

# **Das Daodejing im Spiegel von Philosophie und Mystik**

**Enthält Interviews mit Dr. Rainald Simon  
und Taiji Meister Jan Silberstorff**

**Tilo Kramer**

# Das Daodejing im Spiegel von Philosophie und Mystik

Enthält Interviews mit Dr. Rainald Simon  
und Taiji Meister Jan Silberstorff

*Das vorliegende Buch ist sorgfältig erarbeitet worden.  
Dennoch erfolgen alle Angaben ohne Gewähr.  
Weder Autor noch Verlag können für eventuelle Nachteile oder Schäden,  
die aus den im Buch gemachten praktischen oder theoretischen Hinweisen resultieren,  
Haftung übernehmen.*

**Impressum:**

Copyright © 2022 by  
Tilo Kramer

Druck: müllerdruck e.K., [www.muellerdruck-meppen.de](http://www.muellerdruck-meppen.de)

Printed in Germany 2022

Alle Rechte, insbesondere Vervielfältigung jeglicher Art,  
auch durch elektronische Medien und die Übersetzung in andere Sprachen sind vorbehalten.  
Keine Reproduktion – auch nicht teilweise – ohne Zustimmung des Autors.

All rights reserved.

ISBN: 978-3-945430-62-0

[www.lotus-press.com](http://www.lotus-press.com)

## Vorwort

Das vorliegende Buch behandelt einzelne Themenschwerpunkte der Urschrift des Daoismus, dem Daodedjing. Diese werden einerseits philosophisch und andererseits aus mystischer Erfahrung heraus reflektiert. Die Idee dahinter ist die, den rätselhaften Versen des Daodedjing von verschiedener Warte aus in deutender Absicht zu begegnen. Dies geschieht in der Hoffnung, damit jeder Person einen Zugang zur Thematik liefern zu können und von deren Tiefgründigkeit zu lernen.

Die Unterteilung in einzelne Kapitel erlaubt es, das Buch kreuz und quer zu lesen. Fürs Verständnis bei einer Erstbegegnung mit dem Daodedjing empfehle ich, zunächst die Einleitenden Worte, den Historischen Kontext, sowie die Vorüberlegungen zur Interpretation zu lesen. Die folgenden Kapitel können in ihrer Reihenfolge völlig variiert werden, da sie zwar von mir systematisiert sind, jedoch keine aufeinander aufbauenden Kapitel darstellen. Das Buch ist also sowohl zum Einstieg in die Thematik als auch zu ihrer Intensivierung geeignet.

Den Zugang von Theorie und Praxis gleichermaßen zu wählen, ist mir ein persönliches Anliegen. Einerseits wegen meiner eigenen intensiven Praxis der chinesischen Kampf- und Bewegungskunst Taijiquan. Auf der anderen Seite studierte ich Philosophie. So sah ich es als Chance, dies zusammenzuführen und meine Bachelor-Thesis, das vorliegende Buch, über das Daodedjing zu schreiben. Denn der Daoismus ist die philosophische Grundlage der Kampfkunst Taijiquan. Das Spirituelle und Transzendierende an den Taijiquan-Übungen, ist eine daoistische Praxis. Es ist daher wenig überraschend, dass der Referenzautor, der das Daodedjing aus seiner spirituellen Praxis reflektiert, mein Shifu Jan Silberstorff ist. Nicht zuletzt deswegen, weil er den umfangreichsten deutschsprachigen Daodedjing-Kommentar verfasst hat.

# 1 Inhalt

1	Inhalt.....	2
2	Einleitende Worte .....	3
3	Historischer Überblick .....	4
4	Vorüberlegungen zur Interpretation.....	7
4.1	Problematik der Übersetzung .....	7
4.2	Problematik der Interpretation .....	11
4.3	Zu den Begriffen: Philosophie, Mystik und Religion.....	15
5	Dao und De.....	17
5.1	Zum wissenschaftlichen Zugang.....	18
5.2	Praktischer Zugang .....	20
5.3	Vergleich von Theorie und Praxis.....	21
6	Wuji, Taiji und Dualität.....	22
6.1	Zum wissenschaftlichen Zugang.....	23
6.2	Praktischer Zugang .....	25
6.3	Vergleich von Theorie und Praxis.....	26
7	Wuwei .....	28
7.1	Zum wissenschaftlichen Zugang.....	29
7.2	Praktischer Zugang .....	31
7.3	Vergleich von Theorie und Praxis.....	34
8	Moral im Daodejing.....	36
8.1	Zum wissenschaftlichen Zugang.....	38
8.2	Zum praktischen Zugang .....	40
8.3	Vergleich von Theorie und Praxis.....	44
8.4	Zusammenfassung und Bewertung zur Moral .....	47
9	Erkenntnismöglichkeiten im Daodejing an Hand der Interviews mit Rainald Simon und Jan Silberstorff.....	50
9.1	Wahrnehmungsmöglichkeiten des Dao .....	51
9.2	Erkenntnismöglichkeiten des Dao und deren Individualität .....	54
9.3	Religiosität und die Synthese von Philosophie und Mystik.....	56
10	Resümee .....	58
11	Literaturverzeichnis.....	63
12	Anhang 1: Interview mit Rainald Simon .....	66
13	Anhang 2: Interview mit Jan Silberstorff .....	83

## 2 Einleitende Worte

Die östliche Philosophie erlangt bei uns im Westen immer größere Aufmerksamkeit. In der scheinbar nicht mehr aufzuhaltenden Beschleunigung des rastlosen, produktiven Alltags fehlt es immer mehr Menschen an *irgendetwas*. Man fragt sich, ob man wirklich glücklich ist, bei all der Hektik und dem Konsum und sehnt sich nach der abhandengekommenen, beinahe nicht mehr aushaltbaren Ruhe. Daher sind Praktiken und Denkweisen aus alter östlicher Tradition für viele Menschen in unserer heutigen Gesellschaft nicht mehr wegzudenken. In der von Karl Jaspers genannten Achsenzeit<sup>1</sup>, etwa 800-200 v. d. Z. entstanden die Denktraditionen des Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus. In dieser Arbeit möchte ich mich mit dem Daoismus beschäftigen. Dafür bietet sich *Laozis Daodejing* (DDJ) an, weil es neben dem *Zhuangzi* dem philosophischen Daoismus zugeordnet wird. Es handelt von der Metaphysik, enthält eine Ontologie, beschreibt nicht nur das Sein sondern auch das Nichtsein und zudem sind auch kosmologische Aussagen über die Welt vorzufinden. Darüber hinaus belehrt es über den Ethos und die Politik, sowohl für jeden Einzelnen, als auch auf der Staatsebene, der Ebene des Regierens. Dennoch hat das DDJ einen von Natur aus hohen mystischen Anteil, der sich allerdings nicht – wie andere daoistische Texte – in Esoterik und Wunder verliert. Der mystische Charakter wird schon von dem Kernbegriff des Daoismus, dem *Dao* vorangekündigt. Das *Dao* als schöpfende, strukturierende und alles durchdringende Größe, kann nicht gefasst werden, nicht begrifflich abgegrenzt und nicht ausgesprochen. Wie sollen über eine Philosophie, die auf dem so undefinierbaren *Dao*-Begriff fundiert ist, überhaupt philosophische Aussagen getätigt werden?

Ziel dieser Arbeit ist es herauszufinden, inwieweit es einerseits der Philosophie möglich ist, Erkenntnisse aus dem Dao De Jing zu schöpfen, andererseits geht es darum, inwiefern die Mystik, als zunächst unwissenschaftliches, unbelegbares geistiges Erkenntnisgebiet für das Verständnis des DDJ notwendig ist. Was sind die Grenzen und Erkenntnisbereiche der analytisch vorgehenden Philosophie, was kann die Mystik leisten? Ist eine Synthese von Mystik und Philosophie möglich oder notwendig? Zur Annäherung an diese Fragen, vergleiche ich verschiedene Aspekte des DDJ im Licht von philosophischen Kommentierungen mit den Erfahrungen eines Mystikers.

---

<sup>1</sup> Vgl. Jaspers, vom Ursprung und Ziel der Geschichte.

### 3 Historischer Überblick

Die klassische chinesische Philosophie wird in die *Periode der Hundert Schulen* eingeordnet. Sie reichte von 771 v. d. Z. bis zum Beginn der *Qin-Dynastie* 221 v. d. Z. Während dieser Zeit herrschte die *Zhou-Dynastie* (1122-249 v. d. Z.). In der klassischen chinesischen Philosophie wird die Frage nach dem bewusst geführten, guten, richtigen Leben des Menschen innerhalb der Familie und der Gesellschaft gestellt. Häufig wird auch das richtige Regieren, das gute Verhalten des Staates diskutiert. Dabei werden oft Rückschlüsse von den Institutionen auf die Individuen gezogen, um so Handlungsmaximen aufzustellen. Somit beschäftigt sich die klassische chinesische Philosophie mit den Fragen der, wie man heutzutage sagt, *praktischen Philosophie*<sup>2</sup>. Sie stellt eine Blütezeit des chinesischen Philosophierens dar. Aufgrund des durch Kriege bedingten Zerfalls des Feudalsystems der *Zhou-Dynastie* entstehen viele verschiedenartige philosophische Entwürfe. Dabei ist vor allen Dingen der Konfuzianismus zu nennen, der in einem konkurrierenden Verhältnis zum Daoismus steht. Es entstanden auch erste Ansätze einer Sprach- und Erkenntnistheorie. Weitere Philosophen dieser Zeit, die man als Beispiel für die philosophische Vielfalt erwähnen kann, sind *Menzius (Konfuzianismus)*, *Konfuzius (Konfuzianismus)*, *Mozi (Mohismus)*, *Hanfeizi (Legalismus)*, *Zhuangzi (Daoismus)*, *Xunzi (Konfuzianismus)*.

Bemerkenswert ist, dass die klassische chinesische Philosophie im Prinzip irreligiös war,<sup>3</sup> zumindest aus westlicher Sicht im Sinne der dogmatischen, monotheistische geprägten Gottesaussage, wie etwa einer *Genesis*. Ein religiöses Gefühl war im Volk sehr wohl vorhanden. So kannte man viele Geister und überirdische Wesen. Bereits Konfuzius dagegen vertritt in Bezug auf überirdische Dinge einen deutlichen Skeptizismus, der von mancher Seite als Desinteresse gedeutet wird. Der geringe Bezug zum Gottesbegriff hat mit den damaligen Verhältnissen in China zu tun. Es gab keine religiöse Institution, die politischen Einfluss ausübte, keine ausführliche Darstellung einer Götterwelt sowie keine deutlich ausgeführten religiösen Dogmen. Das Problem der religiösen Intoleranz, das später im Christentum und im Islam üblich wird, existierte nicht. Deswegen waren die Philosophen auch nicht an einer atheistischen Volksaufklärung interessiert. Der Philosoph war der Gebildete zu dieser

---

<sup>2</sup> Schleichert/ Roetz, *Klassische Chinesische Philosophie*, S. 9.

<sup>3</sup> Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 14.

Zeit. Es war seine Aufgabe an Opferzeremonien teilhaben. Dies wurde aus Tradition und um der sozialen Funktionen des Rituals willen beibehalten, mit dem Ziel dem Staat zu dienen. Ein Glaube an Götter wurde dabei nicht verlangt. Nur das einfache Volk glaubte an die Notwendigkeit der Opfergaben aufgrund von Geisterglauben.<sup>4</sup>

Der Daoismus kann im Kontext der chinesischen Philosophie insofern als alternativ verstanden werden, als er jenseits von gesellschaftlichen und intellektuellen Zwängen operiert. Der Philosoph Schleichert charakterisiert ihn als eine „Rückzugsideologie [mit] teilweise metaphysischen Ideen“.<sup>5</sup> Ferner war der Daoismus eine Gegenbewegung, eine Protestideologie. Er hat damit von Grund auf eine transzendierende Haltung gegenüber bestehenden Verhältnissen.<sup>6</sup> Im Daodejing, Vers 40 heißt es: „Rückkehr ist die Bewegung des [Dao].“<sup>7</sup> Die beschriebene Rückwendung kann individualistisch verstanden werden. Damit war der Daoismus stets „Inspiration von Minoritäten, Umstürzern, Geheimgesellschaften und gesellschaftsmüden Individuen.“<sup>8</sup> Die Regierung dagegen lehnte den Daoismus häufig ab. Ferner beschreibt die *Rückwendung* (vom sozialen), eine Hinwendung zur Meditation, zur Mystik. Damit bringt sie (oberflächlich betrachtet) keinen allgemein gesellschaftlichen Nutzen mehr und steht im Gegensatz zum Konfuzianismus.

In dieser Arbeit möchte ich mich mit dem Daodejing (DDJ) beschäftigen. Es gilt neben dem *Zhuangzi* als Hauptschrift des Daoismus. Das DDJ wird dem legendären Laozi, was so viel wie 'alter Meister' heißt, zugeschrieben. Bezüglich seines Lebens und der Entstehung des DDJ, gibt es keine verlässlichen Quellen. Das stellte bereits Sima Qian in der Han-Zeit etwa 100 Jahre v. d. Z. fest. Er schrieb das erste große und wichtige Geschichtswerk Chinas: *Aufzeichnungen des Historikers (Shiji)*. Es gilt als ein sehr angesehenes Werk der chinesischen Geschichtsschreibung.<sup>9</sup> Die im *Shiji* überlieferte Laozi-Biographie gilt allgemein als sehr verlässlich und anerkannte Quelle.<sup>10</sup> Ihr zufolge sei Laozis bürgerlicher Name Li Er. Er stamme aus dem südlichen Staate Chu. Laozi sei schnell zu Ansehen gekommen und wurde von dem Herrscher der Chou gebeten, an seinem Hof als Archivar zu arbeiten. Er sei also

---

<sup>4</sup> Vgl. Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 14-15.

<sup>5</sup> Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 10.

<sup>6</sup> Im Sinne der *Kritischen Theorie*, bei der sich einige daoistische Gedanken wiederfinden.

<sup>7</sup> Wilhelm, *Laotse Tao te king*, S. 83.

<sup>8</sup> Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 113-114.

<sup>9</sup> Vgl. Reiter, *Lao-tzu*, S. 7.

<sup>10</sup> Jacobs, *Textstudium des Laozi: Daodejing*, S. 7.

Literat und sehr gebildet gewesen. Eines Tages soll Konfuzius zu Laozi gekommen sein, um Informationen über die Riten zu erhalten. Laozi belehrte ihn:

„Lass ab von deiner Arroganz und deiner Gier! Zuviel Fassade und zuviel Ehrgeiz, dies alles ist nicht förderlich für Dich. Dies sage ich dir. Dies und nicht mehr!“<sup>11</sup>

Konfuzius sei von dannen gezogen und berichtete seinen Schülern, dass er Laozi nicht einzuschätzen vermöge. Laozi selbst habe sehr zurückhaltend gelebt, habe sich im *Dao* und der Tugend geübt. Ruhm sei ihm nicht wichtig gewesen. Als er China verlassen wollte, habe ihn ein Grenzbeamter darum gebeten, bevor er endgültig im Verborgenen lebe, eine Lehrschrift zu verfassen. Laozi habe in etwas über 5000 Wörtern eine Schrift über die Bedeutung des *Dao* und der Tugend *De* verfasst. Sein weiteres Leben sowie der Ort seines Sterbens blieben unbekannt.

Manche sagen Laozi sei über 200 Jahre alt geworden, da er das *Dao* kultivierte und so für ein langes Leben sorgte.

129 Jahre nach dem Tod von Konfuzius traf der Zhou-Historiograf Dan den Herzog Xian von Qin. Einige behaupten, Dan sei Laozi gewesen.<sup>12 13</sup>

Diese Darstellung vermittelt vor allem eine „Aura der Obskurität, die die Entstehungsgeschichte des Textes umgibt“<sup>12</sup>, wie Jacobs feststellt. Dabei geht er davon aus, dass dies von Sima Qian, dem Verfasser, durchaus beabsichtigt war.<sup>14</sup> Eine Extremposition, bei der der Verfasser des DDJ als ‘Anonyma’ betitelt wird, zeigt deutlich die Schwierigkeit einer Positionierung gegenüber der Herkunft des Textes.<sup>15</sup> Trotzdem wurde Laozi von Gelehrten, die auf Sima Qian folgten und die chinesische Tradition prägten, als historisches Individuum angesehen. So kommt es, dass die historische Korrektheit des Laozi in China heutzutage oftmals als faktisch angesehen wird.<sup>16</sup> In der Han-Zeit entstanden weitere, meist religiöse Schriften unter dem Namen Laozi. Der Name ist daher offensichtlich ambivalent und beschreibt einen Philosophen. Allerdings bezeichnet er natürlich auch das Buch, welches uns heute unter dem Titel DDJ vorliegt.

---

<sup>11</sup> Jacobs, Textstudium des Laozi: Daodejing, S. 9.

<sup>12</sup> Jacobs, Textstudium des Laozi: Daodejing, S. 7.

<sup>13</sup> Vgl. Reiter, Lao-tzu, S. 7-9.

<sup>14</sup> Jacobs, Textstudium des Laozi: Daodejing, S. 10.

<sup>15</sup> Jacobs, Textstudium des Laozi: Daodejing, S. 11.

<sup>16</sup> Vgl. Reiter, Lao-tzu, S. 7.

Ferner bleibt die historische Einordnung des DDJ schwierig, da keine Bezüge zu anderen Denkern hergestellt werden. Daher wirkt es zeitlos, wodurch es auch heutzutage noch relevant bleibt (?). Allerdings unterzieht es die Morallehre, die durch die konfuzianischen Begriffe gebildet wird, einer scharfen Kritik. Dies gilt als Indiz dafür, dass das DDJ zeitlich nach der konfuzianischen Lehre entstand.<sup>17</sup> Einer der führenden Sinologen, W. Bauer, siedelt den Daoismus sprachlich und gedanklich eindeutig wesentlich jünger an als den Konfuzianismus an.<sup>18</sup>

## 4 Vorüberlegungen zur Interpretation

### 4.1 Problematik der Übersetzung

„Literatur übersetzen heißt vielmehr, eine Interpretation eines literarischen Werks übersetzen“<sup>19</sup>

Zunächst ist wichtig, dass diese Arbeit in keiner Weise eine sinologische, sondern eine philosophische Arbeit ist. Deswegen möchte ich mich auf eine Übersetzung des DDJ ins Deutsche stützen. Gleichwohl weiß ich um die Problematik, die damit verbunden ist. Denn Übersetzungen wirken sich auf die weiterführende Interpretation aus. Zudem gibt es nicht nur ein Original, sondern verschiedene, die alle leichte Unterschiede aufweisen. Die am meisten verbreitete ist die Wang Bi-Version. Die Übersetzungsschwierigkeit liegt vor allem daran, dass sich die chinesische Sprache im Laufe der Jahrhunderte einer Wandlung unterzog. Es entwickelten sich verschiedene literarische Stile. Ein Schriftzeichen ist oft ein vielschichtiges Bild und bietet verschiedene Möglichkeiten für die Übersetzung. Zudem ist das DDJ im Versmaß verfasst, so dass entsprechende Reime und Reimschemen in der Übersetzung häufig keine Berücksichtigung finden können. Exemplarisch für die Übersetzungsschwierigkeit ist ein Teil der Auseinandersetzung Simons mit den Letzen Zeilen des ersten Verses des DDJ:

„Hummel versteht [...] *miào* als >Hintergründigkeit< (Hummels 1948:26), doch wird der Begriff in der neuen Literatur meist als >Subtilität< wiedergegeben. Chang [Chang 1982: 120f.] vermutet nicht überzeugend allein aus Reimgründen ein anderes ursprüngliches Schriftzeichen als *mén* >Tor<.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Schleichert/ Roetz, *Klassische chinesische Philosophie*, S. 114.

<sup>18</sup> Bauer, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, S. 77.

<sup>19</sup> Armin Paul Frank, Einleitung, in: Brigitte Schultze (Hg.), *Die literarische Übersetzung: Fallstudien zu ihrer Kulturgeschichte*, S. XIV.

<sup>20</sup> Simon, *Laozi Daodejing*, S. 15.

Zur Verdeutlichung möchte ich hierzu (die letzten beiden Zeilen des ersten Verses) verschiedene Übersetzungen nebeneinanderstellen. Zunächst 1. die wörtliche Übersetzung von Simon, 2. die sinngemäße Übersetzung von Simon, 3. die Übersetzung von Hendricks, 4. die Übersetzung von Schwarz und 5. die Übersetzung von Wilhelm.

1. gemeinsam / nennen / Genitiv-Zeichen / dunkel // Menge / fein / Genitiv-Zeichen / Tor<sup>21</sup>
2. Mystisch Dunkles des mystisch Dunkel:  
aller feiner Verästelung Tor.<sup>22</sup>
3. That which is even more profound than the profound –  
The gateway of all subtleties.<sup>23</sup>
4. dort, wo am tiefsten das tiefe  
liegt aller geheimnisse pforte<sup>24</sup>
5. Des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis ist das Tor,  
durch das alle Wunder hervortreten.<sup>25</sup>

Die verschiedenen Darstellungen machen deutlich, dass die Übersetzung bereits teilweise eine eigene Interpretation darstellt. Für diese Arbeit werde ich zum Einen die frühe Übersetzung von Richard Wilhelm (1873-1930) aus dem Jahre 1910 benutzen. Der gebürtige Stuttgarter war ein evangelischer Theologe, Missionar und Sinologe. Im Jahr 1899 ging er als protestantischer Missionar nach China, um das Christentum zu verbreiten. Er übersetzte zahlreiche konfuzianische sowie auch daoistische Klassiker ins Deutsche. Eine breite Leserschaft zeigte sich bei Menschen in Europa, die aufgrund der schrecklichen Erfahrungen im Ersten Weltkrieg eine kulturelle Alternative im Osten suchten. „1924 übernahm er die Professur für Sinologie an der Universität Frankfurt. Gleichzeitig baute er das China-Institut auf, dessen erster Direktor er wurde. Seine Übersetzungen machten weite Kreise mit der chinesischen Literatur bekannt.“<sup>26</sup> Wilhelm machte die chinesische Tradition durch die Verwendung christlicher Sprachbilder für den westlichen Kulturkreis nachvollziehbar. Deswegen wird sein Werk kontrovers diskutiert. Ihm wird häufig vorgehalten, seine eurozentristischen, christlich-monotheistischen Begrifflichkeiten, würden christliches Gedankengut in das DDJ fließen lassen, was dort keineswegs hingehöre. Yuan ist bestrebt, dies in seiner Auseinandersetzung mit der Wilhelm-Übersetzung zu illustrieren. Allerdings ist

---

<sup>21</sup> Simon, Laozi Daodejing, S. 8.

<sup>22</sup> Simon, Laozi Daodejing, S. 8.

<sup>23</sup> Jacobs, Textstudium des Laozi: Daodejing, S. 18.

<sup>24</sup> Jacobs, Textstudium des Laozi: Daodejing, S. 19.

<sup>25</sup> Wilhelm, Laotse Tao te King, S. 41.

<sup>26</sup> Wilhelm, (projekt-gutenberg.org), letzter Aufruf: 29.04.21.

dabei anzumerken, dass zwischen 1910 und 1928 neue Übersetzungsvarianten in die Auflagen der Wilhelm-Übersetzung eingegangen sind.<sup>27</sup> Es gibt eine Variante, die auch Yuan für seine Analyse konsultiert, die sich besonders den Gebrauch biblischer Sprachbilder zu eigen macht. Die Übersetzungsvariante, die ich in den folgenden Kapiteln verwenden werde, ist eine andere, die weniger auf christliche Sprachbilder referiert. Trotzdem lässt sich an der folgenden Übersetzung Wilhelms die Kritik Yuans veranschaulichen und damit die Problematik verdeutlichen. Besonders ist das im direkten Vergleich mit Debons modernem Übersetzungsversuch möglich:

**Vers 1 (Wilhelm)**

Der SINN, den man ersinnen kann,  
ist nicht der ewige SINN.  
Der Name, den man nennen kann,  
ist nicht der ewige Name.  
Jenseits des Nennbaren liegt der  
Anfang der Welt.  
Diesseits des Nennbaren liegt die  
Geburt der Geschöpfe.  
[...] Beides hat einen Ursprung,  
und nur verschiedene Namen.  
Diese Einheit ist das Große.  
Und des Geheimnisses noch tiefes  
Geheimnis.  
Das ist die Pforte der Offenbarwer-  
dung aller Kräfte<sup>28</sup>

**Vers 1 (Debon)**

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 We-  
sen.  
[...] Diese beiden sind eins und  
gleich.  
Hervorgetreten, sind ihre Namen  
verschieden.  
Ihre Vereinigung nennen wir my-  
thisch.  
Mythisch und abermals mythisch:  
Die Pforte zu jedwedem Geheim-  
nis.<sup>29</sup>

Yuan führt aus, „Der Anfang der Welt“ (Z. 5) und „die Geburt der Geschöpfe“ (Z. 6) stelle einen Verweis auf *Genesis I*, das Anfangskapitel der Bibel dar. Gleichzeitig impliziere „Geschöpf“ (Z. 6) die Schöpfung. An die Schöpfungsgeschichte sei unmittelbar mit der Szene der Namensgebung in *Genesis II* angeschlossen, denn hier habe Gott Adam die damals noch namenlosen Tiere gezeigt. Adam habe ihnen daraufhin ihre jeweiligen Namen gegeben. Die Nennung des Begriffs „Jenseits des Nennbaren“ (Z. 5) sei inbegriff einer religiösen Spekulation, dass es überhaupt etwas von unserer Welt ontologisch Verschiedenes gebe, etwa einen Schöpfergott.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Jacobs, Textstudium des Laozi: Daodejing, S. 359.

<sup>28</sup> Wilhelm, LAOTSE TAO TE KING DAS BUCH DES ALTEN VOM SINN UND LEBEN, S. 3.

<sup>29</sup> Debon, Tao-Te-King. Das Heilige Buch vom Weg und von der Tugend, S. 25.

<sup>30</sup> Vgl. Yuan, Die Geburt der „taoistischen Bibel“, S. 361-361.

Die Wilhelm-Kritik ist insofern zu relativieren, dass diese Variante von der wörtlichen Übersetzung, sowie seiner anderen Variante weit entfernt ist. Daher stellt sich zum einen die Frage, warum Wilhelm eine neue Übersetzungsvariante veröffentlicht hat, die von seiner vorherigen Veröffentlichung so weit entfernt ist, und zum anderen, ob hier im Zuge der Vielzahl an Neuauflagen der Text korrumpiert worden sein könnte. Zudem kann hinterfragt werden, ob der Begriff der Schöpfung tatsächlich ein christlicher ist. Allgemein wirken die Analysen spekulativ. Trotzdem verwendet Wilhelm die Kernbegriffe SINN und LEBEN (als Übersetzung für *Dao* und *De*) in Anlehnung an christliche Sprachbilder. Die Übersetzung von SINN „[...] geschah im Anschluß an die Stelle im Faust I, wo Faust vom Osterspaziergang zurückkehrte, sich an die Übersetzung des Neuen Testaments macht und die Anfangsworte des Johannesevangeliums u. a. mit: 'Im Anfang war der Sinn' wiederzugeben versucht“<sup>31</sup>, wie Wilhelm erklärt. Der Begriff LEBEN sei dabei mit Bezug zum Evangelium nach Johannes 1,4. entstanden.<sup>32</sup> Daher ist eine gewisse Anlehnung an das Christentum nicht von der Hand zu weisen, aber von der Geburt der „taoistischen Bibel“<sup>33</sup> zu sprechen, geht möglicherweise zu weit.

Wilhelm gilt als Pionier chinesischer Philosophie und Mystik. Er verbreitete sie wie kein anderer im europäischen Raum, mit zurecht großem Erfolg. Dabei schafft er es, den Europäern die chinesischen Werke zugänglich zu machen, trotz der, wie er schreibt, „tiefe[n] Kluft zwischen den beiden Kulturkreisen“, die sich vielleicht nie [...] ganz überbrücken lassen“<sup>34</sup> wird. Durch sein großes Einfühlungsvermögen in die Thematiken sowie schöne, sprachgewaltige und an vielen Stellen präzise Übersetzungen, erfreuen sich seine Werke im hiesigen Kulturraum großer Beliebtheit. Hermann Hesse schrieb nach Wilhelms Tod:

„Nichts von alledem ist mir im Laufe von beinahe 20 Jahren wichtiger und teurer geworden als Wilhelms deutsche Ausgabe der chinesischen Klassiker, sie haben mir und vielen eine Welt erschlossen, ohne die wir nicht mehr leben möchten.“<sup>35</sup>

Schließlich ist anzumerken, dass ich ergänzend zu den Wilhelm-Übersetzungen 'SINN' und 'LEBEN' für die Wörter *Dao* und *De*, stets die chinesischen Originale hinzufügen werde. Das Vorgehen wird durch die Verwendung eckiger Klammern gekennzeichnet. Ich verwende das chinesische Original, weil bei der Leserin und dem Leser keine *falsche* Assoziation geweckt werden soll,

---

<sup>31</sup> Jacobs, Textstudium des Laozi: Daodejing, S. 22.

<sup>32</sup> Vgl. ebd.

<sup>33</sup> Vgl. Yuan, Die Geburt der „taoistischen Bibel“.

<sup>34</sup> Yuan, Die Geburt der „taoistischen Bibel“, S. 357.

<sup>35</sup> Hsia, Hermann Hesse und China, S. 341.