. Der letzte Satz zeigt implizit, dass man nur dann genügend haben kann, wenn man bescheiden ist, da man sonst immer mehr möchte und dies unendlich so weiter führt, darum sollen die Menschen sich in Genügsamkeit üben. Wenn ein Volk anspruchslos lebt „So finden keine Räuber sich und Diebe.“¹⁵³ Die Verringerung der Kriminalität ist allerdings wahrscheinlich nicht das Hauptanliegen von Laotse, sondern eher ein willkommenes Nebenprodukt der Bescheidenheit, dass mit Sicherheit deutlich die Richtigkeit dieses Lebensstiles zeigt. Im Kapitel 44 findet sich eine Begründung für Laotse's Propagierung eines anspruchslosen Lebens, die an das biblische „niemand kann zwei Herren dienen“¹⁵⁴ erinnert, nämlich:

¹⁵⁰ Siehe Dschuang Dsi/Wilhelm (2007) S. 43

¹⁵¹ Siehe Schleichert (1980) S. 71

¹⁵² Siehe Laotse/Debon (2003) S. 75

¹⁵³ Siehe ebd. S. 43

¹⁵⁴ Siehe Einheitsübersetzung Mt. 6,24

„Ruhm oder Leib – was steht dir näher?

Leib oder Gut – welches zählt mehr?

Gewinnen oder Verlieren – welches mach Pein?

Darum:

Wer allzu sorgsam spart, wird groß vergeuden;

Wer viel sich häuft, in Fülle büßt er ein.

Wer Genügen kennt, bleibt ohne Schande;

Wer Einhalt kennt, ist ohne Gefahr.

So kann er dauern und bleibt immerdar.“¹⁵⁵

Es zeigt sich deutlich, dass man entweder gemäß dem Gesetz des Tao leben kann, dass dem Leben entspricht, oder im Glanz des Geldes, dass einem Ruhm bringt, aber man dafür das Leben verliert, weil man sich von den Gesetzen des Lebens distanziert, sich zu Tode spart und die Verbindung zum Tao offenbar verliert. Denn nur das Tao ist dauernd, das Geld ist nur vorübergehend. Letztendlich bleibt, dass man nur einem von beiden dienen kann.

➤ „Im Äußeren: Einfachheit, innerlich: Lauterkeit“¹⁵⁶ „und verschmäht die Künstelei und Klugheit“¹⁵⁷

Bei diesem Punkt wird darauf eingegangen wie der Mensch sein soll, wenn er die Begierden reduziert hat. Er lebt dann einfach. Diese Schlichtheit soll mehr sein als nur Sparsamkeit. Sie soll eine Tugend sein, die zur Natürlichkeit führt, daher auch keine Künstelei und Klugheit, worin man einen Angriff auf die Tradition des Konfuzius findet, welcher versuchte „seine Schüler zu der seelischen Haltung zu bringen, die für die Aneignung des Geistes jener Kulturschöpfer Vorbedingung war“¹⁵⁸. Es handelt sich also hier um eine Tugend

¹⁵⁵ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 73

¹⁵⁶ Siehe Schleichert (1980) S. 72

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Siehe Wilhelm (2007) S. 33

der Natürlichkeit, einem dem Tao folgen, anstatt einer Erziehung zu Werten. Kehrt man zu einem einfachen, natürlichen Leben ohne Bildung zurück, dann funktionieren die zwischenmenschlichen Belange von alleine. Sie folgen dem natürlichen Lauf, also dem Gesetz des Tao. Laotse drückt dies im Tao Te-King wie folgt aus:

„Brich ab die Heiligkeit, verwirf die Klugheit!

So wird dem Volke Nutzen hundertfältig.

Brich ab die Menschlichkeit, verwirf die Rechtlichkeit!

So kehrt das Volk zu Kindgehorsam, Elternliebe.

Brich ab die Geschicklichkeit, verwirf den Nutzen!

So finden keine Räuber sich und Diebe.“¹⁵⁹

An dieser Stelle sei darauf aufmerksam gemacht, dass die Menschlichkeit ein zentraler Begriff des Konfuzianismus ist und dass die Kultivierung der eigenen Persönlichkeit in der Lehre des Konfuzius eine zentrale Rolle einnimmt,

„denn nur durch Kultivierung der Persönlichkeit im Denken, Reden und Handeln gewinnt die Persönlichkeit die macht, sich in den ihr gemäßen Lebenssphären von Familie und Staat und Welt durchzusetzen“¹⁶⁰.

Während Laotse die Forderungen noch damit begründet, dass er aufzeigt, dass nur durch das von ihm geforderte Verhalten ein gutes Leben möglich ist, dass nur so sich eine natürliche Ordnung einspielt, was bereits auf die Ordnung des Tao schließen lässt und damit darauf, dass diese Verhaltensnormen sich vom Tao ableiten, sagt Dschuangse dies direkt mit den Worten:

„Aber ohne starre Grundsätze erhaben sein, ohne die Betonung von Liebe und Pflicht Moral haben, ohne Werke und Ruhm Ordnung schaffen, ohne in die Einsamkeit zu gehen Muße finden, ohne Atemübungen hohes Alter erreichen, alles vergessen und alles besitzen in unendlicher Gelassenheit und dabei doch alles Schöne im Gefolge haben: das ist der SINN von Himmel und Erde, das LEBEN des berufenen Heiligen.“¹⁶¹

¹⁵⁹ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 43

¹⁶⁰ Siehe Wilhelm (2007) S. 36

¹⁶¹ Siehe Dschuang Dsi/Wilhelm (2007) S. 180

- „Man ,soll auf seine Zeit warten und der Erfüllung harren [...], und dann jedes Leiden und Unglück selbst den Tod mit Fassung tragen.“¹⁶²

Auch wenn Shaoping Gan für diesen Punkt nur Stellen bei Dschuangdse als Beispiele nimmt, kann man die Gültigkeit auch für das Tao Te-King beanspruchen. Wie bereits oben erwähnt soll der Mensch nach dem Gesetz des Tao leben, ebenso wie es der Himmel und in weiterer Folge die Erde machen. Dass dieser Punkt auch nach Laotse gilt lässt sich unter anderem aus dem Kapitel sieben ableiten, in dem es heißt:

„Der Himmel währt ewig, und die Erde dauert.

Was aber macht, dass Himmel und Erde vermögen

Zu währen, zu dauern?

Weil sie nicht sich selber leben.

Darum vermögen sie, ewig zu leben.“¹⁶³

Der Text, der damit weitergeht, dass der Heilige Mensch sein Selbst zurücksetzen soll, zeigt, dass man seine Rolle einnehmen soll, gemäß dem Lauf der Dinge leben, anstatt selbst zu versuchen das Ruder in die Hand zu nehmen, also sich selber zu leben. Daraus lässt sich auch schließen, dass man die Dinge so annehmen soll wie sie auf einen zukommen ohne dagegen anzukämpfen. Laotse spricht in diesem Kontext häufig vom Nicht-Handeln (Wú-Wéi), womit

„nicht Muße, sondern vielmehr Tat, Handlung; genau ausgedrückt: <<Untätigkeit der irreführten, unnatürlichen Leidenschaften und Begierden>>, dafür aber <<Tätigkeit im Sinne der natürlichen Bewegung, die von Dao ausgeht“¹⁶⁴

gemeint ist. Lebt man nach dem Gesetz des Tao, dann wird das Leben auch nach diesem verlaufen. Da Ereignisse wie der Tod zu diesem dazu gehören, bedeutet das in weiterer Folge, dass man auch diese natürlich hinnehmen soll. Des Weiteren, wenn man keine Begierden hat, dann ergibt sich daraus logisch,

¹⁶² Siehe Schleichert (1980) S. 73

¹⁶³ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 31

¹⁶⁴ Siehe Borel (2007) S. 75f.

dass alles was man im Leben erlebt seine Zeit hat und zu dieser kommt und nicht auf Grund persönlicher Leidenschaften verschoben werden sollte.

Dschuangdse drückte dies wie folgt aus, als er über den Tod seiner Frau schrieb:

„Als sie eben gestorben war, (denkst du), daß mich da der Schmerz nicht auch übermannt habe? Aber als ich mich darüber besann, von wannen sie gekommen war, da erkannte ich, daß ihr Ursprung jenseits der Geburt liegt; ja nicht nur jenseits der Geburt, sondern jenseits der Leiblichkeit; ja nicht nur jenseits der Leiblichkeit, sondern jenseits der Wirkungskraft. Da entstand eine Mischung im Unfaßbaren und Unsichtbaren, und es wandelte sich und hatte Wirkungskraft; die Wirkungskraft verwandelte sich und hatte Leiblichkeit; die Leiblichkeit verwandelte sich und kam zur Geburt. Nun trat abermals eine Verwandlung ein, und es kam zum Tod. Diese Vorgänge folgen einander wie Frühling, Sommer, Herbst und Winter, als der Kreislauf der vier Jahreszeiten. Und nun sie da liegt und schlummert in der großen Kammer, wie sollte ich da mit Seufzen und Klagen sie beweinen? Das hieße das Schicksal nicht verstehen. Darum lasse ich ab davon.“¹⁶⁵

Hier wird deutlich, dass der Tod zum Gesetz des Tao gehört und diesem folgt. Daher muss der Mensch auch Schicksalsschläge mit Fassung tragen. Er muss den Tod als einen dazugehörigen Teil begreifen. Das Gleichnis von den Jahreszeiten weist auf die Natürlichkeit im Gesetzmäßigen Sinne hin.

➤ „Nicht-Eingreifen!“¹⁶⁶

Auf diesen Punkt wurde bereits beim vorherigen eingegangen. Es handelt sich hierbei um das Nicht-Handeln oder Wú-Wéi. Da alles, wenn nicht eingegriffen wird, gemäß dem Tao verläuft, führt ein Eingreifen dazu, dass man Unordnung stiftet. Die Dinge verlaufen dann anders als erwartet. Laotse sagt deswegen

„Wer etwas tut, zerstört es;

Wer etwas festhält, verliert es.“¹⁶⁷

¹⁶⁵ Siehe Dschuang Dsi (2007) S. 204f.

¹⁶⁶ Siehe Schleichert (1980) S. 74f.

Gemeint ist hier also nicht Handeln und Halten an sich, sondern das erzwingen wollen (auf Grund von Begierden) und dass an etwas festhalten wollen, etwas nicht gehen lassen wollen. Durch diese Form des Handelns erzeugt man das Gegenteil von dem was man erreichen möchte. Daher rät Laotse „Tun, was ohne Tun. Schaffen, was ohne Geschäft.“¹⁶⁸ Auf diese Weise handelt auch der Heilige Mensch „Bis ans Ende tut er nichts Großes. Darum kann er vollenden seine Größe.“¹⁶⁹ Denn auf diese Art lebt er gemäß seiner Natur, nach den Gesetzen des Tao. Er vollbringt nicht das was er sich in den Kopf setzt, sondern jenes wofür er bestimmt ist, was seinem Wesen entspricht.

- „Reguliert die Wirkungskraft und erreicht die Milde! [...] So kann man ganz unbefangen sein und „Einfalt des Kindes gelangen““¹⁷⁰

Dieser Grundsatz lässt sich auf das Charakteristikum des Tao zurückführen „Der Weg ist ewig ohne Tun; Aber nichts, das ungetan bliebe.“¹⁷¹.

Dieser Punkt erinnert sehr an den vorherigen, unterscheidet sich allerdings an einer wichtigen Stelle. Shaoping Gan bezieht diesen Punkt offensichtlich auf Machthaber, da alle von ihm dazu genannten Zitate mit der Form der Regierung und ihre Auswirkungen zu tun haben. Laotse sagt zum Beispiel, über den Heiligen Menschen:

„Ich bin ohne Tun,

Und das Volk wird von selbst sich entfalten.

Ich liebe die Stille,

Und das Volk kommt von selber zur Ordnung.

Ich bin ohne Geschäftigkeit,

Und das Volk wird von selber reich.

Ich bin ohne Begehren,

Und das Volk wird von selber schlicht.“¹⁷²

¹⁶⁷ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 93

¹⁶⁸ Siehe ebd. S. 92

¹⁶⁹ Siehe ebd.

¹⁷⁰ Siehe Schleichert (1980) S. 75

¹⁷¹ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 61

¹⁷² Siehe Laotse/Debon (2003) S. 87

Hier zeigt sich deutlich, dass die mit der letzten Verhaltensregel, die an den Herrscher gerichtet ist, bewirkt werden soll, dass die Menschen von alleine, ohne selbstständiger Beschäftigung nach den Gesetzen des Tao leben können. Wenn der Herrscher sich nicht unnötig in das Leben des Volkes einmischt, dann lebt es gemäß des Tao und das führt dazu, dass das Reich von alleine gedeiht, dass die Menschen ein gutes Leben führen, ohne Kriminalität (die Begierden führen ja zu Raub und Diebstahl). Unter diesen Umständen kommt das Reich von alleine zur Blüte, da es nach dem Tao aufgebaut und gelenkt wird und das Volk daher ebenfalls nach diesem handelt beziehungsweise nicht gegen dieses handelt.

Für Schleichert¹⁷³ lässt sich aus den beschriebenen Leitgedanken eine Grundregel des Taoismus extrahieren. Diese ist Wú-Wéi, das Nicht-Ringen. Das mit diesem Ausdruck nicht lediglich ein „nichts-machen“ gemeint ist lässt sich mit folgendem Zitat, in der Übersetzung von Debon, gut zeigen:

„Des Himmels Weg:

Er nützt, ohne zu schaden.

Des Heiligen Menschen Weg:

Er tut, ohne zu streiten.“¹⁷⁴

Die letzte Zeile zeigt eindeutig, dass es hier nicht um ein inaktives Dasein geht, sondern um ein aktives machen in Harmonie. Da diese Stelle direkt im Kontext mit dem Tao des Himmels genannt wird, kann davon ausgegangen werden, dass es sich um ein Handeln im Gleichgewicht mit den Gesetzen der Natur handelt. Man könnte von einem natürlichen Handeln im Gegensatz zu einem künstlichen (durch Kultur und Erziehung geprägten Tun) sprechen. Auch die Übersetzung dieser Zeilen von Wilhelm können in diese Richtung gedeutet werden:

„Des Himmels *Sinn* ist segnen ohne zu schaden.

Des Berufenen *Sinn* ist wirken ohne zu streiten.“¹⁷⁵

¹⁷³ Dies und folgendes vergleiche Schleichert (1980) S. 76ff.

¹⁷⁴ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 110

¹⁷⁵ Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 150

Allerdings ist seine Übersetzung mittels des Terminus „wirken“ keine die eindeutig von einem aktiven Handeln spricht, da auch inaktives wirken kann. Wilhelm selbst kommentiert das Kapitel 81 in seiner Übersetzung nicht, wodurch Raum zu Spekulationen geboten wird.

Wesentlich für das Prinzip des Wú-Wéi dürfte offensichtlich das „nicht streiten“ sein, welches von beiden genannten Übersetzern gleich formuliert wurde. Dieses nicht streiten hat, wie schon gezeigt zum einen die Bedeutung, des sich dem Tao nicht widersetzen, zum anderen aber auch jene, nicht mit den Menschen zu rivalisieren. Dies zeigt sich in Kapitel 22 des Tao Te-King besonders deutlich, wenn es heißt:

„Denn wer nicht streitet, mit dem kann niemand auf der Welt streiten.“¹⁷⁶

Da es offensichtlich nicht reicht selbst keinen Streit anzufangen muss man um im Sinne des Wú-Wéi zu Handeln sich so verhalten, dass man andere nicht zu Streiten provoziert. Es geht also auch um ein Tun, das dem Nächsten erst gar nicht die Möglichkeit gibt zu streiten. Um dies zu erreichen ist es offensichtlich wichtig, sich selbst nicht wichtig zu nehmen und daher nicht nach Ruhm und Ehre zu streben. Dies bedeutet allerdings nicht, dass man sich selbst verleugnen soll, im Gegenteil, um so zu handeln muss man sich seiner selbst bewusst sein. Dies wird in Kapitel 72 des Tao Te-King mit folgenden Worten zum Ausdruck gebracht:

„Er erkennt sich selbst, aber er will nicht scheinen.

Er liebt sich selbst, aber er sucht nicht Ehre für sich.

Darum tut er ab das ferne du hält sich ans Nahe.“¹⁷⁷

Die letzte Zeile kann dahingehend gelesen werden, dass es nicht darum geht nach Karriere zu streben, wodurch man von alleine in Rivalität zu anderen gerät, sondern in jenem Bereich, in dem man sich befindet bestmöglich zu wirken. Das Kapitel 24, dass sich unter anderem ebenfalls auf das Thema des Selbstbegrenzens bezieht, zeigt, dass es dabei nicht nur darum geht nicht in Streit zu geraten, sondern auch darum sich selbst richtig einzuschätzen,

¹⁷⁶ Siehe ebd. S. 87

¹⁷⁷ Siehe ebd. S. 141

Hochmut zu vermeiden, bevor er einem schadet (zum Beispiel in dem man nicht erhoben, oder moderner ausgedrückt, befördert wird).

„Wer sich selber sieht, ist nicht erleuchtet;

Wer sich selber recht gibt, ist nicht anerkannt¹⁷⁸;

Wer sich selber aufspielt, hat kein Verdienst;

Wer sich selber rühmt, wird nicht erhöht.“¹⁷⁹

Lebt der Mensch nun gemäß dem Tao nach dem Prinzip des Wú-wéi, so strebt er offensichtlich nicht mehr die gleichen Ziele an, wie jemand der nach Karriere strebt und daher in bestimmten Situationen gezielt die Konfrontation sucht. Dies führt dazu, dass

„Das höchste Gute¹⁸⁰ gleicht dem Wasser.

Des Wassers Gutsein: Es nützt den zehntausend Wesen¹⁸¹,

Aber macht ihnen nichts streitig;

Es weilt an Orten,

die die Menge der Menschen verabscheut.

Darum ist es nahe dem Weg.“¹⁸².

Der Mensch, der nach den Idealen des Tao und daher auch nach dem Wú-Wéi lebt, führt also ein Leben, das den meisten Menschen widerstreben würde, aber gerade dadurch nützt er ihnen am meisten und steht nicht in Konkurrenz zu ihnen. Gan spricht davon, dass dies dazu führt, dass im Taoismus davon ausgegangen wird, „dass nur der Hochmütige mit Schande beladen sein kann, während der Bescheidene es vermag, sich Respekt zu verschaffen“¹⁸³.

Liezi zeigt dies beeindruckend in einer kurzen Geschichte über Yang Dschu¹⁸⁴, der eines Tages in eine Herberge kam, deren Wirt zwei Frauen hatte, eine

¹⁷⁸ Auch aus dieser Zeile lässt sich ein Schaden für einen selbst auf Grund von Hochmut ableiten.

¹⁷⁹ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 48

¹⁸⁰ Eine Qualität die einem nach dem Tao lebenden Menschen, der nicht hochmütig ist, zukommt.

¹⁸¹ Die symbolische Zahl zehntausend steht in der chinesischen Kultur für die Fülle und langes Leben – vergleiche Guter (2004) S. 374 – und wird in diesem Kontext für die Gesamtheit der Wesen verwendet.

¹⁸² Siehe Laotse/Debon (2003) S. 32

¹⁸³ Siehe Gan (1997) S. 77f.

¹⁸⁴ Vergleiche Liä Dsie/Wilhelm (1980) S. 65

hässliche und eine schöne. Die erste wurde geehrt, die letztere verachtet. Yang Dschu fragte nach dem Grund und bekam folgende Antwort:

„Die Schöne hält sich selber für schön, darum weiß ich von ihrer Schönheit nichts. Die Hässliche hält sich selber für hässlich, darum weiß ich von ihrer Hässlichkeit nichts.“¹⁸⁵

Darauf sagte, der Geschichte folgend, Yang Dschu:

„Meine Jünger, merkt es euch! Wandelt recht, aber meidet selbstgerechten Wandel; dann mögt ihr kommen, wohin ihr wollt, und man wird euch lieben.“¹⁸⁶

Mit diesem Hintergrund¹⁸⁷ lässt sich jene Stelle im Kapitel 40 des Tao Te-King

„Schwachheit ist die Äußerungsart des *Sinns*.“¹⁸⁸

dahingehend verstehen, dass mit Schwachheit ein Mangel an Selbstgerechtigkeit gemeint ist, da man, wenn man nicht seine Vorteile nach außen trägt, sondern bescheiden lebt, am ersten Blick schwach wirken kann, wodurch man dann dort hinkommt, wo man hin möchte und man von allen geliebt wird. Deswegen liegt in der Schwäche die Brauchbarkeit des Taos¹⁸⁹.

Zusammenfassend könnte man mit den Worten Schleichts sagen

„Schwach zu sein und sich zurückzuziehen ist nach dem Taoismus selbst nicht der Zweck sondern der Weg, einen Sieg zu erringen“¹⁹⁰.

Es geht also nicht um eine Schwäche, die Selbstzweck ist, sondern um eine Zielgerichtete. Worin liegt der Sinn sich schwach zu zeigen? Sich zurückzuziehen um zu gewinnen? Laotse beantwortet diese Fragen unter anderem mit folgendem Satz:

„Mutig sein beim Wagen bedeutet Tod;

Mutig sein beim Nicht-Wagen bedeutet Leben.“¹⁹¹

Allerdings dürfte nicht immer, wenn vom schwach und weich sein, im Tao Te-King, die Rede ist, strategisch vorgehen gemeint sein. Manche Stellen legen

¹⁸⁵ Siehe ebd.

¹⁸⁶ Siehe ebd.

¹⁸⁷ Beide Texte entstanden in einer gemeinsamen Tradition.

¹⁸⁸ Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 108

¹⁸⁹ Debon übersetzt den gleichen Satz in Kapitel 40 nämlich mit den Worten „In seiner Schwäche liegt des Weges Brauchbarkeit.“. Siehe Laotse/Debon (2003) S. 69

¹⁹⁰ Siehe Schleichert (1980) S. 79

¹⁹¹ Siehe Laotse/Debon (2003) S. 102

nahe, dass es auch um eine Form des Lebens geht. Im Kapitel 76 heißt es zum Beispiel:

„Wenn der Mensch geboren wird,

ist er weich und schwach;

Wenn er stirbt,

Ist er fest und stark.

Wie die zehntausend Wesen,

Wenn Gräser und Bäume wachsen,

Dann sind sie weich und saftig;

Doch wenn sie absterben,

Dann sind sie dürr und trocken.

Wahrlich:

Das Feste, Starke ist des Todes Begleiter;

Das Weiche, Schwache des Lebens Begleiter.

Deshalb:

Sind die Waffen stark, dann siegen sie nicht.

Sind die Bäume stark dann werden sie gefällt.

Das Starke Große liegt danieder;

Das Weiche, Schwache ist hochgestellt.“¹⁹²

Auch wenn in diesem Text deutlich gezeigt wird, warum man die Strategie des Schwachseins wählen soll und die Passage über Waffen als ein deutliches Anzeichen dafür gewertet werden kann, dass man seine Siege nur ohne Waffen (sinnvoll) erringen kann, so zeichnet die Einleitung, als Beweis für die Aussage des Kapitels, eine Skizzen wie Menschen, Tiere und Pflanzen leben, wenn sie jung und gesund sind und welche Anzeichen sie zeigen bevor beziehungsweise während sie sterben. Ist ein Lebewesen jung, so ist es weich und schwach, bedeutet auch, dass es lebendig und anpassungsfähig ist, während wenn sie

¹⁹² Siehe ebd. S. 76

stark und fest sind, sind sie unbeweglich und finden in der Welt keinen Platz mehr. Hier kann dann auch abgeleitet werden, dass der Mensch, nicht nur eine pazifistische Form des Lebens wählen soll, bei der er wenn er ein Ziel erreichen möchte als erstes Prinzip schauen soll, dass er unbeschadet bleibt, sondern auch, dass er beweglich und anpassungsfähig bleibt. Man kann davon ausgehen, dass Letzteres nicht nur im Sinne von einer geistigen Rege und der Fähigkeit sich neuen Situationen anzupassen gemeint ist, sondern auch in jenem, dass man seinen Körper beweglich halten soll, denn ein steifer, fester Körper, ist ein toter Körper.

Laotse meint zu diesem Thema auch

„Wer seinen Mut zeigt in Waghalsigkeiten, der kommt um.

Wer Mut zeigt, ohne waghalsig zu sein, der bleibt am Leben.

Von diesen beiden hat die eine Art Gewinn die andre Art Schaden.“

Hier wird deutlich ein Prinzip aufgezeigt, dass in den asiatischen Kampfkünsten¹⁹³ noch heute praktiziert wird, denn dort kann der erste Treffer das Ende eines Kampfes sein. Der Text zeigt eindeutig, dass es bei dem Zurückhalten der Aktion nicht um eine Passivität oder Feigheit geht, sondern darum ein höheres Ziel, als eine Einzelaktion, zu erreichen. Dies ist nur dann möglich, wenn man nicht alles auf eine Karte setzt, wenn man sich nicht sicher ist, dass man sein Telos dadurch auch erreicht. Hält man sich nicht an dieses Prinzip erfährt man statt dem Erreichen seines Zieles lediglich einen Schaden, der einem im schlimmsten Fall das Erlangen des Erhofften verwehrt, im besten nur verzögert, beziehungsweise zu Schaden/Verlusten, für einen selbst oder andere führt.¹⁹⁴ Dies sollte einem mit Sicherheit auch beim Lesen folgender Stelle aus dem Tao Te-King bewusst sein

¹⁹³ Diese werden in Japan als Budo bezeichnet. Also als den Weg der Kampfkünste, wobei sich das japanische Zeichen von Do vom chinesischen Tao ableitet. Vergleiche Ueshiba (1993) S. 140 und Kobilza (1999)

¹⁹⁴ Dieses Prinzip könnte Laotse entweder selbst im Rahmen einer Kampfausbildung oder eines Krieges entwickelt haben, oder von Menschen mit Kriegs-/Kampferfahrungen übernommen haben. Dafür spricht neben der Tatsache, dass er dieses Prinzip im Kontext mit Waffengebrauch nennt, das Factum, dass er nach der chinesischen Tradition zur Zeit der streitenden Reiche gelebt haben soll.

„Deshalb der Heilige Mensch:

Bis ans Ende tut er nichts Großes.

Darum kann er vollenden seine Größe.“¹⁹⁵

In Bezug auf die Behandlung anderer Menschen kann man im Tao Te-King unter anderem lesen

„Je mehr er für andere tut,

desto mehr besitzt er.

Je mehr er anderen gibt,

desto mehr hat er.“¹⁹⁶

Hier wird der Mensch deutlich dazu angeleitet, nicht in erster Linie im eigenen Interesse zu handeln, sondern an andere zu denken, für sie zu Handeln. Der Leseart, dass man im Endeffekt nicht altruistisch handelt, sondern lediglich das Beste für sich rausholen möchte, indem man etwas für die anderen macht und dann mehr bekommt, entgegnet Laotse:

„Weil er nichts Eigenes will,

darum wird sein Eigenes vollendet?“¹⁹⁷

Es geht also nicht nur um ein sich zurücknehmen, damit man profitiert. Dies wäre offensichtlich die falsche innere Einstellung, zumindest legt das Wort „will“ dies nahe, das Erhalten ist anscheinend nur ein positiver Nebeneffekt. Es stellt sich nach den genannten Zitaten die Frage, ob auch der Rückschluss erlaubt ist, dass wer viel erreicht dem Tao gemäßer lebt, als jemand der weniger erreicht hat. Ich persönlich halte diesen Rückschluss für unzulässig, denn es ist schwer zu beurteilen wer viel und wer wenig erreicht hat. Hat ein Eremit der in einer einfachen Hütte lebt viel oder wenig erreicht? Er wird zwar nicht reich sein, aber dafür ein autarkes, friedliches Leben führen. Aus diesem Grund sollte man bezüglich dieses Rückschlusses vorsichtig sein. Allerdings kann davon ausgegangen werden, dass Laotse der Ansicht war, dass Menschen die in ihrem Leben viel erreicht haben gemäß des Taos gelebt haben. Ein König, der

¹⁹⁵ Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 108

¹⁹⁶ Siehe ebd. S. 150

¹⁹⁷ Siehe ebd. S. 71

gut regiert ist ein Garant für ein blühendes Reich, daher ist der Rückschluss in dieser Situation sehr wohl möglich.

Die bereits aufgezeigten Prinzipien des Wú-Wéi und des Vordringen-durch-Zurückziehen sind nach Ansicht Schleicherts in zwei Bedeutungen zu unterteilen:¹⁹⁸

➤ „Erstens: Mit der Gegenpartei anknüpfen!“¹⁹⁹

Hier geht es für ihn darum die Gegenpartei zu verstehen und sie respektvoll zu behandeln. Im Tao Te-King findet sich hierzu

„Zu den Guten bin ich gut,
und zu den Nichtguten bin ich auch gut;
denn das *Leben* ist die Güte.
Zu den Treuen bin ich treu;
und zu den Nichttreuen bin ich auch treu;
...
Der Berufene lebt in der Welt ganz still,
aber er macht sein Herz weit für die Welt.“²⁰⁰

Es sollen also alle Menschen gut behandelt werden, egal wie sie zu einem stehen. Schleichert geht davon aus, dass Laotse erwartet, dass diese Haltung auf Resonanz stößt, wodurch im Konfliktfall eine wichtige Grundbedingung für den Frieden erzeugt wird. Also auch wenn es scheinbar ein demütiger, weicher Schritt zurück ist, so ist er in Wirklichkeit ein wertvoller nach vorne, der einen, ein wichtiges Stück in Richtung des angestrebten Zieles bringt, anstatt den Weg zur Versöhnung mit Härte und Respektlosigkeit zu verschütten.

➤ „Zweitens: Zugeständnisse-Machen!“²⁰¹

Durch das Zurückziehen und den respektvollen Umgang, hat man sich genügend Spielraum geschaffen um nun in einem weiteren Schritt mittels

¹⁹⁸ Vergleiche Schleichert, 1980; S. 82

¹⁹⁹ Siehe ebd. S. 82

²⁰⁰ Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 117

²⁰¹ Vergleiche Schleichert (1980) S. 83

Zugeständnissen sein Ziel zu erreichen. Dies ist die Grundlage auf der Laotse meint:

„Denn das Feste und Starke gehört dem Tode,
das Weiche und Schwache gehört dem Leben.“²⁰²

7.4 Die politischen Konsequenzen des Tao

Im Tao Te-King finden sich mehrfach Aussagen, die sich auf die ideale Regierung beziehen. Dies verwundert insofern nicht, als das Laotse der Tradition nach Hofarchivar gewesen und den Herrscher beraten haben soll²⁰³.

Laotses politische Vorstellungen basieren auf seiner Idee des Tao. Aus diesem Grund ist eine ideale Regierung dadurch gekennzeichnet, dass sie gemäß des Taos ist und dadurch den Einwohnern die bestmöglichen Bedingungen für ihre Entfaltung, entsprechend dem Tao, bietet²⁰⁴. Dies kann nur dann gewährt werden, wenn sich der Staat so wenig wie möglich in das Leben der Menschen einmischt und jedem/jeder die Möglichkeit gibt sich so frei wie möglich zu entfalten. Hierbei folgt die Staatsführung eines bereits weiter oben beschriebenen Prinzips, nämlich dem Wú-Wéi. Wie auch im Bereich der Ethik geht es auch in der Politik nicht darum nichts zu machen, sondern darum keine unnötigen Interventionen zu setzen²⁰⁵.

Dies wird unter anderem im Kapitel 17 deutlich:

„Herrscht ein ganz Großer, so weiß das Volk nur eben, dass er da ist.

Mindere werden geliebt und gelobt,

noch Mindere werden Missachtet.“²⁰⁶

Der Text zeigt deutlich, dass der ideale Herrscher wie das Tao ist, man weiß nur, dass er da ist, aber man bemerkt ihn nicht. Er wirkt ohne tätig zu sein, er ist unscheinbar und doch bewirkt er großes. In einer späteren Zeile desselben

²⁰² Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 145

²⁰³ Vergleiche das Kapitel, der vorliegenden Arbeit, zur Person Laotse

²⁰⁴ Vergleiche Shen (2003) S. 359f.

²⁰⁵ Jaspers erwähnt in Zusammenhang mit dem Prinzip wu-wei, dass „In der universalistischen Weltanschauung der Chinesen ist diese Wirkung eine magische: Einstimmung des Herrschers mit dem Tao lenkt den Gang nicht nur des Reiches, sondern auch der Natur und aller Dinge auf die Rechte Bahn. Das Tao-gemäße Verhalten des Herrschers ist Ursprung guter Ernten und verhindert Überschwemmungen, Dürre, Seuchen und Kriege.“ Siehe Jaspers (1957) S. 917

²⁰⁶ Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 81

Kapitels wird dies bekräftigt indem beziehend auf den idealen Regenten ausgesagt wird.

„Die Werke wurden vollbracht, die Arbeit wurde getan,

und die Leute im Volk dachten alle:

„Wir sind selbständig.“²⁰⁷

Im selben Kapitel wird ausgesagt, dass ein Herrscher der geliebt bzw. gelobt wird schlechter ist. Dies kann darauf zurückgeführt werden, dass man ihm nur emotional verbunden sein und rühmen kann, wenn man bemerkt was er macht, was voraussetzt, dass er aktiv ist und nicht gedeihen lässt im Sinne eines Wú-Wéi. Möglicherweise ist er sogar nur deswegen so aktiv, weil er geliebt werden möchte, was dem Tao vollends widersprechen würde. Am schlimmsten schätzt Laotse einen Herrscher ein, der missachtet wird. Dies liegt wahrscheinlich daran, dass aus seiner Sicht nur ein Regent verachtet wird, wenn er aktiv ist – man darf nicht nur wissen, dass es ihn gibt, sondern er muss in Erscheinung getreten sein. Auf Grund dessen, dass er es dabei nicht schafft (oder es erst gar nicht möchte) das Beste für das Volk herauszuholen, also das Land nicht floriert, weil sich die Menschen entfalten können, deswegen verachten sie ihn. Man könnte diese Textstelle nach Jasper als „Stufenfolge im Wert der Staatslenker“²⁰⁸ bezeichnen.

In diesem Kontext des Prinzips Wú-Wéi kann man auch seine Kritik an zu hohen Steuern sehen.

„Wenn das Volk hungert, so darum,

Weil der Steuern, die seine Oberen verzehren,

Zu viel sind. Nur darum hungert es.

Wenn das Volk schwer zu regieren ist, so darum,

Weil seine Oberen tätig sind.“²⁰⁹

In diesem Text ist nicht davon die Rede, dass keine Steuern eingehoben werden sollen, die für eine Staatsführung gebraucht werden, sondern dass nicht

²⁰⁷ Siehe ebd.

²⁰⁸ Siehe Jaspers (1957) S. 916

²⁰⁹ Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 104

darüber hinaus Geld für die Herrscher eingenommen werden sollen. Dieses Steuergeld wäre dann nicht notwendig, sondern lediglich für die Herrschaftsschicht, die mit dem Prinzip des Wú-Wéi brechen würde, wenn sie solche hohen Steuern veranlassen würden, da sie dann handeln, über die Notwendigkeit hinaus intervenieren, würden. Dies würde dazu führen, dass sich das Volk nicht frei entwickeln könnte und dadurch schwer zu regieren wäre. Man kann den Text natürlich auch in erster Linie im Kontext einer „ätzenden Kritik an der Verschwendungssucht der führenden Schichten“²¹⁰ sehen, was meines Erachtens eine verkürzte Sichtweise ist, denn auch wenn dies natürlich kritisiert wird, ist dieser Kommentar im Gesamtkontext des Tao Te-King zu lesen, was nahe legt, dass es in erster Linie um eine Verletzung des Prinzips Wú-Wéi geht und erst in zweiter Linie um Gier oder Verschwendungssucht.

Dem Kapitel 80 des Tao Te-King folgend²¹¹, gehen viele Interpreten des Buches davon aus, dass der ideale Staat, aus der Sicht des Autors, nur in kleinen Ländern, mit geringer Bevölkerungsdichte verwirklicht werden kann. Dem gegenüber ist Shen²¹² der Ansicht, dass diese Deutung nur dann möglich ist, wenn man das Kapitel getrennt vom restlichen Buch liest, denn dort finden sich an anderen Stellen Bemerkungen über die Staatsführung von großen Staaten, die einer nicht kontextuellen Leseart, die ein Zurück zum Stammesleben nahe legt, ausschließt.

Als Beispiele für Stellen, die belegen, dass Laotse nicht davon ausging, dass der ideale Staat nicht in einem großen Land verwirklichtbar wäre sollen folgende Textstellen dienen:

„Ein großes Reich muss man leiten

sachte, wie man kleine Fischlein brät.

Wenn man über dem Erdkreis waltet entsprechend dem Sinn,

so gehen die Abgeschiedenen nicht als Geister um.

Nicht, dass die Abgeschiedenen keine Geisterkräfte hätten,

aber ihre geistigen Kräfte schaden den Menschen nicht.

²¹⁰ Siehe Bock (2003) S. 168

²¹¹ Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 149 „Mag das Land klein sein und wenig Leute haben.“

²¹² Vergleiche Shen (2003) S. 360

Nicht nur dass ihre geistigen Kräfte den Menschen nicht schaden:

Auch der Berufene schadet ihnen nicht.

Wenn diese beiden nun sich nicht bekämpfen,

so vereinigen sich ihre Lebenskräfte in ihrer Wirkung.“²¹³

Es wird eindeutig gezeigt, dass Laotse keinen grundsätzlichen Einwand gegen große Länder hat. Er mahnt nur dazu sie vorsichtig zu leiten. Es ist davon auszugehen, dass er auch kleinen Reichen den gleichen Ratschlag gäbe. Im Verlauf des Kapitels zeigt er sogar deutlich, dass in einem großen Staat die geistigen Kräfte der Menschen nicht nur nicht schaden müssen, sondern dass diese sich sogar vereinigen können. Dies legt die Annahme nahe, dass eine größere Anzahl an Menschen mehr erreichen kann als eine kleine, da sie größere Lebenskräfte entwickelt.

Im darauffolgenden Kapitel, das die Nummer 61 trägt, zeigt Laotse wie ein Reich zum Vereinigungspunkt der Welt werden kann. Hier ist nicht nur nicht die Rede davon, dass Länder klein bleiben sollten, sondern es ist von der Vereinigung der Welt die Rede.

„Ein großes Reich muss sich unten halten,

so wird es der Vereinigungspunkt der Welt.“²¹⁴

Des Weiteren zeigt der Fortgang des Kapitels wie eine Vereinigung der Reiche funktionieren kann.

„ein großes Reich wird dadurch, dass es sich unten hält, die kleine Reiche gewinnen.

Ein kleines Reich wird dadurch, dass es sich unten hält, das große Reich gewinnen.

Das eine hält sich unten und gewinnt die Menschen,

das andere hält sich unten und gewinnt dadurch die Menschen.

Wenn das große Reich nichts wünscht als die Menschen zu einigen und zu nähren,

²¹³ Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 128

²¹⁴ Siehe ebd. S. 129

wenn das kleine Reich nichts wünscht als sich anzuschließen und zu dienen:

so erhalten beiden den Platz, den sie wünschen,

aber das große muss sich unten halten.“²¹⁵

Hier wird nicht nur deutlich gezeigt, wie ein Reich das andere dazu bewegen kann sich anzuschließen, egal ob es das größere oder das kleinere ist, sondern es wird auch nahegelegt, dass es wünschenswert ist, dass sich die Länder vereinigen, denn dabei erhalten beide Reiche den Platz den sie sich wünschen. Wichtig dabei ist zu beachten, dass es sich offensichtlich nicht um die Aneignung eines Landes durch das andere handelt, sondern um einen freiwilligen Zusammenschluss, dessen endgültiges Aussehen nicht ausformuliert ist. Möglicherweise ist bei dieser Vereinigung nämlich nicht an eine Zentralregierung für die beiden Reiche zu denken, sondern an einen Staatenzusammenschluss im Sinne eines den Ländern übergeordneten Bündnisses.

Wichtig in diesem Kapitel erscheint, neben der Tatsache, dass es zeigt, dass auch große Reiche, ideale Staaten sein können, dass gezeigt wird, dass das nur gehen kann, wenn die Menschen geeinigt werden. Es geht hier also nicht darum, dass die einen über die anderen herrschen, oder beide bloß nebeneinander leben. Bedenkt man, dass Laotse sich des Öfteren deutlich gegen Kriege ausspricht, so kann ein möglicher Grund für seine Favorisierung von großen Reichen, oder überhaupt eines einzigen großen vereinigten Landes, wie die Einleitung des Kapitels 61 nahelegt, darin liegen, dass hierdurch Kriege vermieden werden könnten, denn wenn alle Menschen vereinigt sind, gibt es niemanden den man bekämpfen könnte.

Als Beispiel für seine Prinzipiell Kriege ablehnende Haltung kann das Kapitel 30 des Tao Te-King genannt werden, das besagt:

„Wer nach dem *Sinn* dem Menschenherrscher hilft,

zwingt nicht mit Waffen die Welt.

Seine Art ist es, den Rückzug zu lieben.

²¹⁵

Siehe ebd.

Wo Kämpfer geweilt, wachsen Disteln und Dornen.

Hinter den großen Heeren her kommt sicher böse Zeit.

Der Tüchtige will Entscheidung und nichts mehr.“²¹⁶

Hier wird deutlich gezeigt, dass der Krieg als Mittel Ziele zu erreichen abzulehnen ist. Als Begründung wird nicht nur das Leben nach dem Tao genannt, sondern betont, dass dort wo Schlachten stattgefunden haben „Distel und Dornen“ wachsen, also die Felder und Wohngebiete vernichtet sind und verwildern, bevor sie mühevoll, man könnte sagen in „böser Zeit“ wiederaufgebaut werden müssen. Deswegen wird dazu geraten Entscheidungen ohne Krieg zu erwirken.

In eine ähnliche Richtung weist auch das folgende Kapitel in dem nicht nur betont wird, dass Waffen „Unheil bringende Geräte“²¹⁷ sind sondern auch, dass ein gewonnener Sieg ein Grund für eine Trauerfeier ist, denn wer sich über ein Kriegsergebnis freuen würde, „würde sich ja des Menschenmordes freuen“²¹⁸. Auch wenn nach Laotse „Ruhe und Frieden“ das Höchste sind²¹⁹, bedeutet das nicht, dass er Pazifist war. Er schreibt in diesem Kapitel über den Gebrauch von Waffen:

„Nur wenn er nicht anders kann, gebraucht er sie“²²⁰.

Dies zeigt deutlich, dass er Fälle kennt in denen es legitim ist Kriege zu führen. Bedenkt man, dass für ihn das Erlangen von Zielen kein Grund ist eine Schlacht zu begründen, so kann man davon ausgehen, dass bei dieser Zeile an Verteidigungskriege zu denken ist.

Ein weiteres Kapitel das zeigt warum Laotse Kriege für kontraproduktiv erachtet, ist das Kapitel 46 in dem er folgende Begründungen liefert:

„Wenn der *Sinn* herrscht auf Erden,

so tut man die Rennpferde ab zum Dungführen.

²¹⁶ Siehe ebd. S. 95

²¹⁷ Siehe ebd. S. 96

²¹⁸ Siehe ebd.

²¹⁹ Siehe ebd.

²²⁰ Siehe ebd.

Wenn der *Sinn* abhanden ist auf Erden,
so werden Kriegsrösse gezüchtet auf dem Anger.“²²¹

Es wird deutlich gezeigt, dass jene Produktionsmittel, die zur Befriedigung wichtiger menschlicher Bedürfnisse verwendet werden können, in diesem Fall Pferde und Felder, im Kriegsfall verschwendet werden und ihren sinnvollen Sinn nicht mehr erfüllen. Im weiteren Fortgang des Kapitels wird gezeigt worin die Wurzel für Kriege liegen²²²:

„Keine größere Schuld gibt es
Als Billigung der Begierden.“²²³

Der Grund warum gerade dieses Übel das schlimmste sein soll, ist weil es einen weg von einem natürlichen Leben, weg vom Tao führt, wodurch Menschen dann schlecht handeln, einander in ihrer Entwicklung blockieren und letztendlich nach ihren Leben trachten um ihr Ziel zu erreichen.

Laotse scheint von Mord auch dann nichts zu halten, wenn es sich dabei um eine Todesstrafe handelt. Dies legt das Kapitel 74 des Tao Te-King nahe:

„Wenn die Leute den Tod nicht fürchten,
wie will man sie da mit dem Tode schrecken?
Die Leute aber in beständiger Furcht vor dem Tode halten,
und wenn einer Wunderliches tut,
den sollte ich dann ergreifen und töten?
Wer getraut sich das?
Es gibt aber einen der das Töten überwacht und tötet.
Wer nun statt dieses Einen der das Töten überwacht tötet,
der gleicht dem Mann, der statt des Zimmermanns die Axt führt.
Wer statt des Zimmermanns die Axt führt,
der wird selten davon kommen,

²²¹ Siehe ebd. S. 114

²²² Abgesehen vom bereits mehrfachen erwähnten Abkommen vom Tao.

²²³ Siehe ebd.

ohne sich die Hand zu verletzen.“²²⁴

Interessant ist, dass Laotse offensichtlich davon ausgeht, dass es kein Recht des Menschen ist über Leben und Tod eines anderen seiner Spezies zu bestimmen. Dies obliegt nur dem Einen. Wer dies ist wird nicht genauer ausgeführt, offensichtlich handelt es sich dabei nicht um eine Person, sondern um etwas Immaterielles, welches alleine über den Zeitpunkt des Todes bestimmt.

Eingeleitet wird das Kapitel mit der Frage, worin der Sinn besteht jemanden mit dem Tod zu drohen, wenn dieser ihn nicht fürchtet. Laotse empfindet es offensichtlich nicht als erstrebenswert, die Menschen in der Angst vor dem Tod leben zu lassen. Im Einklang mit dem Tao zu leben, heißt offensichtlich diese Angst überwunden zu haben. Geht man davon aus, so wie es Laotse evidenter Weise getan hat, dass alles aus dem Tao entsteht und zu diesem zurückkehrt, so gibt es keinen Grund sich vor dem Tod zu fürchten, denn dann ist er nur ein Übergang.

Der darauffolgende Fragenkomplex behandelt die Frage, ob es einem Menschen zusteht einen anderen zu töten. Wie bereits ausgeführt, liegt es nicht in der Verantwortung des Menschen über Leben oder Tod zu entscheiden. Es wäre eine Form des Machtmissbrauches so zu handeln, welche negative Folgen nach sich ziehen würde. Interessanterweise ist in diesem Kontext nicht von einer Bestrafung die Rede. Laotse beschreibt in einem Vergleich stattdessen, dass man sich dabei selbst verletzen würde. Offensichtlich führt ein Handeln gegen das Tao nicht dazu, dass man bestraft wird, sondern die eigenen Handlungen ziehen negative Folgen für einen selbst nach sich.

Aus dieser Sichtweise bekommt der Satzsatz des Kapitels 73 eine andere Bedeutung, als jene, dass Verbrecher auch dann ihrer Strafe nicht entgehen könne, wenn Richter zu mild richten (weshalb sie eher dazu als zu übertriebener Härte neigen sollen)²²⁵, da, wie es in dem genannten Satz heißt:

„Des Himmels Netz ist groß und weitmaschig,

²²⁴ Siehe ebd. S. 143

²²⁵ Vergleiche Jaspers (1957) S. 920

aber es entgeht ihm nichts.“²²⁶

Liest man das Kapitel isoliert, so kann man leicht zu dem eben genannten Schluss kommen, dass es sich hierbei um die Bestrafung, durch den Einen, der über Leben und Tod entscheidet, handelt. Im Gesamtkontext des Tao Te-King ist die Auslegung, dass es sich hierbei um eine Beschreibung des Weltgefüges, dass durch das Tao zusammengehalten wird, wesentlich wahrscheinlicher. Es wird hierbei nicht beschrieben, dass man auf Grund des Himmels Netz bestraft wird, sondern, dass die Gesamtheit so eng miteinander verbunden ist, dass wenn man gegen das Tao handelt selbst die Konsequenzen hervorruft, die einem schaden, man sich quasi selbst verletzt.

Neben den bereits genannten Textstellen finden sich im Tao Te-King Ratschläge für die ideale Staatsführung, die häufig zu Kritik geführt hat²²⁷. Zu diesen gehört unter anderem Kapitel 65, das folgenden Wortlaut hat:

„Die vor alters tüchtig waren in Ausübung des *Sinnes*,

sahen nicht auf des Volkes Aufklärung,

sondern hielten es in der Einfalt.

Dass die Leute schwer zu leiten sind,

kommt von ihrer vielen Erkenntnis.

Darum, wer durch Erkenntnis ein Reich leitet,

ist des Reiches Räuber.

Wer nicht durch Erkenntnis ein Reich leitet,

ist des Reiches Segen.

Wer diese beiden Dinge weiß,

der hat ein Ideal.

Immer dies Ideal zu kennen, ist verborgenes *Leben*.

Verborgenes Leben ist tief, weit reichend, anders als alle Dinge,

aber zuletzt bewirkt es das große Gelingen.“²²⁸

²²⁶ Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 142

²²⁷ Vergleiche Bock (2003) S. 162ff.

Bock sieht hierin einen Herrscher, mit „macchiavellisch anmutender Herrschsucht, der durch Volksverdummung an der Macht bleibt“²²⁹. Die Frage, die sich stellt ist, geht es in diesem Text darum wie man ein Volk so leitet, dass man an der Macht bleibt, oder wie man es regiert um es zu einer Blütezeit zu bringen. Die Aussage, dass man Menschen nicht aufklären soll, weil sie dann schwer zu leiten sind, deutet am ersten Blick in die Richtung, in die sie Bock versteht, liest man den Text allerdings weiter so ist davon die Rede, dass wenn man das Reich durch Erkenntnis leitet, man zu seinem Räuber wird, während man, wenn man es ohne dieser leitet, zu seinem Segen wird. Laotse möchte, wie aus diesem Teil des Textes hervorgeht, nicht nur, dass das Volk nicht gebildet ist, sondern auch der Herrscher nicht. Er behauptet, dass durch einen Herrscher, der ohne Erkenntnis herrscht, das Reich Segen erfährt. Auf Grund dieser Argumentation ist es wesentlich wahrscheinlicher, dass Laotse der Ansicht war, dass Menschen, die nicht mittels Wissen an eine Sache herangehen sondern mittels Intuition, geleitet vom Tao, erfolgreicher sind. Sie handeln dann nicht so, dass sie einen Nutzen für sich auf Kosten der anderen erzeugen, so wie es ein Räuber macht, der um die Kunst der Räuberei Bescheid weiß, sondern so, dass sie für die anderen die bestmöglichen Lebensbedingungen herstellen. Laotse selbst schließt den Gedankengang ab, indem er darauf hinweist, dass dadurch erst verborgenes *Leben* möglich wird, welches wiederum zum großen Gelingen führt. Weil davor nicht vom Segen für einen selbst, sondern für das Reich die Rede war kann man davon ausgehen, dass sich auch das große Gelingen nicht auf einen Profit für einen selbst bezieht, sondern auf die Verwirklichung der idealen Gesellschaft.

Ein weiteres Kapitel des Tao Te-King, welches sich mit der Staatsführung beschäftigt, dass Anlass für Kritik gegeben hat²³⁰ ist das Kapitel 3 in dem es heißt:

„Die Bedeutenden nicht bevorzugen:

so verhütet man, dass die Leute streiten.

Schwer zu erlangende Güter nicht wert halten:

²²⁸ Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 134

²²⁹ Siehe Bock (2003) S. 162

²³⁰ Vergleiche ebd. S. 164f.

so verhütet man, dass die Leute zu Dieben werden.

Auf nichts Begehrtes sehen:

so verhütet man, dass das Herz sich verwirrt.

Also auch ist das die Ordnung des Berufenen:

Er macht ihr Herz leer und ihren Leib tüchtig.

Er macht ihr Begehren schwach und ihre Knochen stark.

Er besorgt stets, dass die Leute ohne Erkennen und ohne Begehren sind,

und dass jene „Erkennenden“ nicht zu handeln wagen.

Das Nicht-Handeln üben:

so kommt alles in Ordnung.“²³¹

Konkret kritisiert Bock²³², dass man die Zeilen 7-14 entweder legalistisch²³³ deuten muss, oder

„Bei wohlwollender Beurteilung könnte man sagen, dass der Herrscher zunächst für die materiellen Bedürfnisse seiner Untertanen sorgen soll. Wissen und Intelligenz sind weniger erwünscht, da sie erfahrungsgemäß zu Kritik, Obstruktion und im schlimmsten Fall zu Aufständen führen“²³⁴.

Erstere Möglichkeit sieht er durch das Kapitel 65 gestärkt, bei dem oben bereits nachgewiesen wurde, dass seine Deutung dieses Kapitels, eher unwahrscheinlich ist, da sie, wie er selbst in Bezug auf das Kapitel 3 anmerkt nicht zu den sonstigen Tendenzen des Buches passt und wie gezeigt wurde nicht der einzige Weg ist den Text zu deuten. Was seine „wohlwollende Beurteilung“ betrifft, so ist dieser zu entgegnen, dass jene Argumente warum der Herrscher so Handeln sollte nicht aus dem Tao Te-King stammen, sondern

²³¹ Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 67

²³² Vergleiche Bock (2003) S. 165

²³³ Anm. Unter Legalismus versteht man in der chinesischen Philosophie eine philosophische Richtung aus der Zeit der Streitenden Reiche. Als ihr Hauptvertreter gilt Han Fei. Typisch für diese Schule ist, dass sich der Herrscher nicht mit der Tugend beschäftigen soll, sondern mit dem Recht. Damit die Menschen dem Regenten vertrauen und sich richtig verhalten, müssen sie für richtiges Handeln belohnt werden. Verhalten sie sich ungewünscht, das heißt wider das Gesetz, so müssen sie bestraft werden. Strafen werden ausnahmslos erteilt. Der Legalismus neigt zu rigorosen Bestrafungen. Vergleiche Gan (1997); S. 18

²³⁴ Siehe ebd.

die Argumentation Bocks sind. Der Text selbst argumentiert damit, dass durch Einhaltung dieser Ordnung²³⁵ alles in Gleichmaß kommt. Es geht also um eine Bekämpfung der Unordnung. Dies bedeutet ein Abkommen von einem taogemäßigem Leben, welches sich eben unter anderem durch ein nicht Begehren und nicht Handeln auszeichnet. Folgt man dieser Art zu Leben so entsteht von alleine eine geordnete Gesellschaft, ohne dass man Handeln müsste. Hier zeigt sich deutlich das für das Tao Te-king typische Prinzip des Wú-Wéi, dass einem taogemäßigen Leben entspricht. Lebt man dies, so kommt es nicht zur Unordnung, die sich unter anderem in Kriminalität, im Text werden Diebstahl und Streit unter den Leuten genannt, äußert. Letzteres ist an sich keine Form von Verbrechen, allerdings ist sie eine der Wurzeln für ein solches Verhalten. Auch bei dieser Kritik zeigt sich deutlich, dass sie nur dann möglich ist, wenn man einzelne Kapitel isoliert liest und nicht in ihrem Gesamtkontext des Tao Te-King.

Letztlich stellt sich die Frage, wie man Textstellen erkennen kann, die sich mit der idealen Staatsführung befassen. Gan²³⁶, zum Beispiel, geht davon aus, dass immer dann wenn vom weisen Menschen²³⁷, auf Chinesisch sheng ren, die Rede ist, in erster Linie der Herrscher gemeint ist und wie dieser regieren soll. Im vorherigen Kapitel habe ich Beispiele dafür wie der Mensch ethisch richtig handeln soll verwendet in denen vom weisen Menschen die Rede ist. Dies ist auf zweierlei Arten begründbar. Zum einen ist darauf hinzuweisen, dass auch bei Gan ausdrücklich davon die Rede ist, dass man sich unter dem weisen Menschen „in erster Linie einen idealen Herrscher“²³⁸ vorzustellen hat. Dies bedeutet, dass diese Aussagen nicht exklusiv für den Regenten gelten, sondern für jeden Weisen. Es ist voraussetzbar, dass sheng ren ein Menschentyp ist, der im Tao Te-King als erstrebenswert gilt, daher von jedem angestrebt werden sollte, woraus sich ergibt, dass nicht nur der Herrscher nach den Prinzipien für den weisen Menschen handeln soll, sondern jeder Mensch.

²³⁵ Das Bedeutet, dass man die Bedeutenden nicht bevorzugt und möglichst nicht begehrt, wodurch die Menschen ohne Erkennen und Begehren sind.

²³⁶ Vergleiche Gan (1997) S. 90ff.

²³⁷ Ebd. erklärt Gan, dass er „Übersetzungen wie „der Heilige“ oder „der Berufene““ missverständlich findet. Dies begründet er wie folgt „Der weise Mensch ist weder fromm – Lao Zi kennt ja keine Götter – noch vom Himmel zu irgendetwas berufen worden; er ist aus eigener Kraft und Fähigkeit weise.“

²³⁸ Ebd.

Der Regent soll jedoch besonders bemüht sein danach zu handeln, weil er eine größere Verantwortung trägt.

Zum anderen lässt sich argumentieren, dass sowohl die ethischen Prinzipien als auch die Herrschaftsprinzipien sich aus dem Tao ableiten. Das ergibt, dass sowohl in ethischen Fragen, als auch in politischen Fragen nach den gleichen Grundsätzen gehandelt werden soll, also was für den Herrscher in Bezug auf die Herrschaft gilt, gilt auch für den Einzelnen in seinem täglichen Leben.

8 Über die antike europäische Philosophie

Wenn man von der antiken (europäischen) Philosophie spricht, so denkt man an den Zeitraum zwischen dem 6. Jahrhundert v. Chr. und dem 6. Jahrhundert nach Chr., das heißt von einem Zeitraum von ca. 1.000 Jahren²³⁹.

Das altgriechische Wort Philosophie bedeutet „Freund von Wissen und Weisheit“²⁴⁰. Es wurde der Überlieferung nach zum ersten Mal von Pythagoras im Sinne von Wissenschaft verwendet²⁴¹. In der Bedeutung des „Weisheitsliebenden“ wurde der Begriff von Heraklit eingeführt²⁴². Platon nahm eine weitere Ausdifferenzierung vor und schrieb „Ihn einen Weisen zu nennen, Phaidros, scheint wenigstens mir etwas zu Großes zu sein und Gott allein zuzukommen; die Bezeichnung „Freund der Weisheit“ oder etwas Derartiges paßt wohl für ihn besser und ist im Ton angemessener.“²⁴³ Philosophie wurde erst durch Aristoteles zu einem Fachterminus, der jene Wissenschaft bezeichnet, die den anderen Wissenschaften übergeordnet ist und nach den letzten Prinzipien sucht. Ziel ist ein Erkenntnisgewinn ohne Nutzen²⁴⁴. Aristoteles schrieb „das oberste dem Menschen erreichbare Gut stellt sich dar als ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit“²⁴⁵, die für Aristoteles das Philosophieren ist, da es dem Wesen des Menschen entspricht. Am Anfang dieser Tätigkeit steht das Erstaunen. Platon schrieb, dass es „keinen anderen Anfang der Philosophie“ gäbe, worin ihm Aristoteles vollends zustimmte²⁴⁶.

Ihren Ausgangspunkt hat die Philosophie im griechischen Mythos. Dieser versuchte den Menschen Orientierung zu geben, indem die großen Fragen bezüglich der Welt (sowohl der Entstehung als auch dem Fortbestand dieser), des Lebens, des Menschen und der Götter, dichterisch beantwortete. Wesentlich hierbei ist, dass es sich um eine Überlieferung eines Volkes handelt, die unreflektiert weitergegeben und geglaubt wird. Mythologie war fast immer

²³⁹ Die zeitliche Abgrenzung der Epoche der Antike folgt jener von Hirschberger (2000)

²⁴⁰ Siehe Kranz (2006); S. 1

²⁴¹ Vergleiche ebd.

²⁴² Vergleiche Mansfeld (2005) S. 249

²⁴³ Siehe Platon/Buchwald (1964) S. 151

²⁴⁴ Vergleiche Aristoteles/Seidl (1982) S. 3

²⁴⁵ Siehe Aristoteles/Dirlmeier (2001) S. 17

²⁴⁶ Siehe Platon/Loewenthal (2004) S. 582 und Aristoteles/Seidl (1982) S. 13

an die Religion gebunden, daher wurden die Fragen auch immer mittels Göttern beantwortet. Auf die Frage nach dem Schicksal der Menschen taucht zum Beispiel Moira auf, die jedem das seine zuteilt²⁴⁷.

Auch wenn für Aristoteles Homer der erste Philosoph gewesen ist, er zitiert ihn gleichwertig neben Denkern wie Parmenides oder Anaxagoras²⁴⁸, so sieht die moderne Philosophiegeschichte den Vorsokratiker Thales von Milet²⁴⁹ als den ersten Philosophen. Was unterscheidet ihn nun von mythologischen Dichtern? Für Walther Kranz ist auch die altgriechische Philosophie „Streben nach Gotteserkenntnis“²⁵⁰, das Neue hierbei ist das Argumentieren, dies bedeutet man erklärt wie man zu seinen Ansichten gelangt ist. Wesentlich dabei ist, dass die Gründe nicht in außerweltlichen Mächten liegen, sondern in der Sache selbst. Im Gegensatz hierzu wurden im Mythos, wie bereits erwähnt, traditionelle Inhalte unreflektiert weitergegeben. Ein Unterschied auf den bereits Aristoteles hinwies²⁵¹.

Des Weiteren waren frühere Denker in erster Linie am Werden der Welt interessiert, während Philosophen am Unveränderlichen, über das Wesen der Welt nachdachten. Die Ersten die dies machten waren die so genannten Naturphilosophen, die nach der Arché²⁵² der Welt fragten.

Welche Voraussetzungen haben nun zur Herausbildung der Philosophie geführt und haben diese zwingend zu dieser Entwicklung bewirkt?²⁵³ Als eine erste Vorbedingung können Dichtung und Mythos genannt werden, da sie sich zum Teil bereits mit den gleichen Fragen beschäftigen, wenn auch wie bereits erwähnt in unreflektierter Weise. Auch wenn diese unentbehrlich waren für die philosophische Haltung, so muss darauf hingewiesen werden, dass sie nicht zwingend zu ihr geführt haben. Jaap Mansfeld weist darauf hin, dass es auch im Nahen Osten „eine hoch entwickelte mythologische Kosmogonie“²⁵⁴ gab, aber trotzdem keine autonome Philosophie.

²⁴⁷ Vergleiche Kranz (2006) S. 7

²⁴⁸ Vergleiche Aristoteles/Seidl (1982) S. 155ff.

²⁴⁹ Den Aristoteles als ersten Philosophen im engeren Sinn verstand, als Urvater der Philosophie; vergleiche Aristoteles/Seidl (1982) S. 19

²⁵⁰ Vergleiche Kranz (2006) S. 25

²⁵¹ Vergleiche Aristoteles/Seidl 1982 S. 107

²⁵² Das Wort Arché bedeutet Prinzip, Anfang und Ursprung.

²⁵³ Bei der Beantwortung der Frage wird Mansfeld (2005) S. 11ff. gefolgt.

²⁵⁴ Vergleiche Mansfeld (2005) S. 11

Eine weitere wesentliche Vorbedingung war, dass zur Zeit der Entstehung der Philosophie große sozio-politische und technologische Entwicklungen stattfanden. Zu dieser Zeit kam es zu intensiven Berührungen mit anderen Kulturen. Dies hatte selbstverständlich das Potential zum Erstaunen, zum Zerrütten von Selbstverständlichkeiten zu führen, dem bereits genannten Anfang jedes Philosophierens. Eine wichtige soziologische Voraussetzung war mit Sicherheit der komplizierte organisatorische Aufbau der griechischen Stadtstaaten. Dieser förderte auf Grund seiner Strukturen mit Sicherheit ein stärkeres autonomes Denken. Dies gilt nicht nur für die individuelle, sondern auch für die allgemeine Ausrichtung der Denkweise. Doch auch für diese Entwicklungen gilt, dass sie zwar notwendige Voraussetzungen für die Möglichkeit der Herausbildung einer Philosophie sind, aber nicht zwingend dazu führen, wie sich unter anderem daraus zeigt, dass es auch in Etrurien Stadtstaaten gab, aber eben nicht, die eben genannte Wissenschaft. Jaap Mansfeld nennt als weiteres Beispiel²⁵⁵ eines Volkes mit ähnlichen Voraussetzungen aber entgegengesetzter Entwicklung Israel. Dort hat sich statt einer Philosophie die jüdische Prophetie entwickelt. Als Unterschied zwischen den beiden Phänomenen nennt er, dass die Propheten des Alten Testaments nicht den Rahmen ihrer Religion sprengten.

Bei diesem Exempel ist meines Erachtens Vorsicht geboten, da es zweifelhaft ist, ob die sozio-politischen Konstellationen wirklich vergleichbar sind. Betrachtet man die Bücher der Prophetie des Alten Testaments²⁵⁶ so fällt auf, dass die literarischen Propheten auf die beiden großen Existenzkrisen Israels begrenzt sind, nämlich die 2. Hälfte des 8. Jh. (zu dieser Zeit wurde das Nordreich von den Assyryern erobert und das Südreich von den gleichen bedroht) und dem 6. Jh. (in dem das Südreich von den Babyloniern erobert wurde und es zum Exil der jüdischen Oberschicht gekommen sein soll)²⁵⁷. Das bedeutet, dass die Propheten, des jüdischen Schrifttums immer dann auftraten, wenn Israel kurz davor stand erobert zu werden, also sich nicht mehr selbstständig verwalten zu können, bzw. dann, wenn sie bereits nicht mehr autonom waren, sondern unter einer Fremdherrschaft standen, wobei sie auch

²⁵⁵ Vergleiche Mansfeld (2005) S. 14

²⁵⁶ Diese enthalten nur eine kleine Auswahl der damaligen Propheten.

²⁵⁷ Vergleiche Zenger (1998) S. 371ff.

in der Zeit der Autonomie keine Stadtstaaten hatten, sondern zwei nicht demokratisch geführte Königreiche. Hier stellt sich die Frage wodurch ihre ähnliche sozio-politische Konstellation gekennzeichnet sein soll.

Nach dem bisher geschriebenen könnte der Eindruck entstehen, dass sich die griechische Philosophie ausschließlich mit der Frage nach den Göttern und der Frage nach dem Sein beschäftigt hätte. Jaap Mansfeld ist der Ansicht, dass „Aus der Welt Anaximanders sind aber nicht nur die Götter des Mythos verschwunden, sondern auch die Menschen.“²⁵⁸ Eine Verengung die diese damals als Defizit erlebten. Sowohl Platon²⁵⁹ als auch Hippolyt²⁶⁰ erzählen hierzu folgende Geschichte: Als Thales während er seine astronomischen Beobachtungen machte in einen Brunnen fiel, soll ihn eine thrakische Magd verspottet haben, dass er sich zwar bemühe die Dinge im Himmel zu erkennen, doch dass er nicht sehe, was vor seinen Augen und Füßen wäre.

Diesen Makel versuchten unter anderem die Pythagoreer und Heraklit zu beseitigen. Des letzteren Zeitgenosse Parmenides hinterließ ein Werk ohne Spur von Ethik²⁶¹. Dies gilt auch für jene Philosophen, die sich ihm anschlossen. Bemerkenswerterweise schrieb der Vorsokratiker Empedokles zwei voneinander komplett unabhängige Lehrgedichte von denen das erstere die Metaphysik behandelte und das letztere die Ethik. Beide Werke sind miteinander allerdings nicht vereinbar.

Es lässt sich zusammenfassend sagen, dass im Mittelpunkt der griechischen Philosophie die Frage nach der Arché stand und die Ethik eine untergeordnete Rolle hatte (bei vielen Philosophen offensichtlich gar nicht behandelt wurde).

²⁵⁸ Siehe Mansfeld (2005) S. 22

²⁵⁹ Vergleiche Platon/Loewenthal (2004) S. 608

²⁶⁰ Siehe Hippolytus/Preysing (1922) S. 18

²⁶¹ Vergleiche Mansfeld (2005) S. 24

9 Der Logos in der europäischen antiken Philosophie

Kröners „Philosophisches Wörterbuch“²⁶² folgend wird in der vorliegenden Arbeit zwischen vier „Logostraditionen“ unterschieden. Im Folgenden sollen diese genannt werden:

- Die Tradition des Logos als Sprache
- Die Tradition des Logos als Weltvernunft
- Die Tradition des Logos als Gott
- Die Tradition des Logos als Christus

9.1 Die Tradition des Logos als Sprache

Das Wort Logos leitet sich vom altgriechischem Verb legein (sagen, ursprünglich sammeln) ab und bedeutet „sagen, reden, Wort oder Erzählung“. Der Begriff bedeutet im weiteren Sinne aber auch „Meinung, Überlegung, Grund, Erklärung, Rechtfertigung, Argument, Vernunft, Maß, Relation, oder Proportion“²⁶³. Auch wenn es im Laufe der Philosophiegeschichte eine differenziertere Bedeutung bekam, behielt die ursprüngliche Bedeutung daneben ihre Gültigkeit. Heraklit leitete zum Beispiel sein Buch mit den folgenden Worten ein „Gegenüber der hier gegeben, unabänderlich gültigen Auslegung [Logos] erweisen sich die Menschen als verständnislos, sowohl bevor sie als auch wenn sie sie einmal gehört haben.“²⁶⁴

9.2 Die Tradition des Logos als Weltvernunft

Bei Heraklit und den Stoikern bedeutete der Terminus Weltvernunft. Hierunter verstanden sie unpersönliche, über Gott thronende Gesetzmäßigkeiten des Kosmos. Hier wird der Logos als Schicksal (Heimarene) verstanden. Bei den Stoikern wird die Weltvernunft manchmal auch persönlich bzw. göttlich gedacht²⁶⁵.

Für Heraklit stand, im Gegensatz zu den Philosophen vor ihm, nicht das Sein im Mittelpunkt seines Denkens, sondern das Werden. Plutarch zitiert ihn mit den

²⁶² Vergleiche Schmidt/Schischkoff (1991)

²⁶³ Vergleich Rapp (1997) S. 65

²⁶⁴ Siehe Mansfeld (2005) S. 245

²⁶⁵ Vergleiche Schmidt/Schischkoff (1991)

Worten „Es ist unmöglich, zweimal in denselben Fluß hineinzusteigen“²⁶⁶. Dieses stete Werden verläuft für ihn nicht planlos, sondern nach der „Weltvernunft“ und ist immer in der Spannung der Gegensätze. Diese Pole stehen nicht selbständig nebeneinander, sondern sind eins. Heraklit beschreibt dies unter anderem mit folgenden Worten

„Verbindungen: Ganzheit und keine Ganzheiten, Zusammentretendes – Sichabsonderndes, Zusammenklingendes – Auseinanderklingendes; somit aus allem eins wie aus einem alles.“²⁶⁷

Georg Hammer verwendet statt dem Wort Weltvernunft den Terminus Verhältnis, da er der Ansicht ist, dass Logos erst von Platon und Demokrit mit der Bedeutungen Vernunft und Denkvermögen verwendet wurde. Daher ist er der Überzeugung, dass Übersetzungen wie Weltgesetz, Geist und göttliches Weltwesen Interpretationen sind, die ihren Ausgang im neuplatonischen Denken haben und daher für Heraklit nicht adäquat sind.²⁶⁸

Ähnlich definiert Thomas Hammer Heraklits Logos „als einende, ordnende Struktur, das Verhältnis, in dem die Gegensätze zueinander stehen und durch das sie versammelt, verbunden und geeint werden.“²⁶⁹ Fraglich ist, ob eine derartige Trennung der Bedeutungen Weltgesetz und Verhältnis wirklich zielführend sind, oder es nicht sinnvoller ist anzunehmen, wie es in dieser Arbeit Heinrich Schmidt folgend²⁷⁰ gemacht wird die Bedeutung Weltvernunft aufrecht zu erhalten, denn Aussagen wie die folgende sind sinnvoller, wenn man die Bedeutungen Verhältnis und Weltgesetz nicht getrennt denkt: „Die Sonne wird die [ihr gegebenen] Maße nicht überschreiten; sonst werden sie die Erinnyen, die Helferinnen der Dike, ausfindig machen.“²⁷¹ Eine von Zurechtweisung geprägte Ausdrucksweise, in der Ausdrücklich die Gerechtigkeit (Dike) als „Richterin“ vorkommt erinnert letztendlich stärker an (Welt-)Gesetz als an ein „mathematisches“ Verhältnis, ohne letzteres auszuschließen.

²⁶⁶ Siehe Mansfeld (2005) S. 273

²⁶⁷ Siehe Mansfeld (2005) S. 273

²⁶⁸ Vergleiche Hammer (1991) S. 57

²⁶⁹ Siehe ebd. S. 125

²⁷⁰ Vergleiche Schmidt/Schischkoff (1991)

²⁷¹ Siehe Mansfeld (2005) S. 267

Hieraus folgert Marko Vukicevic, dass wenn man diesen Logosbegriff (Verhältnis) sieht

„in Bezug auf Heraklits Lehre von der Einheit der Gegensätze, kann man den Logos als das Verhältnis zwischen den Gegensätzen und zwischen Erscheinungen und Elementen sehen. Der Logos ist so gesehen das Netz, das sich über die Elemente und Gegensätze spannt und so die Einheit schafft oder besser gesagt die Einheit allen Seins an sich ist, um einen weiteren Bezug auf ein anderes Zitat hinzuweisen, da lautet; hen panta einai – alles ist eins. Dass in diesem Zitat höchstwahrscheinlich ebenso die Einheit aller Gegensätze wie die Einheit aller Dinge gemeint ist, vertreten die meisten Heraklit Interpreten.“²⁷²

Diese Einheit, durch die Struktur (Logos) dürfte Heraklit andeuten, wenn er widersprüchlich, wie zum Beispiel, betont

„Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger; er wandelt sich wie Öl (?): mischt sich dies mit Duftstoffen, so heißt es nach dem jeweiligen Geruch.“²⁷³ Dass hier hinter dem Satz liegende Strukturen gemeint sein könnten, könnte folgender Satz von ihm (durch Hippolyt überliefert) andeuten „Verborgene Vereinigung ist besser als offenkundige.“²⁷⁴

Bedenkt man Aussagen von ihm wie „viel Gelehrsamkeit lehrt noch nicht, sich einen Begriff zu machen; sonst würde sie es Hesiod gelehrt haben und Pythagoras, wie auch Xenophanes und Hekataios.“²⁷⁵ so lässt sich daraus schließen, dass die Begabung nicht automatisch zur Entfaltung führt, im Gegenteil sie führt nur in den wenigsten Fällen dazu.

Marko Vukicevic betont, dass Heraklits Wissen vom Logos aus seinen rationalen Überlegungen resultiert.²⁷⁶ Diese Behauptung verrät eine wichtige Eigenschaft des Verhältnisses (Logos), nämlich, dass dieser erkennbar ist und zwar mittels Vernunft (Logos), wodurch auch die menschliche Vernunft und das Verhältnis in eine Beziehung gebracht werden. Zu rationalen Überlegungen dürften nach Heraklit alle Menschen (worunter im antiken Griechenland, alle Freien verstanden wurden) fähig sein, wie folgende seiner durch Stobaios

²⁷² Siehe Vukicevic (2002) S. 83 vergleiche auch Mansfeld (2005) S. 257 „Ich beriet mich bei mir selbst.“

²⁷³ Siehe Heraclitus/Snell (1989) S. 23

²⁷⁴ Siehe Hippolytus/Preysing (1922) S. 241

²⁷⁵ Siehe Mansfeld (2005) S. 249

²⁷⁶ Vergleiche Vukicevic (2002) S. 87

überlieferten Aussagen zeigt „Es ist allen Menschen gegeben, sich selbst zu erkennen und vernünftig zu sein“²⁷⁷.

Ein weiteres Indiz für die vernünftige Erkennbarkeit der Struktur (Logos) ist folgendes Fragment

„Indem man sich im Begriff ausdrückt, muß man Kraft schöpfen aus dem, was allen gemeinsam ist, wie eine Stadt aus ihrem Gesetz, und noch viel stärker. Denn alle menschlichen Gesetze werden vom Einen, Göttlichen, ernährt; dessen Kraft ist unbegrenzt, und es reicht für alles aus und setzt sich durch.“²⁷⁸

Die Einordnung Heraklits in die Tradition, in der Logos als Weltgesetz und nicht als Gott verstanden wird, beruht unter anderem auf folgendem Zitat „Der Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König, und er macht die einen zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven die anderen zu Freien.“²⁷⁹ Offensichtlich ist der Krieg hier Symbol für etwas was noch vor den Göttern kommt und daher nicht mit den Göttern gleich gesetzt werden kann. Jaap Mansfeld ordnet dieses Zitat unter die Überschrift „Die Gegensätze und ihre Einheit“²⁸⁰ Nach dem bereits ausgeführtem kann daher der Krieg als Logos identifiziert werden, denn dieser ist die Struktur, die die Einheit der Gegensätze schafft.

9.3 Die Tradition des Logos als Gott

Bei Philon, den Neuplatonikern und den Gnostikern entwickelt sich der persönlich-göttliche Logos weiter und wird mit dem Gott des Alten Testamentes in Verbindung gebracht. Er wird mit der Vernunft Gottes gleichgestellt, die ewig bei Jahwe ist und nach dessen Bauplan die Schöpfung geschaffen wurde, sie durchdringt und zusammenhält.

9.4 Die Tradition des Logos als Christus

Im Christentum wird die Vernunft Gottes zu meist durch Christus verkörpert. Dies wird bereits bei Johannes dem Evangelisten (noch mehr bei den Kirchenvätern) deutlich. Dieser beginnt den Prolog seiner „Frohe Botschaft“ mit den folgenden Worten:

²⁷⁷ Siehe Mansfeld (2005) S. 255

²⁷⁸ Siehe ebd. S. 277

²⁷⁹ Siehe Hippolytus/Preysing (1922) S. 16

²⁸⁰ Vergleiche Mansfeld (1983) S. 259

„¹ Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott.

² Im Anfang war es bei Gott.

³ Alles ist durch das Wort geworden und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.

⁴ In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen.

⁵ Und das Licht leuchtet in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht erfasst.“²⁸¹

In dieser Einleitung zeigt sich deutlich, dass der Logos (auf Altgriechisch steht im Evangelium für Wort Logos) mit Christus gleichgesetzt wird.

²⁸¹ Siehe Joh 1,1-5

10 Der Logos und das Tao im Tao Te-King

Wie bereits oben erwähnt, haben immer wieder Übersetzer Tao mit Logos übersetzt. Es stellt sich die Frage, ob dies sinnvoll ist. Im vorangegangenen Kapitel wurde kurz auf die vier Grundbedeutungen/Traditionen des Wortes Logos eingegangen. In diesem nun werden diese mit dem Tao im Tao Te-King verglichen um zu zeigen inwieweit sich dieser Terminus als Übersetzung eignet oder nicht.

Betrachtet man das Wort Logos in seiner ursprünglichen Bedeutung, also als sagen, reden, Wort oder Erzählung, so zeigt sich deutlich, dass es in dieser Form sich nicht als Übersetzung eignet, da diese Bedeutungen, auch wenn das Wort Tao in diesem Sinn ursprünglich gebraucht wurde, von Laotse offensichtlich nicht positiv bewertet wurden im Gegensatz zu seinem Tao. Als Beispiel hierfür diene der Anfang des letzten Kapitels des Tao Te-King:

„Wahre Worte sind nicht schön,

schöne Worte sind nicht wahr.

Tüchtigkeit überredet nicht,

Überredung ist nicht tüchtig.“²⁸²

Während die ersten Zeilen lediglich den Wahrheitsgehalt von Aussagen kommentieren, so zeigen die folgenden zwei, dass es nicht darauf ankommt was man sagt, sondern was man tut. Wichtig ist es nicht jemanden mittels Worten zu überreden, sondern tüchtig zu sein.

Aber nicht nur das letzte Kapitel des Tao Te-King lässt vermuten, dass Laotse, wenn er von der Bedeutung des Taos sprach nicht die Sprache vor Augen hatte, sondern auch der Beginn dieses Buches.

„Der *Sinn*, den man ersinnen kann,

ist nicht der ewige *Sinn*.

Der Name den man nennen kann,

ist nicht der ewige Name.“²⁸³

²⁸² Siehe Laotse/Wilhelm (2004) S. 150

²⁸³ Siehe ebd. S. 65

Eine Ausrichtung seines Lebens, wie es das Tao Te-King fordert, nach dem Tao scheint wenig sinnvoll, wenn man diesen Terminus mit sprechen, reden, Wort oder Erzählung gleichsetzt, denn hier zeigt sich deutlich, dass für Laotse die Sprache Grenzen hat. Mittels Sprache kann Tao offensichtlich nicht letztgültig beschrieben werden. Hierdurch zeigt die Einleitung nicht eine große Bedeutung der Sprache, sondern ihre Grenzen, ihre Fehlbarkeit. Laotse möchte offensichtlich zeigen, dass man sich auf sie nicht restlos verlassen kann im Gegensatz zu dem was er unter Tao versteht.

Das mit Tao nicht Christus gemeint ist, ergibt sich schon alleine daraus, dass dieser zur Lebzeiten Laotse noch nicht geboren war (Egal welcher Entstehungsgeschichte des Tao Te-Kings man folgt, Jesus war zur Entstehungszeit definitiv noch nicht auf der Welt.). Daher wird auf einen weiteren Vergleich des Terminus Tao mit der Logos Bedeutung „Christus“ verzichtet²⁸⁴.

Aber auch die Übersetzung des Wortes Tao mittels Logos im Sinne von Gott, im christlichen Sinn, scheint unzulässig, da Laotse keinen persönlichen Gott kennt. Auch wenn Eckard der Ansicht ist, dass „Tao bei Laotse das ewige, ursprüngliche, absolute Sein, die Existenz schlechthin, entspricht also unserem Gottesbegriff“²⁸⁵. Abgesehen davon, dass seine Erklärung was Tao ist nicht zwingend auf einen Gottesbegriff führen muss, ist mit Reiter zu betonen, dass nicht nur Laotse keinen solchen kannte, sondern die ganze „chinesische Philosophie kannte kein >>itinerarium mentis in Deum<< (Bonaventura) mit all dem entsprechenden geistesgeschichtlichen Vorlauf.“²⁸⁶

Des Weiteren verwendet Lao Tse das Wort Gott im 4. Kapitel des Tao Te King, wobei sich kein Hinweis darauf finden lässt, dass er diese Wörter Synonym benutzt. Der genannte Abschnitt lautet:

„Der Sinn ist immer strömend.

Aber er läuft in seinem Wirken doch nie über.

Ein Abgrund ist er, wie der Ahn aller Dinge.

²⁸⁴ Des Weiteren wird in der vorliegenden Arbeit nicht davon ausgegangen, dass Laotse ein christlicher Prophet war. Dagegen spricht deutlich die Tradition in der das Tao Te-King eingebettet ist.

²⁸⁵ Siehe Eckard (1957) S. 9

²⁸⁶ Siehe Reiter (1994) S. 26

Er mildert ihre Schärfe.
Er löst ihre Wirrsale.
Er mäßigt ihren Glanz.
Er vereinigt sich mit ihrem Staub.
Tief ist er und doch wie wirklich.
Ich weiß nicht, wessen Sohn er ist.
Er scheint früher zu sein als Gott.“

Der Text zeigt deutlich, dass in Laotses Vorstellung, Gott erst nach dem Tao ist. Geht man davon aus, dass alles aus dem Tao ist, so ist auch Gott aus diesem. Daraus lässt sich schließen, dass die beiden Begriffe nicht synonym verwendet werden können, da sie offensichtlich nicht dasselbe meinen.

Es bleibt nur noch zu prüfen, ob die Übersetzung des Wortes mit Logos sinnvoll ist, wenn damit eine Weltvernunft gemeint ist. Am ersten Blick klingt das Wort zu abstrakt für das sich stetig in der Welt manifestierende Tao. Am zweiten Blick bemerkt man allerdings, dass auch der Logos als Weltvernunft Grundlage für alles ist. Trotzdem kann man diese beiden Begriffe nicht gleichsetzen, da man dabei den Text des Tao Te King nicht ernst nehmen würde. Bedenkt man die bisherigen Ausführungen dieser Arbeit, so wird deutlich, dass das Konzept des Logos dazu dient die Welt zu erklären, ihren Urgrund zu finden, die Prinzipien auf denen alles aufgebaut ist.

Natürlich beinhaltet auch das Tao dieses Element und hat daher ebenfalls ontologische Züge, wie bereits gezeigt. Wesentlich für dieses chinesische Konzept sind im Gegensatz zum europäischen die ethischen Konsequenzen. Wie bereits gezeigt, hat in diesem Unterschied die chinesische Philosophie ihre „Urfrage“. Die größte Differenz zwischen diesen beiden Termini liegt also in ihren Konsequenzen, während das Verständnis von Logos frei von ethischen Konsequenzen bleiben kann, ist dies bei Tao nicht möglich, da dieser Begriff gerade dazu dient, zu erklären wie man leben soll. Es geht hier nicht um ein Verständnis seiner selbst wegen, die als höchstes Ziel gesehen wird, sondern um ein Verstehen um „naturgemäß“ zu leben, da nur ein solches Leben erfolgreich, ethisch und dem staatlichen Wohlbefinden förderlich ist.

Hieraus ergeben sich auch die unterschiedlichen Zugänge zum Logos und zu Tao. Während im ersten Konzept der Zugang über die Vernunft führt, also über

das Nachdenken und dem Menschen geistig zugänglich ist, ist dieser Weg im zweiten Ansatz nicht möglich. Das Verständnis des Taos ist kein theoretisches, sondern eines welches auf Erfahrung beruht. Dieser Weg führt nicht über das Denken sondern das Erleben.

11 Nachwort

Die vorliegende Arbeit hat gezeigt, dass eine Übersetzung des Wortes Tao mit Logos nicht zielführend ist, da eine solche Translation mehr Raum für Missverständnisse und Fehlinterpretation bietet als zu einem besseren Verständnis beiträgt. Dasselbe gilt für Übersetzungen mittels anderer Worte wie zum Beispiel Sinn oder Weg.

Am Anfang der Arbeit wurde die Frage aufgeworfen was Tao bedeutet und welche Konsequenzen der Begriff beinhaltet. Es wurde gezeigt, dass verschiedene Möglichkeiten existieren das Wort zu verstehen. Wahrscheinlich wird es nicht immer im gleichen Sinn verwendet, wenn auch immer mit Bezug auf die anderen Bedeutungen. Die Themenkreise in denen der Terminus verwendet wird lassen eine Einteilung, LaFague folgend²⁸⁷, in die Bedeutungsgruppen kosmische Realität, flüchtige innere Präsenz, innerer Geist, der richtige Weg (man könnte auch sagen der natürliche Weg) und der Weg Laotses zu. Daraus lässt sich folgen, dass das dahinterstehende Konzept eine Philosophie ist, deren Ziel es ist dem Lauf der Natur zu folgen. Das diese Denkweise davon ausgeht, dass alle Lebewesen und sozialen Systeme dann optimal leben/funktionieren, wenn sie natürlich sind. Die taoistische Tradition legt nahe, dass dieser Zustand dann erreicht wird, wenn man meditiert und so lebt, dass man mit der Welt und den Ereignissen in ihr im Einklang lebt und nicht gegen sie strebt, da alles einen gemeinsamen Ursprung und ein gemeinsames Ziel hat.

Als Konsequenz dieses Konzeptes ergibt sich eine Ethik, die sich an Bescheidenheit, Bedürfnislosigkeit, Natürlichkeit (keine „Verbildung“ des Menschen, durch künstliche kulturelle Normen), Leben im Jetzt und Nicht-Handeln (im Sinne eines nicht Erzwingens) orientiert. Von diesen Werten soll auch die Politik geprägt sein. Wichtig ist, dass sich richtige Philosophie in der chinesischen Tradition nicht in der Argumentation als die wahre zeigt, sondern im Handeln. Das bedeutet, dass es weniger wichtig ist zu begreifen was Tao letztendlich bedeutet als danach zu leben; nicht aus Angst vor Bestrafung. Tao

²⁸⁷ Vergleiche den Abschnitt Das Tao im Tao Te-King in der vorliegenden Arbeit, insbesondere S. 27

ist nicht personell und züchtigt und belohnt nicht. Man soll deswegen nach ihm handeln, weil dadurch ein optimales Leben ermöglicht wird und durch jede Form der Unnatürlichkeit Fehlweisen des Verhaltens entstehen woraus Unglück, Kriminalität und Leid, als direkte Folge, resultieren.

Ziel des Taokonzeptes ist es also nicht in erster Linie die Welt zu erklären, sondern eine Lebensphilosophie zu entwickeln, wodurch sich das Konzept von Logoskonzepten unterscheidet. Es geht darum die bestmögliche Gesellschaft zu entwickeln und vor allem in dieser zu leben. Dies kann nicht gelingen indem man Regeln aufstellt, die für immer gelten, sondern nur dann, wenn sich Menschen und Gruppen an die jeweils gegebenen Umstände anpassen, die sich ständig verändern.

12 Literaturverzeichnis

- ARISTOTELES/DIRLMEIER, Franz [Hrsg.], Nikomachische Ethik, Stuttgart 2001
- ARISTOTELES/SEIDL, Horst [Hrsg.], Metaphysik in Aristoteles' Metaphysik. ERSTER Halsband: Bücher I (A) – VI (E), Hamburg 1982²
- AMES, Roger T., The art of rulership. a study of ancient Chinese political thought, Albany, New York 1994
- Bibel. Einheitsübersetzung, Stuttgart 2006
- BAUER, Wolfgang/VAN ESS, Hans [Hrsg.], Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus, München 2006
- Bock, Rudolf, Lao-tzu und Chuang-tzu. Der philosophisch-mystische Taoismus, Münster/Westf. 2003
- BOREL, Henry; Wú Wéi. Lao-Tse als Wegweiser. Novelle über Dao, Kunst und Liebe, Hammelburg 2007
- CAI, Huo, Die Bambustäfelchen Lao Zi – Texte mit Textkritik und Anmerkungen, Berlin 2008
- CHAN, Alan K. L., Daoism (Taoism). Neo-Daoism (Xuanxue, Hsüan-Hsüeh) in CUA, Antonio S. [Hrsg.], Encyclopedie of Chinese Philosophy, New York – London 2003
- CHENG, Chung-ying, Dao (Tao). The Way in CUA, Antonio S. [Hrsg.], Encyclopedia of Chinese Philosophy, New York – London 2003
- CHING-SCHUN, Jang, Der chinesische Philosoph Laugdse und seine Lehre, Berlin 1955
- DSHUANG DSI/WILHELM, Richard [Hrsg.], Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, Köln 2007
- ECKARD, André, Laotse. unvergängliche Weisheit in: Glauben und Wissen, Nr. 18, Basel 1957 S. 9
- GAN, Shaoping, Die chinesische Philosophie, Werke, Schulen und Begriffe, Darmstadt 1997

GELDSETZER, Lutz/HAN-DING, Hong, Chinesisch – Deutsche Lexikon der chinesischen Philosophie. übersetzt aus dem Ci Hai, Aalen 1986

– , Chinesische Philosophie. Eine Einführung, Stuttgart 1998

GERSTNER, Ansgar, Eine Synopse und kommentierte Übersetzung des Buches Laozi sowie eine Auswertung, seiner gesellschaftskritischen Grundhaltung auf der Grundlage der Textausgabe Wang-Bis, der beiden Mawangdui-Seidentexte und unter Berücksichtigung der drei Guodian Bambustexte, (Dissertation), Trier 2001

Guter, Josef, Lexikon der Götter und Symbole der alten Chinesen – Handbuch der mystischen und magischen Welt Chinas, Wiesbaden 2004

HERACLITUS/SNELL, Bruno [Hrsg.], Fragmente: griechisch und deutsch München 1989

GUTER, Josef, Lexikon der Götter und Symbole der alten Chinesen – Handbuch der mystischen und magischen Welt Chinas, Wiesbaden 2004

HABERMAS, Jürgen, Philosophisch-politische Profile. erweiterte Ausgabe; Frankfurt am Main 1991

HAMMER, Thomas, Einheit und Vielheit bei Heraklit von Ephesos, Würzburg 1991

HANSEN, Chad, A Daoist theory of Chinese thought. a philosophical interpretation, New York 1992

HIRSCHBERGER, Johannes, Geschichte der Philosophie. Band I: Altertum und Mittelalter, Frechen 2000

HIPPOLYTUS/PREYSING, Konrad; Widerlegung aller Häresie, München 1922

JASPERS, Karl, Die großen Philosophen. Erster Band, München 1957

– , Vom Ursprung und Ziel der Geschichte; Zürich; Artemis Verlag; 1949

KOBLIZA, Siegfried, Takeda Ryu Sobudo. Handbuch der gesamten Takeda Kampfkünste, Wien 1999³

KOHN, Livia, Daoism (Taoism): Religious in CUA, Antonio S. [Hrsg.] Encyclopädie of Chinese Philosophy, New York – London 2003

- KONFUZIUS/WILHEM, Richard [Hrsg.], Gespräche, Kreuzlingen/München 2008
- KRANZ, Walther, Die griechische Philosophie, Köln 2006
- LaFargue, Michael, Tao and method. a reasoned approach to the Tao Te Ching, New York 1994
- LAOTSE/CH'EN, Ku-ying [Hrsg.], Lao tzu. text, notes and comments; San Francisco 1981
- LAOTSE/FENG, Gia-fu/ENGLISH, Jane, Lao-tse. Tao te ching. a new translation New York 1972
- LAOTSE/HERNRICKS, Robert G., Lao-tzu. Te-tao ching. a new translation based on the recently discovered Ma-wang-tui texts, New York 1989
- LAOTSE/DEBON, Günther, Lao-tse. Tao-Tê-King. Das Heilige Buch vom Weg und von der Tugend, Stuttgart 2003
- LAOTSE/KOBBE, Peter [Hrsg.], Lao-tse. Tao Te King. Eine zeitgemäße Version für westliche Leser, München 2003
- Laotse/WILHELM, Richard [Hrsg.], Laotse. Tao Te-King. Das Buch vom Sinn und Leben, Deutschland 2004
- Liä Dsie/LIE, Yukou/WILHELM, Richard [Hrsg.], Das wahre Buch vom Quellenden Urgrund, Stuttgart 1980
- LIESSMANN, Konrad/ZENATY, Gerhard, Vom Denken. Einführung in die Philosophie, Wien 2004
- MANSFELD, Jaap, Die Vorsokratiker I. Griechisch/Deutsch, Stuttgart 2005
- MONG DSI/WILHELM, RICHARD [Hrsg.], Die Lehrgespräche des Meisters Meng Ko, Köln 1982
- PHAN, Chánh Công, The Laozi Code, in: Dao, Volume 6, Number 3, Netherlands 2007
- PLATON/BUCHWALD, Wolfgang [Hrsg.], Phaidros, München 1964
- PLATON/LOEWENTHAL, Erwin [Hrsg.], Theaitetos, in Platon. Sämtliche Werke in drei Bränden. Band II, Darmstadt 2004

RAPP, Christof, Vorsokratiker, München 1997

REITER, Florian C.; Lao-tzu. Eine Einführung, Deutschland 1994

ROETZ, Heiner, Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken, Frankfurt am Main 1992

SCHLEICHERT, Hubert, Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung, Frankfurt am Main 1980

SCHMIDT, Heinrich/SCHISCHKOFF, Georgi, Philosophisches Wörterbuch, Stuttgart 1991²²

SHEN, Vincent, Daoism (Taoism): Classical (Dao Jia, Tao Chia) in: CUA, Antonio S., Encyclopedia of Chinese Philosophy, New York – London 2003

– , Laozi (Lao Tzu); in Encyclopedia of Chinese Philosophy in: CUA, Antonio S., Encyclopedia of Chinese Philosophy, New York – London 2003

SUZUKI, Daisetz T.; Der Buddha der Liebe. Herzensgüte im Zen-Buddhismus und christlicher Glaube. Mit einer Einführung von Michael von Böck; Freiburg – Basel – Wien 1998

UESHIBA, Kisshomaru, Der Geist des Aikido, Heidelberg/Leimen 1993

VUKICEVIC, Marko; Lao Zi's Wassergleichnis und Heraklits Flußlehr.: die philosophischen Konzeptionen hinter dem Bild des Wassers bei Lao Zi und Heraklit, (Diplomarbeit) Wien 2002

WILHELM, Richard, Chinesische Philosophie. Eine Einführung, Deutschland 2007

WITTFUGL, August, Wirtschaft und Gesellschaft Chinas, Leipzig 1931

WONG, Eva, Die Lehren des Tao, Berlin 1998

XIAOGAN Liu; Daoism: Texts in Guodian (Kuo-tien) Bamboo Slips in CUA, Antonio S., Encyclopedia of Chinese Philosophy, New York – London 2003

Zenger Erich et al [Hrsg.]; Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1998³

13 Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Begriff Tao, so wie dieser im „Tao Te-King“ verwendet wird. Welche Bedeutung hat dieser Terminus? Welches Konzept versteckt sich hinter diesem Begriff? Welche Konsequenzen erwachsen aus ihm? Im Laufe der Zeit wurde er mit verschiedenen Wörtern übersetzt. Sind diese adäquat oder führen sie die Leserin/den Leser in die Irre? Ist das Wort Logos als Übersetzung geeignet?

Zunächst wird ein kurzer Überblick über die Achsenzeit gegeben, um Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der europäischen und chinesischen Tradition dieser Zeit aufzuzeigen. Im Anschluss wird näher auf die Strömung des Taoismus eingegangen, da das „Tao Te-King“ ein wichtiges Buch dieser philosophischen Richtung darstellt und hierdurch ein Einblick in das Umfeld des Werkes gewonnen werden kann.

Darauf folgend wird kurz die Person Laotse behandelt, die der Autor des Buches sein soll.

Danach wird der Frage nachgegangen, ob der Terminus Tao im „Tao Te-King“ immer die gleiche Bedeutung hat, oder ob ein semantischer Pluralismus vorliegt. Hierbei wird ein Überblick über gängige Thesen zu dieser Thematik gegeben.

Anschließend wird der Taobegriff im Hinblick auf seine kosmologische Bedeutung untersucht.

Da in der chinesischen Philosophie nicht die Frage nach dem Kosmos und dessen Entstehung zentral ist, sondern jene nach dem richtigen Handeln im Kontext der Gesellschaft, beschäftigt sich die Diplomarbeit, im Weiteren, mit den Konsequenzen die sich aus dem Tao ergeben in Bezug auf Ethik und Politik.

Da der Terminus Tao oft mit Logos übersetzt wurde, wird schließlich der Frage nachgegangen, ob diese Translation berechtigt ist. Hierfür wird ein Überblick

über die verschiedenen Logostradtionen gegeben, um diese abschließend mit dem Taobegriff im Tao Te-King zu vergleichen.

14 Anhang I: Zeittafel China²⁸⁸

Beginn der teilweise durch Funde beglaubigten Periode

- | | |
|---------------|---|
| ca. 2200-1766 | Hia-Dynastie. Aufhören des Wahlherrschantums. Beginn der erblichen Dynastien. Kalender der Hia. Älteste Keramikfunde. |
| ca. 1766-1150 | Schang-Dynastie. Älteste Funde von Orakelknochen (beschrieben) und Bronzen. Älteste Teile der Oden und Urkunden. König Wen verfasst im Kerker die Erklärungen zu den 64 Diagrammen des Buches der Wandlungen. |

Anfänge der Geschichte

- | | |
|--------------|---|
| ca. 1150-249 | Dschou-Dynastie. Zeitalter des Patriarchats und Feudalismus. |
| ca. 1150-722 | Westliche Dschou-Dynastie. |
| ca. 1150 | König Wu. |
| ca. 1115 | Herzog Dan (Dschou Gung) als Reichsverweser. Zeit der klassischen Literatur: Älteste Volkslieder des Chi Ging, I Ging, Teile des Schu Ging. |
| 776 | Erste Datierung einer Sonnenfinsternis. Beginn der exakten Datierung. |

Östliche Dschou-Dynastie

- | | |
|-------------|---|
| 770 | Verlegung der Hauptstadt nach Lo Yang. |
| 722-481 | Frühling- und Herbstperiode. Tschun Tsiu. Zeit der Hegemonen. |
| ca. 715-645 | Guang Dschung. |
| ca. 581-521 | Dsi Tschan. |
| ca. 570-501 | Deng Si. |
| ca. 570-490 | Laotse. |
| 552-479 | Konfuzius. |
| 520 | Jan Kiu geb. |

²⁸⁸ Zitiert nach Wilhelm, Richard; Laotse – Tao Te-King – Das Buch vom Sinn und Leben; Germany, Marxisverlag; 2004; Seite 123- 127 ergänzt mittels

514 183	Yän Hui.
506	Dseng Schen geb.
491-221	Streitende Reiche. System der Großstaaten.
ca. 485-400	Dsi Si.
ca. 470-380	Mo Di.
ca. 450-380	Yang Dschu.
ca. 400-338	Schang Yang.
ca.400-337	Schen Bu Hai.
372-289	Mong Ko.
ca. 365-300	Dsou Yän.
ca. 335-275	Dschuang Dschou.
ca. 320-250	Gung-Sun Lung.
ca. 310-230	Sün King.
ca. 300-233	Lü Bu We.
ca. 290-233	Han Fei Dsi.

Zeit des Imperialismus

221	Tsin Schi Huang Di vereinigt das Reich und nimmt den Kaisertitel an. Bau der großen Mauer. Schriftänderung des Li Si. Erfindung des Pinsels von Mong Tiän.
213	Edikt der Bücherverbrennung.
210	Tod des Tsin Schi Huang Di.
208	Li Si gestorben.

Han-Zeit

206-9	Westliche Han-Dynastie. 1. Renaissance. Ausdehnung des Reichs. Karawanenverkehr mit dem Westen. Beginn der Steinskulptur.
ca. 170-90	Dung Dschung Schu.

ca. 145-80	Si-Ma Tsiän.
122	Reise des Dschang Kiän nach dem Westen. Liu An, Prinz von Hai Nan gestorben.
104	Reform der Zeitrechnung.
80-9	Liu Hiang.
53-18	Yang Hiung.
9-25	Wang Mang.
25-220	Östliche Han-Dynastie
27-97	Wang Tschung.
68	Ankunft indischer Missionare am Hof.
79	Berufung von Gelehrten ins Bo hu Guan zur Feststellung der klassischen Schriften.
105	Erfindung des Papiers durch Tsai Lun.
166	Gesandtschaft römischer Kaufleute in Lo Yang.
221-280	Die drei Reiche (Han, We, Wu). Heroenzeitalter.
265-420	Dsin-Zeit
330-416	Hui-Yüan.
375	Einbruch der Hunnen nach Europa.
386-589	Trennung zwischen Nord und Süd. Im Norden starker buddhistischer Einfluss auf die chinesische Skulptur.
399-414	Pilgerfahrt Fa Hiäns nach Indien.
446	Verfolgung des Buddhismus in We.
527	Landung des Da Mo (Dharma) in China
Neue Einigung des Reiches	
589-618	Sui-Dynastie. Einigung des Reichs. Bau des Kaiserkanals.
595-687	Dao Hüan.

602-664	Hüan Dsang.
618-907	Tang-Dynastie. 2. Renaissance. Beginn des Buchdrucks. Ältestes Porzellan. Handel mit Arabien und Persien. Manichäismus. Parsismus. Juden. Nestorianer. Blüte des Buddhismus. Zeit der großen Lyrik und Malerei.
629-645	Pilgerfahrt Hüan Dsangs nach Indien.
635-713	I Dsing.
671-695	Pilgerfahrt I Dsings nach Indien.
768-695	Han Yü.
781	Errichtung der Nestorianerstele in Sianfu.
844	Verfolgung des Buddhismus. Zerstörung der Klöster
907-959	Die fünf Dynastien.
953	Drucklegung der neun Klassiker.
960-1276	Sung-Dynastie.
984	Anordnung der Nachforschung nach alten Werken.
1007-1072	Ou-Yang Siu.
1011-1077	Schao Yung.
1017-1073	Dschou Don 1.
1019-1086	Si-Ma Guang.
1020-1076	Dschang Dsai.
1021-1086	Wang An Schi.
1032-1085	Tscheng Hao.
1033-1107	Tscheng I.
1036-1101	So Dung Po.
1055	Erhebung der Nachkommen des Konfuzius in den Herzogsstand.
1068	Berufung des Wang an Schi als Berater.

1130-1200	Dschu Hi.
1139-1192	Lu Gin Yüan.
1183	Verbot der taoistischen Lehre.
1202	Verbot inoffizieller Geschichtsschreibung.
1206	Dschingiskhan wird Großkhan der Mongolei
1215	Besetzung Pekings durch die Mongolen.
1227	Tod Dschingiskhans.
1271	Marco Polo tritt seine Orientreise an.

Die neue Zeit

1277-1368	Yüan-Dynastie (Mongolen – Dynastie). Zeitalter größter Expansion. Blütezeit des Dramas und des Romans. Einführung der Seidenkultur in Europa
1281	Verbrennung taoistischer Schriften
1368-1644	Ming-Dynastie. Nationale Reaktion. Abschließung nach außen.
1472-1528	Wang Yang Ming.
1421	Verlegung der Hauptstadt von Nanking nach Peking
1530	Kanonisierung des Konfuzius als Dschi Scheng Hiän Schi.
1601	Ankunft des Jesuitenpaters Ricci in Peking.
1612-1681	Gu Ting Lin.
1622	Aufstand der Sekte vom weißen Lotos in Schantung.
1635-1704	Yän Si Dschai.
1644-1911	Tsing-Dynastie (Mandschu-Dynastie). Ausdehnung des Reichs nach Westen. Zeitalter des Humanismus und der Philologie. Einbruch Europas.
1699	Leibniz. Novissima Sinica.
1722-1777	Dai Dschen.
1724	Vertreibung der katholischen Missionare.

1757	Beschränkung des fremden Handels auf Kanton.
1773	Kommission zur Katalogisierung der kaiserlichen Bibliothek
1780	Der Panschen Lama kommt an den Hof.
1811-1872	Dseng Guo Fan.
1823	Der letzte der jesuitischen Väter verlässt Peking.
1837-1909	Dschang Dschi Dung.
1898	Reformedikte: Kang Yu We. Liang Ki Tschao.
1905	Edikt betreffend die Abschaffung der Examina alten Stils.
1911	Revolution, China wird Republik
1949	Oktoberrevolution. Gründung der Volksrepublik China.

15 Anhang II: Zeittafel europäische Philosophie²⁸⁹

		Ideengeschichte	Politische Geschichte
1. Antike			
(Ontologisches Paradigma)			
Vorsokratiker			
Thales	ca. 625-545	Anfang der Philosophie	Griechische Kolonisation
Pythagoras	ca. 580-500	Zahl als universelles Ordnungsprinzip	
Parmenides	ca. 540-480	Sein = Denken	
Heraklit	ca. 536-470	„Alles fließt“; Logos-Begriff als Weltgesetz	Perserkriege
Protagoras	480-410	„Mensch als Maß aller Dinge“; Sophistik	Zeitalter des Perikles
Demokrit	ca. 460-360	Atomistisches Weltmodell; Materialismus	
Griechische Klassik			
Sokrates	469-399	Mensch als sittliches Wesen; „Sokratische Methode“ (Mäeutik)	Vormacht Spartas
Platon	427-347	Ideenlehre	
Aristoteles	384-322	Philosophie als Wissenschaft; Logik; Ethik; Höhepunkt des systematischen Denkens	Alexander der Große
Spätantike			
Skeptiker (z.B. Pyrrhon)	365-275	Relativismus in Moral und Erkenntnis	Hellenismus
Epikur	341-270	Maßvoller Genuss als höchstes Gut	
Stoa (z.B. Chrysippos)	280-209	Sittengesetz als Vernunftgesetz; Begierdefreier Seelenzustand (Ataraxia)	
Neuplatoniker	204-269	Religiöse Metaphysik;	Christi Geburt;

²⁸⁹ Zitiert nach Liessmann, Konrad / Zenaty, Gerhard; Vom Denken – Einführung in die Philosophie; Braumüller; Wien; 2004; Seiten 384-385

		Emanationslehren	Römisches Imperium
2. Mittelalter			
Patristik			
Augustinus	354-430	Christlicher Platonismus und christliche Selbsterfahrung	Niedergang des römischen Reiches
Scholastik			
Anselm	1033-1109	Vermittlung von Wissen und Glauben; Ontologischer Gottesbeweis; Universalienstreit	Normannen in England
Mystik			
Meister Eckhart	1260-1327	Religiöse Unmittelbarkeit durch mystisches Erleben	
3. Philosophie der Neuzeit (Mentalistisches Paradigma)			
Rationalismus			
Descartes R.	1596-1650	Vater der neuzeitlichen Philosophie; Rationalismus; „Cogito ergo sum“; Grundlegung der modernen Naturwissenschaften	Reformation; 30-jähriger Krieg
Hobbes T.	1588-1679	Naturalismus; Lehre vom Staatsvertrag	
Spinoza B.	1632-1677	Pantheismus; Ethik more geometrico	
Leibniz G. W.	1646-1716	Monadenlehre, Grundlegung der Aufklärung; Mathesis universalis	
Englischer Empirismus			
Bacon F.	1561-1626	Begründer des Empirismus; Methode der Induktion	Aufstieg Englands
Locke J.	1632-1704	Begründer der Erkenntnistheorie; Sensualismus	
Hume D.	1711-1776	Kritischer Positivismus und Skeptizismus; Untersuchung	

zur Induktion und Kausalität

Französische Aufklärung

Voltaire F. M.	1694-1778	Vernunftprinzip und Fortschrittsidee	Französische Revolution
Rousseau J. J.	1712-1778	Kulturpessimismus: „Zurück zur Natur!“	

Deutscher Idealismus

Kant I.	1724-1804	Transzendentalphilosophie; Kritik der reinen und der praktischen Vernunft; Kritik der Urteilkraft	
Fichte I.G.	1762-1814	Wissenschaftslehre als System der Freiheit	Herrschaft Napoleons
Hegel G. W. F.	1770-1831	Spekulative Geschichtsphilosophie; Dialektik; Höhepunkt der Philosophie als System	
Schelling F. W. J.	175-1854	Identitätsmetaphysik, Romantik	Restauration

Idealismuskritik

Schopenhauer	1788-1860	Welt als Wille und Vorstellung; Pessimistische Metaphysik des Irrationalen	Industrialisierung
Kierkegaard S.	1813-1855	Vorläufer der (christlichen) Existenzphilosophie	Bürgerliche Revolutionen 1848
Feuerbach L.	1804-1872	Atheistische Anthropologie	
Marx K.	1818-1883	Historischer Materialismus; Kommunistisches Manifest; Philosophie als Weltveränderung; Anthropologie der Arbeit	Arbeiterbewegung

4. Neuere Philosophie**Vorläufer**

Dilthey W.	1833-1911	Grundlegung der Geisteswissenschaften; Philosophie der Geschichtlichkeit	Gründung des Deutschen Reiches
Nietzsche F.	1844-1900	Metaphysik der Endlichkeit; allgemeine Kulturkritik; Lehre vom Übermenschen, vom Willen zur Macht und	

der Heraufkunft des
Nihilismus

Phänomenologie

Husserl E.	1859-1938	Philosophie als strenge Wissenschaft der Wesensstrukturen und Bewusstseinsleistungen; Phänomenologie der Lebenswelt	1. Weltkrieg Russische Revolution
Scheler M.	1874-1928	Phänomenologie der Emotionen und der sittlichen Praxis (materiale Wertethik); Grundlegung der philosophischen Anthropologie	

Existenzphilosophie

Marcel G.	1889-1973	Moderne Aufklärung durch logische Strenge	Kubakrise
Wittgenstein L.	1889-1951	„Sprachliche Wende“: Philosophie als Sprachkritik; Grundlegung der sprachanalytischen Philosophie	
Carnap R.	1891-1970	Logischer Neopositivismus; Theorien zur Induktion und Wahrscheinlichkeit	Vietnamkrieg
Popper K. R.	1902-1994	Kritischer Rationalismus; Falsifikationismus und Probabilismus; Die offene Gesellschaft	

Kritische Theorie

Adorno T. W.	1903-1969	Dialektik der Aufklärung und Negative Dialektik	
Horkheimer M.	1895-1973	Einheit von Theorie und Praxis	
Anders G.	1902-1992	Kritik der Technik; Kampf gegen die atomare Bedrohung	Afghanistankrieg
Habermas J.	1929	Sozialphilosophische Untersuchungen; Erkenntnis und Interesse; Theorie des kommunikativen Handelns	

Hermeneutik

Gadamer H.-G.	1900-2002	Philosophie als sprachvermittelter Interpretationsprozess	
Apel K. O.	1922	„Pragmatische Wende“; Prinzipien der Interpretationsgemeinschaft	Ölkrise

Neostrukturalismus

Foucault M.	1926-1984	Analyse der Macht, des Wahnsinns und der Sexualität	
Derrida j.	1930	Analyse von Sprache und Schrift	

Postmoderne Philosophie

Lyotard J. f.	1924-1998	Das postmoderne Wissen	Umwälzungen in Osteuropa; Globalisierung
---------------	-----------	------------------------	--