Der WEG und das LEBEN

Meditationen zum Daodejing des Laotse

Von Gerhardt Staufenbiel

staufenbiel@teeweg.de
www.teeweg.de

Freies, unbekümmertes Wandern

Zhuangzi ging einst mit Huizi am Fluss entlang.
Die Fische sprangen aus dem Wasser.

Zhuangzi: „Schau wie die Fische sich freuen!“
Huizi: „Woher willst du wissen, dass die Fische sich freuen?“
Zhuangzi: „Du bist nicht ich! Woher willst du wissen, dass ich nicht weiß, dass die Fische sichfreuen?“
Huizi: „Ich bin nicht du.
Also kann ich nicht wissen, was du weißt.
Aber du bist kein Fisch!
Also weiß ich, dass du nicht wissen kannst, was die Freude der Fische ist!“
Zhuangzi: „Komm, lass uns noch einmal von vorne beginnen!“

Zhuangzi und Huizi wanderten einst frei und unbekümmert
und ohne jede Absicht am Ufer entlang.
Sie genossen ihre Freundschaft und ihre Muße.
Da sahen sie die Fische im Wasser spielen.

„Schau, wie die Fische sich freuen!“
„Ja, das ist die Freude der Fische!“

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung 9
1.1 Praxis im Osten, Theorie im Westen 13
1.2 Anmerkung zur chinesischen Schrift und Sprache 17
1.3 Denken in Bildern 26
1.4 Das Daodejing 31
2. Das alte Langohr Laozi 38
2.1 Laozi begegnet Kongzi 40
2.2 Laozi der Drache 52
2.3 Laozi der Grenzgänger 60
2.4 Der Ochse - Das Dào 69
3.DAO und das Geheimnis – Daodejing 1 75
3.1 Der Weg und der Name 78
3.2 MEI - Name 85
3.3 DAO - Ursprung von Himmel und Erde. 90
3.3.1 NICHT und SEIN 90
3.4 Die zehntausend Dinge 100
3.5 Wünschen und Wollen 103
3.5.1 Das Wünschen des NICHT 112
3.5.2 Das Geheimnis 117
3.6 Die Beiden: Nicht und Sein 124
3.7 Das Dunkle und das Geheimnis 131
3.8 Das Tor zum Geheimnis 136
3.9 Das All-gemeine Geheimnis 143
4. Dào und die Zehntausend Dinge 147
4.1 Demiurg - der Schöpfer 149
4.2 Shēng – Leben 152
4.3 Tragen YIN und halten YANG 154
4.4 Die zehntausend Dinge und das Qi 159
5. Strohhunde und die Flöten des Himmels 168
5.1 Die Menschlichkeit 168
5.2 Strohhunde 175
5.3 Der weise Mensch – Sitzen und vergessen 180
5.4 Die Töne der Erde 196
5.5 Die Leere 200
6. Der Geist des Tales 206
6.1 Shen - Geist 214
6.2 Ursprung von Himmel und Erde 216
6.3 Neidan – Innere Alchemie 220

7. Leben und Tod 241
7.1 Heraus ins Leben 241
7.2 Gefährten des Lebens - Gefährten des Todes 253
8. Ausklang: Tee und Zen 259
8.1 Schneeflocken am Yàoshān 259
8.2 Tee und Zen – ein Geschmack 271
9. Anhang 283
9.1 Danksagung 283
9.2 Aussprache der chinesischen Worte: 284
9.3 Kalligrafie des Autors 284
9.4 Literatur 285
9.5 Über den Autor: 288

1. Einleitung

Unsere Sprache braucht eine klare Logik und einen festen grammatischen Aufbau mit Subjekt, Objekt und Prädikat. Die chinesische Sprache dagegen kann nahezu beliebig unscharf gehalten werden. Sie spricht eher in Bildern als in klaren logischen Strukturen. Dem kommt die Schrift entgegen, die ja selbst aus Bildern entstanden ist. Wer eine Schrift benutzt, die in Bildern schreibt, wird vermutlich auch in Bildern denken.

Eine Übersetzung ist niemals einfach nur das Ersetzen eines Wortes durch ein Wort einer anderen Sprache. Die Worte haben in den verschiedenen Sprachen in aller Regel einen unterschiedlichen Bedeutungsrahmen. Bei einer Übersetzung aus einem völlig anderen Kulturkreis, wie es für uns das chinesische Denken ist, gleicht die Übersetzung einem Über - Setzen in ein anderes Denken. Wir wollen hier nicht wirklich eine neue Übersetzung der Sprüche des Daodejing vorlegen. Da gibt es inzwischen eine Unzahl von Versuchen und von unterschiedlichsten Ansätzen. Wir versuchen vielmehr, in einen Dialog mit dem Urtext einzutreten, indem wir Wort für Wort und Zeichen für Zeichen nach dem Bildgehalt aus dem kulturellen Kontext befragen, in denen

sie geschrieben worden sind. Es ist der Versuch, uns so selbst hinüber zu setzen in die fremde Denkweise des alten China. Im Idealfall wäre dann eine Übersetzung überflüssig geworden, weil die Bilder unmittelbar zu sprechen beginnen.

Ein zweiter Band wird sich den japanischen WEGEN widmen, die vom Zen und damit auch vom Daoismus geprägt sind. Eine wesentliche Stellung wird der japanische Teeweg Cha-Dō haben, der im Westen oft als Teezeremonie bezeichnet wird. Das spiegelt meine über vierzigjährige Erfahrung im Teeweg als Schüler und als Lehrer. Geprägt von meinem Studium der Philosophie, habe ich immer - anders als im heutigen Japan üblich - als Fragender die japanischen Wege praktiziert und gelebt. Vieles vom daoistischen Denken hat Einzug in den chinesischen und den japanischen Zen gefunden. Dabei haben die Texte des Zhuangzi einen weit größeren Einfluss auf den japanischen Zen gehabt als das Daodejing.

Das Buch bewegt sich also zwischen Welten. Nicht nur zwischen der Welt des chinesischen Daoismus und der japanischen Kunstwege, sondern ganz wesentlich zwischen der Welt der philosophischen Betrachtung des Westens und und der gelebten Praxis der WEGE im Osten.

Es ist ein Spiegel meines eigenen Weges, der mich zunächst von der physikalischen Forschung zur abendländischen Philosophie geführt hat. Im Studium der Philosophie habe ich ein großes Unbehagen gespürt, denn die Philosophie begnügt sich mit dem reinen Denken. Die gelebte Praxis fehlte.

Mein Weg führte mich weiter vom Yoga über das altindische Denken hin zum chinesischen Daoismus und zu Laozis Daodejing. Aber mir fehlte die Praxis, und darum begann ich, mich mit dem Zen und der Zen-Meditation auseinanderzusetzen. Was ich in den damals zugänglichen Büchern fand, hat mich in keiner Weise befriedigt, ich suchte nach eigener Erfahrung und eigener Praxis. Zu den Olympischen Spielen in München 1972 wurde vom Großmeister der Urasenke Schule Kyōto ein japanisches Teehaus gestiftet, und dort begann ich mit

meinen Studien und Übungen des japanischen Teeweges bei einem japanischen Meister.

All die Jahrzehnte habe ich niemals aufgehört, zu fragen und mich philosophisch mit den Grundlagen der ostasiatischen Übungswege auseinanderzusetzen. So spiegelt dieses Buch auch ein wenig meine Denkwege.

Im Winter 2015 war ich mit meinem Schüler Michael auf Einladung einiger Zen-Meister in Südchina unterwegs und haben dort viele wiederaufgebaute Tempel besucht, die während der Kulturrevolution zerstört worden waren. Anlass war eine Tagung über 'Tee und Zen - ein Geschmack' im Jiashan Tempel. Mein Vortrag im benachbarten Yàoshān Tempel war angekündigt als: 'Der Physiker aus der Heimat von Karl-Marx spricht über Zen!'. Obwohl der Tempel im Süden Chinas liegt, waren Freunde des Tempels bis aus Peking angereist. Wir haben im Tempel auch die japanische Teezeremonie vorgeführt und Zen - Shakuhachi gespielt. Beim Stück ‚Tamuke', in dem der Toten gedacht wird, standen vielen Zuhörern Tränen in den Augen. So kamen die Zenkünste, die von China nach Japan gekommen waren, wieder zu Besuch in ihr Ursprungsland.

Als die Teilnehmer hörten, dass ich als Physiker noch Heisenberg, C.F von Weizsäcker und Otto Hahn persönlich gekannt habe, wollten sie wissen, ob denn Zen vor dem ökologischen Wahnsinn dieser Zeit retten kann. Tatsächlich baut der Tempel seinen eigenen Reis, Gemüse und Tee in ökologischem Landbau an. In den Bergen oberhalb des Tempels entstehen Wasserreservoire mit sauberem Wasser und die Luft ist klar und rein. Zen als Schritt zurück aus dem rasenden Machen der industriellen Welt. Vor allem die Bürgermeisterin der ‚kleinen Stadt' mit ‚nur' vier Millionen Einwohnern war interessiert. Sie wollte wissen, ob es sich lohnt, den Tempel zu fördern, der während der Kulturrevolution vollkommen zerstört worden war. Aus seiner großen und reichen Geschichte ist nur ein einziger Gedenkstein erhalten. Der Gedenkstein ist in der Mitte auseinandergebrochen und mit einer Plexiglashaube

notdürftig geschützt. Der Tempel liegt unterhalb eines Hügels, des Yàoshān-Berges, auf einer weiten Ebene. Meister Mingying zeigt auf die ersten Häuser der Stadt in weiter Ferne: 'Dort war früher einmal das Tempeltor! Und dort wollen wir in den nächsten Jahren auch wieder ein Tor zum Tempel errichten.'

Bei den Zen-Übungen im Tempel dauerte die Meditation bei eisiger Kälte im ungeheizten Meditationssaal ohne Pause über 90 Minuten. Meister Mingying wollte uns zeigen, dass er gelernt hatte, hart zu üben wie in den alten Zeiten des Zen. Ein wenig verschämt meinte er zu mir: 'Du hast dich schon mit Zen beschäftigt, als wir noch die Fußnoten von Karl Marx auswendig gelernt haben!'

Gern hätten wir einen daoistischen Tempel in der Nähe besucht, aber die Zenmeister hielten beinahe ängstlich Distanz zu den Daoisten. Erst nach meinem Vortrag, in dem ich über Zen und die daoistische Philosophie gesprochen hatte, traf ich Meister Mingying im Garten, wie er Tai Chi tanzte. 'Wir haben das während unserer Ausbildung im Tempel von einem alten Mann gelernt, aber ich wusste nie, wozu das gut sein soll!' So hat sich der heutige Zen in China weit von den daoistischen Wurzeln entfernt. Erst der Physiker aus dem Heimatland von Karl Marx musste kommen, um die Zenmeister auf die alten Wurzeln aufmerksam zu machen.

1.1 Praxis im Osten, Theorie im Westen

Im Osten liegt der Schwerpunkt auf der Praxis der WEGE. In Japan fragt man heute kaum noch nach dem ‚Warum', sondern nur noch nach dem ‚Wie'. Im Westen dagegen begnügt man sich oft mit dem rein theoretischen Wissen. Praxis in den östlichen Wegen gilt als esoterisch.

Von dem deutschen Philosophen Husserl wird eine Anekdote

erzählt. Nachdem er seine Ethik veröffentlicht hatte, fragte ihn jemand, ob er denn auch nach seiner Ethik leben würde. Husserls Antwort: 'Haben sie schon einmal einen Wegweiser gesehen, der den Weg geht, den er weist?' Schon der dänische Philosoph Kierkegaard kritisiert mit Blick auf Hegel die Philosophen, die prächtige Denkgebäude errichten, aber nebenan in einer Hundehütte oder allerhöchstens in einem Pförtnerhäuschen hausen.

Im westlichen Denken begnügt man sich mit der philosophisch - denkerischen Auseinandersetzung. Eine Zeit lang kam ein Professor der Japanologie regelmäßig als Zuschauer zu meinem Tee-Unterricht. Weil er so fasziniert von diesem Weg war, meinte ich, dass er doch beginnen sollte, den Weg als Schüler zu studieren: 'Nein, das geht nicht. Ich bin Wissenschaftler. Dann verliere ich meine Objektivität!' Eine andere Professorin, die Bücher über den Teeweg geschrieben hatte, war einmal im Teehaus zu Besuch. Bei einer Diskussion wurde sie nach ihren Erfahrungen im Teeweg gefragt. Sie antwortete: 'Ich habe nur Bücher über den Teeweg geschrieben. Dabei habe ich wie eine Journalistin gearbeitet. Ich persönlich habe keinerlei praktische Erfahrungen in den japanischen Zenwegen.'

Der Osten dagegen ist oft den philosophischen Betrachtungen eher abgeneigt und beschränkt sich auf die gelebte Praxis. Wie oft habe ich von meinen japanischen Lehrern auf die Frage nach dem 'Warum' die Antwort bekommen: 'Ihr Deutschen seid komisch, ihr fragt immer nach dem Warum!'. In Japan fragt man in den Zen-Wegen niemals nach dem Warum, sondern immer nur nach dem ‚wie'.

Als Beispiel für das Nicht-Denken des Zen wird oft der alte chinesische Zenmeister Chao Chou[1] zitiert, der in Japan Jōshū genannt wird. Ein Mönch fragte Jōshū nach dem Wesen des Buddha. Jōshū antwortete mit einer Gegenfrage: 'Hast du deine Reisschale schon gewaschen?'

Ein japanischer Zenmeister, der in Amerika lehrte, hat einmal gesagt:

---

[1] Zhàozhōu Cōngshěn (Chinesisch: 趙州從諗; Wade-Giles: Chao-chou Ts'ung-shen; Japanisch: Jōshū Jūshin) (778–897)

„Wenn ich einem amerikanischen Schüler sage, er solle in den Abgrund springen, fragt er noch nach dem ‚Warum', bevor er springt. Ein japanischer Schüler springt, ohne zu fragen."

In diesem Buch versuchen wir, den Zen und das Dào zu denken und dieses Denken in Worte zu fassen. Daher ist dieses Buch vielleicht ein unmögliches Buch. Es fragt unentwegt nach dem ‚Warum'. Es ist geschrieben aus einer fast fünfzigjährigen gelebten Erfahrung mit dem Zen und den Zenkünsten, und es versucht, diese Erfahrungen in Worte zu fassen.

Oft wird behauptet, Zen denkt nicht. Und nun gar Philosophie und Zen! Aber es ist keineswegs so, dass im Zen nicht gedacht wird. Wenn es nicht ein großer Zen-Meister wie Dōgen gewesen wäre, der so wortgewaltig philosophiert hatte, würde man das Ansinnen, Philosophie könne auch eine Art Zen sein, empört zurückweisen. Zenmeister Dōgen[1] ist einer der größten Denker Japans und vielleicht der ganzen Welt. Aber Zen muss sich nicht in der Form der Sitzmeditation abspielen. Das ist Sa-Zen, Sitz - Zen, und lediglich eine Form des Zen, freilich die Form, die in den meisten Zen-Klöstern praktiziert wird und die am auffälligsten ist. Für Dōgen - und nicht nur für ihn - ist auch die alltägliche Arbeit Zen. Diese Art des Zen vollzieht sich in den Zen-Klöstern als Arbeit in der Küche oder im Garten. Das *SAMU*, die alltägliche Arbeit, ist eine andere Form des Zen. Auch das Denken kann Zen sein, wenn es aus der unmittelbaren, lebendigen Erfahrung entspringt. Dann ist es auch Sitz-Zen, denn es hat seinen direkten Sitz im Leben und im Tun.

Rolf Elberfeld, der Mitherausgeber und Übersetzer von Teilen aus Dōgens Schriftensammlung Shōbōgenzō[2] schreibt:

Zen scheint gerade in Europa dafür zu stehen, alle intellektuellen

---

1 Dōgen Zenji, auch Kigen oder nach dem von ihm gegründeten Tempel Eihei-ji. Eihei (japanisch 道元禅師 Dōgen Zenji – Meister Dōgen;希玄, 永平) (* 26. Januar 1200 in Uji; † im Spätsommer 1253 in Kyōto)

2 Shōbōgenzō: Schatzkammer des wahren Dharma-Auges, Sammlung von Schriften und Vorträgen Dōgens

Gedankenspiele aufzugeben und die sprachliche Dimension radikal abzuschneiden. Dies ist bei Dōgen explizit nicht der Fall, da er vielmehr umgekehrt den sprachlichen Ausdruck bis zur äußersten Grenze nutzt, um das Sichrealisieren von Wirklichkeit auch in der Sprache zu üben. ... Die Texte sind somit selber Formen, wie das Erwachen im buddhistischen Sinne geübt werden kann. Es handelt sich um Übungen des Erwachens. Das Philosophieren Dōgens; ist nichts anderes als eine Form des Zen. Allerdings ist das Philosophieren kein Selbstzweck, sowenig wie das Spielen auf der Shakuhachi oder das Üben des Teeweges Selbstzweck sind.

Im Kapitel Zen-ji des Shōbōgenzō schreibt Dōgen selber:

Die Reden, die zu tun haben mit Nachdenken seien nicht die Zen-Reden der buddhistischen Patriarchen (so meinen heute viele Zen - Buddhisten in China). Die Reden der buddhistischen Patriarchen seien unverständliche Reden.
Daher hätten das Schlagszepter von Ōbaku und das Donnern von Linji (jap. Rinzai) nichts zu tun mit Verstehen oder Nachdenken. Dies sei das große Erwachen (大悟 - Dai Satori), das vor aller Zeit war. Es handele sich dabei um ein Mittel der alten Meister, mit einem Satz das Verhaftetsein an Worte abzuschneiden, und genau dies sei nicht verstehbar. Diejenigen, die diese Auffassung vertreten, sind noch nicht dem richtigen Meister begegnet und haben kein Auge für das inständige Lernen.

Sie wissen nicht, dass das Nachdenken Sprache ist und dass die Sprache das Nachdenken befreit!

Dōgen stellt sich gegen die auch heute im Westen weit verbreitete Auffassung, der Zen sei mit dem Nachdenken nicht zu erfassen und irrational. Als Beispiel gelten die Methoden Linjis (Rinzai), der nur mit lauten Schreien seine Schüler wach gerüttelt hat. Aber man muss bedenken, dass er überwiegend Söhne von einfachen Bauern unterwiesen hatte, die weder lesen noch schreiben konnten. Für Dōgen ist gerade auch die Sprache und das Nachdenken ein wichtiges Medium, das Erwachen zu realisieren. Aber dazu muss er die Sprache so gestalten und formen, dass sie geeignet ist, im sprachlichen Nachdenken das

Erwachen zu realisieren.

Freilich muss man sich davor hüten, einfach Dinge nachzuplappern. Vielfach werden einfach nur die alten Sätze und Kōan nachgeredet und man erspart sich das Nachdenken, indem man den Zen schlichtweg für irrational erklärt und versichert, er sei nur 'aus dem Bauch heraus' zu realisieren. In einem Seminar über Rilkes 'Duineser Elegien' hat einmal ein buddhistisch geschulter Teilnehmer verwundert erklärt, er dachte, er sei hier in einem buddhistisch eingeweihten Kreis, in dem man nicht mit dem Verstand denkt, sondern nur aus dem Bauch heraus handelt. Aber Rilkes Denken war ihm so fremd, dass er begann nachzudenken. Nach ein paar Tagen bemerkte er, dass er jetzt anfing zu verstehen, was er in der sprachlichen 'Rutschbahn der buddhistischen Terminologie' - wie er sagte - in den üblichen buddhistischen Erklärungen einfach nur nachgeredet hatte. Hier begann er das erste Mal direkt selbst nachzudenken und er bemerkte, welche Befreiung das in ihm auslöste. Sprache kann zum Erwachen führen, sie kann aber auch, wenn sie nur nachgeplappert wird, ein Hindernis sein. Dōgens Sprache hat den Vorzug, dass sie so schwierig ist, dass man zum Nachdenken gezwungen wird. Man kann Dōgen nicht einfach nachplappern.

Aber Dōgen versucht, mit Worten das Wesentliche zu sagen. So wird Denken und seine Philosophie zu einem Weg des Erwachens. Damit ist Dōgen nicht nur einer der größten Zen-Meister Japans, sondern auch einer der größten Denker dieses Landes, vielleicht der größte überhaupt. Aber seine Philosophie weist weit über Japan hinaus, er zählt sicherlich zu den noch weitgehend unentdeckten philosophischen Denkern der Welt. Die Worte sind nur der Finger, der zum Mond zeigt. Bleibt man am Finger hängen, so wird man den Mond niemals finden.

Der chinesische Zenmeister Tan-hsia Tien-jan[1], der in Japan Tanka Tennen heißt, hat ein Gedicht geschrieben:

Lehre, die keine Lehre

---

[1] Tan-hsia T'ien-jan, 739-824. Das Gedicht ist zitiert nach: Bohner: Zenworte im Teeraume.

Wort, ungehört als Wort
Hast du den Mond gefunden
dann tu den Finger fort,
Der Heimgekehrte fragt nicht
nach seinem Heimatort.

30 Seiten fehlen in der Leseprobe

2. Daodejing Nr 1

Die ersten beiden Verspaare des Spruches sind absolut parallel mit jeweils zwei mal drei Worten aufgebaut. In der zweiten Zeile ist lediglich das Wort für *Dào* - WEG ausgetauscht durch *Ming* Name. Das dritte Verspaar hat sieben statt sechs Worte. Die sieben Worte sind in Gruppen von zwei plus fünf aufgebaut und beginnen jeweils mit dem Wort *cháng* und enden mit dem Reimpaar *miào* / *jiào*. Die abschließenden Verse haben acht Worte. Die letzte Zeile ist wie eine abschließende Zusammenfassung mit vier Worten angehängt. Dieser strenge poetische und musikalisch Aufbau der Verse zeigt, wie genau sie komponiert sind. Der musikalische, fast tänzerische Charakter geht natürlich bei jeder Übersetzung verloren.

Diese sehr mystisch klingenden Verse gehören wohl zu den bekanntesten Versen der Weltliteratur. Und das, obwohl sie viele Deutungsmöglichkeiten enthalten und sehr oft völlig unverstanden sind. Sie sind so oft übersetzt worden, dass man die Zahl der Übersetzungen kaum noch zählen kann. Manche Übersetzungen sind sehr merkwürdig, offenbar lockt der dunkle Text auch etwas seltsame Gestalten an. Ein Beispiel soll genügen. Es ist eher eine sehr phantasievolle Nachdichtung als eine Übersetzung.

Seid die Verkörperung der Wege Gottes. Weg Gottes (oder rechter Weg) ist eigenen Geistes, Wollens und Könnens Weg; es ist verkehrt, wenn durch Gesetz bestimmt wird, was rechter Weg sei. Rechte Sprache (oder rechtes Wort) ist eigenen Geistes, Wollens und Könnens Sprache; es ist verkehrt, wenn durch Gesetz bestimmt wird, was rechte Sprache sei. Frei waren die Sprachen im Anfang des Reiches; es durften behalten ihre Sprache die Mütter des zahlreichen (des eingeborenen) Volkes. (Die Alten sagten: „Wer Hüter im Geistigen sein will, mache offenbar seine Geistigkeit. Wer Hüter des Besitzes sein will, mache offenbar seine Selbstbeschränkung.") Jene zwei Menschenarten hierzulande bildeten (jede für sich) eine Gemeinschaft, und ferner unterschieden sie sich durch ihre Sprache. Die Schwarzen waren eine Sprachgemeinschaft. Die Amtsträger der Schwarzen waren Schwarze.* [1]

2.1 Der Weg und der Name

Ein paar völlig unterschiedliche Beispiele sollen zeigen, wie sehr jede Übertragung aus dem alten Chinesischen immer auch eine persönliche Interpretation ist. Die wohl bekannteste stammt von Richard Wilhelm, der viele der alten chinesischen Schriften im Westen bekannt gemacht hat. Wilhelm übersetzt *Dào* als SINN.

Der SINN, der sich aussprechen läßt, ist nicht der ewige SINN. Der Name, der sich nennen läßt, ist nicht der ewige Name.
'Nichtsein' nenne ich den Anfang von Himmel und Erde, 'Sein' nenne ich die Mutter der Einzelwesen.
Darum führt die Richtung auf das Nichtsein zum Schauen des wunderbaren Wesens, die Richtung auf das Sein zum Schauen der räumlichen Begrenztheiten.
Beides ist eins dem Ursprung nach und nur verschieden durch den

[1] Übersetzung: Dr. Edwin Müller, 1952

Namen. In seiner Einheit heißt es das Geheimnis. Des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis ist das Tor, durch das alle Wunder hervortreten.

Richard Wilhelm

Das erste Dō übersetzt Wilhelm als Sinn, das Zweite verbal als 'Aussprechen'. Es gibt also einen Sinn, den man aussprechen kann und einen 'ewigen' SINN, der nicht sagbar ist. In der alten deutschen Sprache ist Sinn abgeleitet von 'sinnan' - unterwegs sein. Demnach wäre Sinn eine durchaus adäquate Übersetzung für WEG und weg-en. Aber das Wort Sinn ist derart mit Bedeutung belegt, dass es sofort missverstanden wird. Da gibt es eine 'Sache' und deren eigentlichen 'Sinn'. Der Sinn einer Sache ist das Wesentliche. Die Sache selbst verdeckt den eigentlichen Sinn. Damit ist der Sinn so etwas wie die unveränderliche platonische Idee, die in dieser sich stets verändernden Welt niemals anzufinden ist. Erst wenn man sich von dieser Welt der Veränderungen abwendet, findet man zum 'Ewigen', das abgetrennt irgendwo über dieser Welt der Dinge schwebt.
Die ersten Übersetzungen des Daodejing wurden von französischen Jesuiten angefertigt, die den Text in der Struktur des abendländisch metaphysischen Denkens verstanden. Daher wird auch das Zeichen 常 *cháng* im christlichen Sinn als ewig und unveränderlich gedeutet.

Aber ganz entscheidend ist, dass das Schriftzeichen 常 *cháng* / JO nicht als 'ewig' übersetzt werden kann, ohne die Bedeutung völlig zu verfälschen. Das Zeichen zeigt ein hohes, glänzendes Dach. Unter diesem Dach ist eine Öffnung, ein Fenster, aus dem ein Tuch herunterhängt. Ähnlich aufgebaut ist das Schriftzeichen für Shi 市, einen Ort mit Marktrecht. An den Markttagen wurde eine Fahne aufgehängt, um öffentlich kundzutun, dass Markttag ist. Das Dach im Zeichen Jo ist noch höher und weiter sichtbar, das Gebäude mit der Fahne ist so hoch, dass

常 *cháng*

darunter sogar noch ein Fenster Platz hat. Mit der Fahne wird Öffentlichkeit hergestellt. Das Schriftzeichen kennzeichnet also etwas ganz Allgemeines, Öffentliches, Gewöhnliches und allgemein Bekanntes. 'Ewig' ist es nur in dem Sinne, dass es ohnehin allgemeingültig und damit auch immer und überall anwesend ist.

Das Wort ‚ewig' erzeugt die christlich geprägte Vorstellung von etwas, das immer und ewig unveränderlich ist. Aber das Dào verändert sich stetig. Das einzig Beständige und ‚Ewige' ist die stete Veränderung.

Eine sehr moderne, entmystifizierte Übersetzung stammt von dem Philosophen Lutz Geldsetzer.[1]

Kann das Dào Dào sein, wenn es nicht das immerwährende Dào ist? Können Namen bezeichnen, wenn sie nicht die immerwährend-richtigen Namen sind?
'Nichts' ist der Name für den Anfang von Himmel und Erde. 'Sein' ist der Name für die Mutter aller Dinge.
Darum will ich über das immerwährende Nichts aus diesem (Anfang) her sein Geheimnis erkunden, und ich will über das beständige Sein aus diesem (Muttersein) her seine Grenzen erkunden.
Jetzt treten sie gepaart zusammen auf, aber unter verschiedenen Benennungen. Gemeinsam heißen sie 'Ursprung'.
Das Ursprüngliche hat aber wiederum einen Ursprung. Das aber ist das Tor zu allem Geheimnisvollen.

Eine sehr freie Übersetzung, die eher eine Interpretation ist, bietet Mathias Klaus:[2]

Was wir vom TAO sagen können, sind immer nur Worte;
mit welchen Begriffen wir es auch zu beschreiben versuchen,
all das bleibt letztlich Äußerlichkeit.

Die Grundlage unseres Menschseins ist nicht mit Worten zu fassen,
allem eine Bezeichnung zu geben, ist nur der Versuch der Menschen,

---

1 Lutz Geldsetzer * 28. Februar 1937 in Minden; † 14. August 2019, Lehrtätigkeit in Düsseldorf
https://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/philo/geldsetzer/laozidao.html

2 Matthias Klaus, Laotse und das Tao Te King, Verlag das klassische China

mit der Welt zurechtzukommen.

Und so sage ich:
Meditation ermöglicht einen Zugang zu jenem Geheimnis,
während das rationale Bedenken nur zu theoretischen Ansichten führt.
Obwohl sich beides um das gleiche dreht, liegt hierin doch der große Unterschied.

Dies ist die allem zugrunde liegende Wahrheit, im Begreifen dieser Wahrheit liegt der Schlüssel zur letzten Erkenntnis.

In diesem Buch werden wir keine neue Übersetzung vorlegen. Vielmehr soll versucht werden, anhand der Schriftzeichen der Bedeutung nachzugehen und so die Gedankenwelt des alten China lebendig werden zu lassen. Jedem bleibt dann die Möglichkeit für ein eigenes, geklärtes Verständnis des alten Textes. Deshalb werden auch ganz kontroverse Übersetzungsversuche vorgestellt.

Bereits der erste Vers bietet erhebliche Schwierigkeiten. In japanischer Lesung, die für uns leichter auszusprechen ist als das Chinesische, lauten die ersten Zeilen:

道可道 非常道。	*dào*	*kě*	*dào*	*fēi*	*cháng*	*dào*
	DŌ	KA	DŌ	HI	JŌ	DŌ

名可名 非常名。	*Ming*	*kě*	*Ming*	*fei*	*cháng*	*ming.*
	MEI	KA	MEI	HI	JŌ	MEI [1]

Die beiden Zeilen unterscheiden sich lediglich durch den Austausch der Worte *dào* / DŌ für Weg durch *ming* / MEI für Name. Alles Andere bleibt gleich. Dadurch bekommen die beiden Zeilen einen gesanglichen Charakter, der die Wichtigkeit des Gesagten noch unterstreicht.

Das zentrale Wort im ersten Vers ist *dào* / DŌ 道, meistens als WEG übersetzt. Das Wort kommt dreimal im Vers vor: als erstes und letztes Zeichen und als drittes Schriftzeichen. Das zweite DŌ ist aber eine

[1] Die chinesische Aussprache wird in kursiv gegeben, die für uns leichtere japanische in Kapitälchen.

andere Wortart als das Erste. Die chinesische Sprache unterscheidet kaum zwischen der verbalen und der substantivischen Bedeutung eines Wortes.[1] Bei der Übersetzung in eine westliche Sprache muss aber dieser Unterschied zwangsweise deutlich ausgesprochen werden. Wir müssen zwischen Verb und Substantiv unterscheiden. Das Schwebende und nicht ganz Festgelegte, mit dem die chinesische Sprache arbeiten kann, geht automatisch bei einer Übersetzung verloren. Übersetzt man Dō als WEG, so müsste man das zweite Dō etwa als 'weg-en' (verbal) übersetzen. Dō könnte auch als 'Wort' übersetzt werden, dann wäre es an der zweiten Stelle so etwas wie 'sagen'.

Dō könnte auch als 'Methode' übersetzt werden, aber wie ist dann die verbale Form von Methode? Eine Methode ist nach der ursprünglichen Bedeutung aus dem Griechischen etwas wie ein Weg Odos μέθοδος. Die Methode ist der Gang, der Weg der Untersuchung. Es ist nicht unwichtig, mit welcher Methode die Untersuchung geführt wird. Die Wahl der Methode legt bereits fest, in welchen Bereich das Ergebnis fällt. Untersucht ein Biologe, der sich für Pflanzen interessiert, den Baum, so kommt er zu einem anderen Ergebnis als der Zoologe, der die Tierwelt im Baum untersucht. Der Biochemiker wird wieder einen anderen Baum sehen als der Förster oder der Zimmermann. In der modernen Physik entscheidet der Aufbau der Messapparatur, ob der Physiker ein Teilchen oder Wellen beobachtet. Die Natur selbst, ohne die Sicht des Beobachters, verbirgt sich hartnäckig. Carl Friedrich von Weizsäcker sagte mir einmal, dass es sein größter Wunsch sein, zu verstehen, was denn das überhaupt ist, was wir als Wissenschaftler da beobachten.

In Japan versteht man DŌ immer als Methode eines Übungsweges. Es gibt eine Fülle von WEGEN in Japan. Den Ka-Dō, den Weg des Blumensteckens, den Ken-Dō, den Weg des Schwertes oder den Cha-Dō, den Tee-Weg. Es geht in diesen Wegen immer auch um die Verwirklichung

[1] Die unterschiedliche Bedeutung des Wortes Dō wird in dem koreanischen Siegel berücksichtigt. Das Wort ist jedes Mal in einem etwas anderen Stil geschrieben.

im eigenen Leben, aber im Zentrum steht die Unterrichtsmethode, die streng formalisiert ist. Der Schüler überlässt sich völlig der Führung durch den Lehrer und der oft Jahrhunderte alten Methode des WEGES. Ein japanischer Meister, der sich ausführlich mit dem Daodejing befasst hatte, hat mir einmal gesagt, dass kein Japaner in der Lage sei, das Dào im chinesischen Sinne zu verstehen. Immer denkt er an die streng geregelten Übungswege und Methoden.

Das Schriftzeichen 道 für Dō kann unterschiedlich gedeutet werden. Dō - WEG. Es besteht aus zwei Bildern, die zusammengefügt sind. Im Zentrum steht ein Kopf. Man kann das stilisierte Auge, die Stirn und zwei Haarlocken erkennen. Das umgebende Zeichen links und unten ist das Wurzelzeichen für 'gehen'. Es ist also offenbar ein Wesen, das Augen hat zu sehen und zu erkennen, das es sich auf einem Weg bewegt. In Japan zeigt man auf seine Nasenspitze, wenn man ‚ich' sagt. Das ‚ICH' hat Augen und erkennt die Welt außerhalb von sich selbst. Es ist wie ein Kopf, der auf einem Weg geführt wird. Der Weg liegt dabei nicht nur zu den Füßen dieses wahrnehmenden Wesens. Eine sehr dynamische Linie, die vom Himmel herunter zur Erde verläuft, deutet vielleicht an, dass das erkennende Wesen den Weg nicht aus eigener Mächtigkeit geht. Es ist geführt von einer Kraft zwischen Himmel und Erde und es folgt einer gebahnten Spur. Nach einer anderen Deutung zeigt das Bild einen Jäger, der ein Wild verfolgt und dessen Spur im Dickicht aufnimmt. Beide Deutungen zeigen eines deutlich: Der Weg wird nicht aus eigener Mächtigkeit oder Kraft gegangen, immer ist es ein Wesen, das einer Spur folgt und auf dem WEG geführt ist. Der Weg wird nicht aus eigener Kraft oder Machtvollkommenheit gebahnt und gespurt. Das Auge nimmt lediglich eine bereits gelegte Spur wahr, der dann gefolgt wird.

Das zweite Wort 可 - *kě* / Ka - bezeichnet die Machbarkeit oder Möglichkeit einer Sache, betont aber eher den Aspekt, dass man es eher nicht tut oder tun sollte. *Dào kě dào* - die Möglichkeit des ‚Wegens' oder Sagens, die aber besser vermieden wird. Das ist der Weg oder das

Wort, das jemand aus eigener Macht und Möglichkeit wegen oder sagen kann, es aber besser nicht tut oder tun sollte.

Der WEG, den man aus eigener Kraft und Macht bahnen und gehen kann - besser aber sollte man dies tunlichst vermeiden - ist nicht der allgemeingültige und gewöhnliche WEG. Das Bild des Jägers, der die Spur des Tieres verfolgt, gibt eine sehr gute Vorstellung vom Dào und beschreibt recht genau den Inhalt des ersten Verses. Der Jäger folgt einer Spur, die er nicht selbst gelegt hat. Er muss die Witterung aufnehmen und mit voller Achtsamkeit der fremden Spur folgen. Dann wird er richtig geleitet werden. Der Weg wird nicht aus eigener Kraft oder Machtvollkommenheit gebahnt und gespurt. Das Auge nimmt lediglich eine bereits gelegte Spur wahr, der dann gefolgt wird. Dennoch muss man sich 'willentlich' aufmachen, den WEG zu suchen und zu gehen. Hat man den 'allgemeinen WEG' unter den Füßen gefunden, so kann man ihm folgen. Folgt man ihm, so verwirklicht man den allgemeinen WEG.

MEI - Name

Die zweite Zeile des ersten Kapitels spricht vom Namen, dem *ming* /MEI. Sie ist im Aufbau völlig identisch mit der ersten Zeile, lediglich *dào* ist ersetzt durch *ming*:

道可道 非常道。 dào ke dào fei chang dào - DŌ KA DŌ HI JŌ DŌ
名可非常名。 ming ke ming fēi chang ming - MEI KA MEI HI JŌ MEI

Für die Übersetzung ergibt sich dasselbe Problem wie in der ersten Zeile. *Ming* /MEI ist einmal als Substantiv, einmal eher verbal zu verstehen. Der Name, den man NENNEN kann. Das Schriftzeichen 名 *ming* - Name zeigt die Sichel des Halbmondes, der hinter einem Bergabhang hervorlugt: 夕. Es ist also Abend bzw. Nacht. Unter dem Radikal für den Abend steht das Radikal 'Mund' 口. Das Bild zeigt jemanden, der in der Dunkelheit den Mund öffnet und ruft. Wenn man den Namen weiß, kann man ihn auch in der Dunkelheit rufen, um DEN oder DAS so Gerufene herbeizurufen. Darum ist es wichtig, den Namen zu kennen. Ist man im Besitz des Namens, so hat man eine gewisse Macht über den Namensträger. Der Schamane kann, wenn er die Namen der Geister kennt, diese herbeirufen und um Hilfe bitten. Kennt er nicht die richtigen Namen, so wird sein Ruf entweder ohne Folgen bleiben oder sogar Schaden bringen, weil die falschen Geister gerufen werden.

名 ming

In allen alten Kulturen werden deshalb die heiligen Namen mit größter Ehrfurcht behandelt und nur mit Vorsicht oder gar nicht ausgesprochen. Ein altes Sprichwort sagt: 'Wenn man den Teufel nennt, kommt er gerennt!' Deshalb wurde der Name des Teufels niemals ausgesprochen, sondern immer ersetzt durch Ersatzworte: der Gehörnte, der Leibhaf-

tige, der Pferdefuß, der Gottseibeiuns. Der Gottseibeiuns ruft anstelle des gefährlichen Teufels lieber gleich Gott an, der dann durch seine Anrufung das Erscheinen des Teufels verhindert. Es ist immer ein Tabu, die heiligen Namen zur unrechten Zeit auszusprechen.

Darum haben die Götter oder die heiligen Dinge Ersatznamen, die man auch im Alltag aussprechen kann. In der Heiligen Schrift der Juden wird der Gottesname niemals geschrieben. Er ist ersetzt durch ein Tetragramm, das man nicht aussprechen kann, weil die Vokale fehlen: JHWH. Bei der Lesung der Texte wurde und wird immer ein Ersatzwort gelesen, etwa 'Shamaim' - Himmel. Das 'HIMMEL - Reich' ist also das Reich dessen, dessen Namen man nicht nennen darf oder kann. Martin Buber vermutet, dass der Name des Gottes so etwas wie ein ekstatischer Ausruf war wie: JAHUU. Die biblischen Nabiim,[1] die keine 'Propheten' waren, sondern singend und tanzend durch das Land zogen, um ihren Gott zu preisen, durften - wenn sie in einem ekstatischen Zustand waren - den Namen ausrufen, weil der Gott ohnehin anwesend war. In ihren ekstatischen Zustand wäre es wohl sogar unmöglich gewesen, das Rufen des 'Namens' zu vermeiden. In diesem Zustand 'spricht' sich der Name ganz von selbst. Es ist dann nicht mehr der Name, der aus eigener Machtvollkommenheit gerufen wird. Er spricht sich den Ergriffenen von ganz allein zu und sie rufen ihn laut aus.

Das Tabu des Namens kann mehrere Gründe haben. Wird der heilige Name gerufen, ohne dass sich der Mensch durch Gebete, Meditation oder Tanz vorbereitet hat, so könnte der kommende Gott oder Dämon in seiner Macht den Menschen zerstören. Selbst vorbereitet wird das Erscheinen der Gottheit als gewaltig und gefährlich erlebt. Als Moses bereit ist, die Schrifttafeln auf dem Berg Choreb zu empfangen, bittet er JHWH, seine Erscheinung von Angesicht sehen zu dürfen. Aber der antwortet: 'Mein Antlitz kannst du nicht sehen, denn nicht sieht mich

[1] Die Prophetes waren die Priester in Delphi. Sie ‚übersetzten' das unverständliche Stammeln der Phytia in verständliche Sprache. Die Nabiim prophezeien nicht die Zukunft, sie preisen die Anwesenheit des Gottes in ekstatischem Gestammel.

der Mensch und lebt!'[1] Noch bei Rilke in der Duineser Elegie wird das Rufen der Engel vermieden. Wenn er erschiene, würde der Dichter vor dessen größerem Dasein vergehen, denn „das Schöne ist nichts als des schrecklichen Anfang, das gelassen verschmäht, uns zu zerstören!“
Kennt man den Namen der Schutzgottheit einer Stadt, so kann man diese Gottheit anrufen und etwa im Kriegsfall beschwören, um der angegriffenen Stadt zu schaden. Deshalb wurde der wahre Name der Schutzgottheit der Polis im antiken Griechenland geheim gehalten.

Wird der Name im Alltag allzu oft, ohne nachzudenken, und ohne entsprechende Ehrfurcht ausgesprochen, so verliert er seine heilige Wirkung. Im frühen Christentum wurden die heiligen Dinge 'Brot und Wein' nicht mit den heiligen Namen genannt. Im Alltag benutzte man nicht die heiligen Worte αρτος Artos und οινος Oinos, sondern nahm Ersatzworte: ψωμι Psōmi und κρασι Krassi, die heute noch in der griechischen Volkssprache für Brot und Wein benutzt werden.

Ein sehr 'modernes' Problem mit der Nennung des Namens hat Hölderlin. In seinem Gedicht 'Heimkunft - An die Verwandten' will er den Dank sprechen, damit

Eine Stunde des Tags .... und auch / solche Freude wie jetzt
wie es gehört ... , schicklich geheiliget sei.
Wenn wir segnen das Mahl, wen darf ich nennen, und wenn wir
Ruhn vom Leben des Tags, saget, wie bring ich den Dank?
Nenn ich den Hohen dabei? Unschickliches liebet ein Gott nicht, ...
Schweigen müssen wir oft; es fehlen die heiligen Namen,
Herzen schlagen und doch bleibet die Rede zurück?

Die alten Namen, mit denen bisher der Dank gesprochen wurde, sind vernutzt, neue Namen fehlen. Hölderlin versucht, die 'Engel des Jahres' oder die 'Engel des Hauses' zu nennen, aber diese Namen, die eigentlich keine Namen sind - die Engel sind lediglich die Boten - reichen nicht aus. Der Dichter will nicht nur den Dank sprechen. Er ruft die 'Engel' mit dem beschwörenden Lockruf: „Kommt! in die Adern alle

[1] Die Schrift, Buch Namen, 33.20, Übersetzung: Martin Buber.

des Lebens“. Es ist wie der beschwörende Ruf des Priesters, der die Geister ruft, damit sie das Leben erneuern und die Adern erfüllen, nicht nur die der Menschen, auch die der Natur und die der Geschichte, damit eine neue, glückliche Zeit anbricht, wenn „Alle freuend zugleich“ das Himmlische sich teilt. Dann ist EINS : ALLES! und das Freudige belebt Alles. Aber die heiligen Namen fehlen und der Ruf kann nicht gerufen werden.

Sorgen wie diese, muss, gern oder nicht, in der Seele
Tragen ein Sänger und oft, aber die anderen nicht.

Die Unmöglichkeit, den NAMEN zu nennen im Vers 2 könnte noch in die schamanistischen Uranfänge des Daodejing reichen, als es gefährlich war, die Geister zu rufen. Es gibt aber auch philosophische Gründe für die Unmöglichkeit, den Namen zu nennen. Jeder Name, den man nennt, grenzt das Genannte von Anderem ab, das mit einem anderen Namen gerufen werden will. Dào aber ist All-gemein. Ein gesonderter Name ruft ein Einzelnes, das nicht mehr das All-gemeine ist. Alles ist Dào, aber es kommt als abgegrenztes einzelnes Ding nirgendwo vor. Es ist in allem Lebendigen, aber auch in Steinen und Scherben.

Die Jesuiten, die sich als Erste mit dem Daodejing befasst haben, verstanden das Dào als etwas Göttliches. Aber es ist kaum ein größerer Unterschied zu denken als zwischen den christlichen Vorstellungen von Gott und den chinesischen vom Dào. Gott ist erhaben und abgehoben von allem Weltlichen, verborgen im Licht. Er ist das ganz Andere, das immer gleich ist und sich niemals verändert. Dào dagegen ist im Niedrigsten und Gewöhnlichsten, verborgen im Dunkel.

Im Zhuangzi gibt es eine Geschichte, in der Zhuang nach dem Dào gefragt wird.

Meister Donggou fragte Zhuangzi: „Was du das Doa nennst, wo befindet es sich?“
Zhuangzi sprach: „Es gibt nichts, wo es nicht ist!“
Donggou: „Ich hoffe, du kannst mir mehr sagen!“
Zhuangzi: „Es ist in Zikaden und Ameisen!“

Donggou: „Ist es in so Niederem zu finden?“
Zhuangzi: „Es ist in Unkraut und Gras!“
Donggou: „Ist es in noch Niederem zu finden?“
Zhuangzi: „Es ist in Dachziegeln und Kacheln!“
Donggou: „Ist das das Niedrigste, in dem es zu finden ist?“
Zhuangzi: „Es ist in Pisse und Scheiße!“ [1]

Dào ist nicht erhaben und nicht unvergänglich und ewig. Es ist die reine Veränderung. „Pisse und Scheiße“ sind das Verächtlichste und Gewöhnlichste, was normalerweise überhaupt nicht in den Blick kommt. Und wenn, dann wird es mit Ekel betrachtet. Aber es ist das Geheimnis des Lebens, dass sich aus den Produkten der Verdauung und der Verwesung neues Leben bildet. Vermodernder Abfall in einem Komposthaufen ist voller wunderbarer Verwandlung hin zu neuem Leben.

Das Dào hat keinen Namen, weil es kein abgegrenztes und abgrenzbares Ding ist. Es gibt nirgendwo das Ding ‚*Dào*‘. Dennoch ist alles Dào, aber es heißt jeweils anders: Ameise, Zikade, Unkraut, Himmel, Gott. Es gibt es im Daodejing eine Fülle von Namen oder Bildern für das Dào. Es sind nicht eigentlich Namen, sondern Bilder, die jeweils einen besonderen Aspekt des Dào hervorheben. Solche Bilder sind das Wasser, das Tal, der Blasebalg, das Rad usw.

Auch der deutsche Mystiker Meister Eckhart will keinen Namen für das Heilige nennen. In seiner Predigt ‚Mulier, venit hora et nunc est‘ heißt es:

(Die Vernunft ...) „will auch Gott nicht, sofern er Gott ist. Warum? Weil er da (als solcher noch) einen Namen hat..Und gäbe es tausend Götter, sie bricht immerfort hindurch, sie will ihn dort, wo er keinen Namen hat: sie will etwas Edleres, etwas Besseres als Gott, sofern er (noch) Namen hat.“[2]

---

1 Zhuangzi 22.6

2 Meister Eckhart. Die deutschen Werke. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quindt