



# Leseprobe

## Martin Buber Schriften zur chinesischen Philosophie und Literatur

---

Bestellen Sie mit einem Klick für 139,00 €



---

Seiten: 480

Erscheinungstermin: 27. Januar 2014

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

[www.penguinrandomhouse.de](http://www.penguinrandomhouse.de)

# **Martin Buber Werkausgabe**

Im Auftrag der Philosophischen Fakultät der  
Heinrich Heine Universität Düsseldorf  
und der Israel Academy of Sciences and Humanities

herausgegeben  
von Paul Mendes-Flohr und Bernd Witte

Gütersloher Verlagshaus

**Martin Buber Werkausgabe**  
2.3  
Schriften zur  
chinesischen Philosophie und Literatur

Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert  
von Irene Eber

Gütersloher Verlagshaus

# Inhalt

Vorbemerkung . . . . .	9
Dank . . . . .	11
Einleitung . . . . .	13
Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse . . . . .	51
Der Untätige . . . . .	51
Der nutzlose Baum . . . . .	52
Die Musik des Himmels . . . . .	52
Das Bedingte und das Unbedingte . . . . .	53
Gegensätze und Unendlichkeit . . . . .	54
Der Schmetterling . . . . .	56
Der Koch . . . . .	56
Der Tod des Lao-Tse . . . . .	57
Mit den Menschen . . . . .	58
Fürstenerziehung . . . . .	60
Der heilige Baum . . . . .	62
Der Verstümmelte . . . . .	63
Schu-Schan Ohnezehen . . . . .	64
Der Aussätzige . . . . .	65
Reine Menschen . . . . .	66
Die Stufen . . . . .	67
Die vier Freunde . . . . .	68
Das Totenlied . . . . .	70
Der Weg . . . . .	71
Das Reich regieren . . . . .	72
Der Magier und der Erlöste . . . . .	72
Sinne . . . . .	74
Der starke Dieb . . . . .	74
Überfeinerung und Nichttun . . . . .	74

Das Menschenherz . . . . .	75
Unsterblichkeit . . . . .	76
Der Wolkengeist und der Lebenswirbel . . . . .	77
Die Perle . . . . .	79
Kosmogonie . . . . .	79
Der Gärtner . . . . .	79
Drei Arten . . . . .	80
Das Gebet . . . . .	81
Der Wagner . . . . .	82
Das Saitenspiel des Gelben Kaisers . . . . .	82
Die Weisen der Welt . . . . .	84
Der Geist des Meeres und der Flußgeist . . . . .	84
Die Freude der Fische . . . . .	87
Als Tschuang-Tses Frau gestorben war . . . . .	88
Der Totenschädel . . . . .	88
In Tao . . . . .	89
Der Grillenfänger . . . . .	90
Der Fährmann . . . . .	90
Der Priester und die Schweine . . . . .	91
Die Kampfahne . . . . .	92
Der Glockenspielständer . . . . .	92
Die Schöne und die Hässliche . . . . .	93
Schweigen . . . . .	93
Das ewige Sterben . . . . .	93
Die drei Antworten . . . . .	94
Zu eigen haben . . . . .	95
Taos Ort . . . . .	96
Tao das Unbekannte . . . . .	97
Von Hunden und Pferden . . . . .	97
Verbrecher . . . . .	99
Nachwort . . . . .	101
Bemerkungen über einige Personen der Gleichnisse . . . . .	126

Bemerkung über die Bücher des Tschuang-Tse und dieses Buch . . .	129
[Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse] Vorbemerkung . . .	130
Chinesische Geister- und Liebesgeschichten . . . . .	131
Vorwort . . . . .	131
Das Wandbild . . . . .	135
Der Richter . . . . .	137
Das lachende Mädchen . . . . .	143
Die Füchsin . . . . .	153
Die Wege des Liebenden . . . . .	163
Die Krähen . . . . .	167
Die Blumenfrauen . . . . .	172
Der närrische Student . . . . .	178
Der Gott im Exil . . . . .	182
Das Land im Meer . . . . .	185
Das Blätterkleid . . . . .	194
Der Ärmel des Priesters . . . . .	198
Der Traum . . . . .	203
Musik . . . . .	208
Die Schwestern . . . . .	212
Wiedergeburt . . . . .	219
Besprechungen mit Martin Buber in Ascona, August 1924	
über Lao-tse's Tao-te-king . . . . .	227
Anhang . . . . .	269
Zwei Malergeschichten . . . . .	281
Schlichtung . . . . .	282
Zwiegespräch . . . . .	284

[China und wir] . . . . .	285
Weisheiten aus China . . . . .	290

### Unveröffentlichte Archivmaterialien (Handschriften)

Der Geist der Jungfrau . . . . .	300
Das Opfer . . . . .	306
Der neue Donnergott . . . . .	307
[Aus den Gesprächen zwischen Konfuzius und Lao-Tse] . . . . .	308

### Kommentar

Editorische Notiz . . . . .	310
Diakritische Zeichen . . . . .	311
Einzelkommentare . . . . .	312
Abkürzungsverzeichnis . . . . .	451
Quellen- und Literaturverzeichnis . . . . .	453
Stellenregister . . . . .	463
Sachregister . . . . .	464
Personenregister . . . . .	472
Glossar Chinesischer Namen und Begriffe . . . . .	478
Gesamtaufriß der Edition . . . . .	480

## Vorbemerkung

Der vorliegende Band ist der fünfte, der nach der Übernahme der Arbeit an der Martin Buber Werkausgabe durch die Heinrich Heine Universität Düsseldorf publiziert werden kann. Er ist nach den neuen Editions-kriterien gestaltet, wie sie erstmals in Band 9 der MBW angewandt und im vorliegenden Band in der Editorischen Notiz als Einleitung zum Kommentar erörtert werden.

Der Band versammelt nicht nur die von Buber verfassten Schriften zur chinesischen Philosophie und Literatur, sondern auch – wie bei den *Ekstatischen Konfessionen* (MBW 2.2) – die von ihm erstellten Übersetzungen zu diesem Themenkomplex.

Die Israel Academy of Sciences and Humanities, deren erster Präsident Martin Buber war, hat im Jahre 2012 die Arbeit an der Werkausgabe erneut als ein »highly important project« anerkannt und fördert sie seitdem mit einem jährlichen Beitrag.

Ein Projekt wie diese Werkausgabe wäre ohne eine großzügige finanzielle Förderung nicht möglich. Wir danken dem Ministerium für Familie, Kinder, Jugend, Kultur und Sport des Landes Nordrhein-Westfalen und der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf für ihre nachhaltige Unterstützung. Zudem hat die Anton-Betz-Stiftung der Rheinischen Post e. V. durch einen Druckkostenzuschuss das Zustandekommen dieses Bandes gefördert.

Besonders sei schließlich Dan Georg Bronner und Harry Radzyner (beide Düsseldorf) gedankt, die durch ihre Spenden an die Heinrich Heine Universität zum Gelingen der Arbeit beigetragen haben.

Düsseldorf, im Oktober 2013

Paul Mendes-Flohr, Bernd Witte



## Dank

Dank für die Hilfe, die mir bei der Herausgabe von Martin Bubers Chinesischen Schriften zuteil wurde, gebührt vielen. Paul Mendes-Flohrs fortwährende Unterstützung und seine Antworten auf meine vielen Fragen wurden dankbar aufgenommen, wie auch Martina Urbans geduldiger Umgang mit den häufig aufgetretenen Problemen. Dank gebührt auch Helen Przibilla, die Martina Urban in der Arbeitsstelle Martin Buber Werkausgabe (MBW) am Institut für Judaistik der Freien Universität Berlin unterstützt hat.

Nach dem Umzug an die Philosophische Fakultät der Heinrich Heine Universität Düsseldorf haben die neuen Mitarbeiter der Arbeitsstelle Andreas Losch, Caterina Rosato und Arne Taube sich ebenfalls um den Band verdient gemacht. Heike Breitenbach sei für ihre wesentliche Arbeit an der Redaktion des Bandes gedankt, durch die dessen Vollendung erst möglich geworden ist.

Die Mitarbeiter der National- und Universitätsbibliothek in Jerusalem ließen nichts unversucht, wenn es darum ging schwer auffindbare Materialien ausfindig zu machen. Ihnen möchte ich meinen herzlichen Dank aussprechen, vor allem aber Frau Margot Cohn für ihre Anleitung und Hilfe. Ohne sie und die Bibliothekare Kikuye Epstein und Rachel Eaton, wäre es schwierig, wenn nicht sogar unmöglich gewesen, dieses Projekt zu Ende zu bringen. Mein Dank gilt auch Avi Greenhouse für seine Hilfe beim Ausfindigmachen von Stellen aus dem hebräischen Gebetbuch, sowie Wolfgang Kubin und Jost Zetzsche für die Vermittlung der deutschen Übersetzung chinesischer Termini. Ich danke Karin Neuburger für ihre fachmännische Übersetzung von Bubers hebräischem Aufsatz ins Deutsche. Almuth Lessing gebührt meine besondere Dankbarkeit für ihre höchst umsichtige und ausgezeichnete Übersetzung aller englischsprachigen Textteile, ihre geduldige Auseinandersetzung mit widerspenstigen Computerprogrammen und die professionelle Aufbereitung des Manuskripts. Die Teilstipendien seitens des Harry S. Truman Instituts der Hebräischen Universität Jerusalem und des Louis Frieberg Research Funds waren eine sehr willkommene Unterstützung für dieses Projekt.

Jerusalem, im Herbst 2001/2013

Irene Eber

## Einleitung

Martin Buber zeigte zu verschiedenen Zeitpunkten seines Lebens beträchtliches Interesse an chinesischer und vor allem daoistischer Philosophie. Im Jahr 1910 veröffentlichte er ausgewählte Texte aus dem daoistischen Werk *Zhuangzi*<sup>1</sup> und im Jahr 1911 eine Sammlung von Kurzgeschichten (im Folgenden: *Liaozhai*) von Pu Songling (1640-1715). 1924 hielt er eine Reihe von Vorträgen über *Das Buch des Alten vom Sinn und Leben* (im Folgenden: *Daodejing*), die im vorliegenden Band zum ersten Mal veröffentlicht werden. 1925 publizierte er drei Kurzgeschichten in Gedenkschriften, davon eine aus dem Japanischen, sowie ein japanisches Märchen, und im Jahr 1929 wurde sein kurzer Vortrag über den Daoismus gedruckt. 1942 erschien Bubers hebräische Übersetzung von acht Kapiteln des *Daodejing*, und 1944 publizierte er in einer populären Zeitschrift einen Aufsatz in hebräischer Sprache mit einer Reihe von ausgewählten chinesischen philosophischen Texten. Buber beschäftigte sich mehr mit chinesischer als mit japanischer Philosophie und Literatur, aber, wie die Publikationen zeigen, ließ er die japanische Literatur nicht unberücksichtigt.

Neben den veröffentlichten Werken befinden sich unter Bubers unveröffentlichten Schriften handschriftliche Notizen – einige davon zweifellos für Vorträge angefertigt, andere beziehen sich auf seinen Lesestoff. Sowohl das veröffentlichte als auch das unveröffentlichte Material verdeutlichen das Ausmaß seiner Beschäftigung mit Ideen der chinesischen Philosophie und dem Daoismus. Es ist außerdem ein Hinweis darauf, dass Buber wahrscheinlich der erste Dozent der Hebräischen Universität Jerusalem war, der daoistische Materialien in seine Vorträge aufnahm. Seine Publikationen zählten zudem zu den ersten Bemühungen, die chinesische Philosophie einem breiteren hebräischsprachigen Publikum zugänglich zu machen.

Bubers Beschäftigung mit chinesischer Philosophie ist in dem größeren Kontext von Deutschlands wachsendem Engagement in China vor dem Ersten Weltkrieg zu sehen. Seit der deutschen Besetzung der Jiaozhou Bucht und der Stadt Qingdao auf der Halbinsel Shandong ging das deutsche Interesse an China weit über rein praktische Angelegenheiten wie Militär oder Handel hinaus.<sup>2</sup> Deutsche Forscher blickten voll Neid auf

1. In Einführung, Anmerkungen und Kommentar benutze ich die Pinyin-Transkription für chinesische Namen und Begriffe, die von dem älteren deutschen Transkriptionssystem, das Buber benutzte, abweicht.
2. Diese Diskussion stützt sich auf meine Einführung zu: Martin Buber, *Chinese Tales*.

die Verdienste der britischen Sinologie und das Werk solcher Übersetzer wie James Legge (1815-1897). Auch wenn deutsche Wissenschaftler zunächst hinter den britischen Wissenschaftlern zurückblieben, so entwickelte sich die moderne Sinologie in Deutschland, einschließlich chinesisches-deutscher wissenschaftlicher Kontakte, nach der Jahrhundertwende dennoch rasch. Neben dem wissenschaftlichen Interesse stimulierte das riesige Reich auch die populäre und literarische Fantasie. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde China so in größerem Umfang als zuvor für viele eine »spirituelle Zuflucht«.<sup>3</sup>

Im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts gewann das Seminar für Orientalische Sprachen an der Friedrich-Wilhelm-Universität in Berlin an Bedeutung, und das Lehrangebot wurde, zusätzlich zum Sprachunterricht, um Seminare über praktische Asienkenntnisse erweitert. Nach dem Krieg machten großzügige Etatzuwendungen eine bedeutende Erweiterung der chinesischen Bestände der Seminarbibliothek möglich, die dazu beitrug – zusammen mit dem hervorragenden niederländischen Wissenschaftler Jan J. M. de Groot (1854-1921) – den Ruf des sinologischen Seminars in Berlin als des führenden akademischen Zentrums für Sinologie in Deutschland zu etablieren.<sup>4</sup>

Zu dieser Zeit studierten auch erstmals zahlreiche chinesische Studenten an westlichen, einschließlich deutschen Universitäten, und chinesische Intellektuelle begannen zunehmend, sich für deutsche Philosophie und Literatur zu interessieren. Bubers anfängliches Interesse für chinesische Philosophie muss auch vor dem Hintergrund dieser Präsenz chinesischer Studenten und Wissenschaftler in Deutschland interpretiert werden. In Bubers persönlichem Leben fällt die Auseinandersetzung mit China zeitlich mit seiner Beschäftigung mit chassidischen Materialien und seiner Offenheit für Mythen und Kulturen der Vergangenheit zusammen. Möglicherweise stieß er auf chinabezogene Materialien, als er 1905 und danach für den Verlag Rütten & Loening als Lektor tätig war.<sup>5</sup> Vielleicht trug auch seine Bekanntschaft mit Wang Jingtao, einem Lehrer für

*Zhuangzi: Sayings and Parables and Chinese Ghost and Love Stories*, übers. von Alex Page, Atlantic Highlands/NJ: Humanities Press International 1991, S. ix-x. Zu den chinesisch-deutschen Beziehungen, siehe: John E. Schrecker, *Imperialism and Chinese Nationalism: Germany in Shantung*, Cambridge 1971.

3. Ingrid Schuster, *China und Japan in der deutschen Literatur, 1890-1925*, Bern u. München 1977, S. 86.
4. Erich Haenisch, Die Sinologie an der Berliner Friedrich-Wilhelm-Universität in den Jahren 1898-1945, in: Hans Leussink et al. (Hrsg.), *Studium Berolines*, Berlin 1960, S. 554-566.
5. *Hundertfünfzig Jahre Rütten & Loening 1844-1969. Ein Almanach*, Berlin: Rütten & Loening 1969, S. 58.

Chinesisch am Seminar für Orientalische Sprachen, dazu bei, ihn in die chinesische Philosophie und Literatur einzuführen. Wangs Zusammenarbeit mit Buber soll im Folgenden behandelt werden.

Bubers Beschäftigung mit China war in den zwanziger Jahren zweifelsohne durch Richard Wilhelm (1873-1930) und die Aktivitäten am China-Institut in Frankfurt motiviert. Wilhelm begann seine Karriere 1899 in Qingdao als Missionar, zwei Jahre nachdem Deutschland die Halbinsel Shandong besetzt hatte. Seine Missionarskarriere wurde aber bald in andere Richtungen gelenkt. Er eignete sich bemerkenswerte Kenntnisse der chinesischen Sprache sowie der klassischen chinesischen Quellen an und veröffentlichte ab 1910 eine Reihe von deutschen Übersetzungen aus dem Chinesischen sowie Werke über China. 1924 wurde er an die philosophische Fakultät der Universität Frankfurt berufen, und 1925 gründete er das China-Institut, welches sich zu einem Zentrum für China-bezogene kulturelle Aktivitäten entwickelte.

Das Institut zog sinologischen Koryphäen wie Paul Pelliot (1878-1945) und Marcel Granet (1884-1940) aus Frankreich als Gastdozenten an. Beide hielten 1927 in Frankfurt Gastvorträge. Im gleichen Jahr fungierte das Institut auch als Gastgeber für ein Treffen von 63 chinesischen Studenten an deutschen Universitäten.<sup>6</sup> Zu den chinesischen Besuchern gehörte der bekannte Lyriker Xu Zhimo (1896-1932), der zweimal am Institut zu Gast war; das zweite Mal im Jahr 1928.<sup>7</sup> Der dynamische Präsident der Vereinigung des chinesischen Buddhismus, Abt Tai Xu (1890-1947), unterbreitete dem Institut während eines Besuchs den Vorschlag, ein internationales Institut für Buddhismusforschung zu gründen.<sup>8</sup> Der Sinologe Hu Shi (1891-1962) hielt im Oktober 1926 eine Gastvorlesung und erneut im Jahr 1932 anlässlich seiner Wahl zum ersten chinesischen korrespondierenden Mitglied der Preußischen Leibniz-Akademie der Wissenschaften.<sup>9</sup> Hermann Hesse (1877-1962), der bereits einige Jahre eine enge persönliche Freundschaft mit Buber unterhielt, besuchte das Institut

6. »Mitteilungen«, *Sinica* 1 (1926), S. 7-10; »Veranstaltungen des China-Instituts. Chinesische Gäste«, *Sinica* 2 (1927), S. 28-29.
7. »Hsü Tse Mou gestorben«, *Sinica* 7 (Mai 1932), S. 119.
8. MBA Arc. Ms. Var. 350, 8, 902-2, »Aufruf S. E. Tai Hsü«. Tai Xu besuchte Deutschland während einer Weltreise, die ihn nach Frankreich, England, Deutschland, Japan und in die Vereinigten Staaten führte. Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge 1968, S. 59-62.
9. Salome B. Wilhelm, *Richard Wilhelm. Der geistige Mittler zwischen China und Europa*, Düsseldorf 1956, S. 356; Erwin Rousselle, »Hu Shih«, *Sinica* 7 (1932), S. 217-220. Rousselle beschrieb Hu als einen »radikale[n] Denker und zugleich Träger einer ehrwürdigen Kulturtradition.« Siehe auch Hu Songping, *Hu Shi zhi xiansheng nianpu chengbian chugao* (Entwurf einer chronologischen Biographie von Herrn Hu Shi), Taipei 1984, Bd. 2, S. 658, Bd. 3, S. 1113-1114.

ebenfalls. So auch C. G. Jung (1875-1961), der Wilhelms Interesse für den Daoismus teilte, darunter vor allem für das *Buch der Wandlungen* (Yijing), das in Wilhelms Übersetzung im Jahr 1924 erschien.

Wilhelms Vision eines Ost-West Dialogs, einer Begegnung der Kulturen, war zweifellos unrealistisch, um nicht zu sagen naiv. Wie Ursula Richter kommentiert: »... [his] almost erotic affection for traditional Chinese culture did contain elements of idealist *Schwärmerei* so singularly suited to the trend of those times ...«. <sup>10</sup> Aber Intellektuelle und Schriftsteller in Deutschland – und in gewisser Hinsicht auch Buber – teilten diese Vision. Der Mythos von zwei Kulturen, die sich wie Yin und Yang auf harmonische Weise gegenseitig ergänzen, sprach viele an – besonders nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs. Besuchte Buber die Vorlesungen und kulturellen Veranstaltungen des China-Instituts? Beteiligte er sich mit Wilhelm und den distinguierten Gästen an Diskussionen über chinesische Philosophie? Leider haben wir keine genauen Informationen darüber. Wir wissen jedoch, dass Wilhelm Buber über gewisse Angelegenheiten, die diesen interessierten, informierte und dass Buber wenigstens an einer der Veranstaltungen des Instituts teilnahm. <sup>11</sup>

Bubers Interesse an China und chinesischer Philosophie ließ keineswegs nach, nachdem er 1938 in Jerusalem angekommen war und an der Hebräischen Universität zu unterrichten begonnen hatte. Flüchtigen Notizen, die im Archiv der Jüdischen National- und Universitätsbibliothek aufbewahrt werden, entnehmen wir, dass er die *Geschichte der alten chinesischen Philosophie* (1927) von Alfred Forke sowie *Die Geschichte des chinesischen Reiches* (1930) von Otto Franke las. <sup>12</sup>

Die Kurse, die Buber in den vierziger Jahren gab, etwa zur Soziologie der Religion oder zur Kultursoziologie, schlossen auch Materialien über China mit ein. Er machte sich Notizen (scheinbar für spätere Vorlesungen) zu verschiedenen Themen wie Buddhismus und den Bodhidharma (um 440-528), der als der erste Patriarch des Chan (Zen) Buddhismus gilt, und zu Huineng (638-713), dem sechsten Patriarchen dieser Schule. Andere Notizen waren eindeutig für Vorlesungen bestimmt, die sich mit der vereinigenden Funktion der kosmischen Ordnung und der Verbin-

10. Ursula Richter, Richard Wilhelm – Founder of a Friendly China Image in the Twentieth Century Germany, *Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica* 20 (June 1991), S. 153-181.

11. MBA Arc. Ms. Var. 350, 8, 902-4, Brief Richard Wilhelms an Martin Buber vom 7. August 1929.

12. Wahrscheinlich las er nur den ersten Band von Frankes Werk »Das Werden des konfuzianischen Staates«, da die beiden anderen Bände und die Endnoten erst später erschienen.

dung dieser Ordnung mit Natur und Gesellschaft beschäftigten. Buber nannte Yin und Yang, die beiden Kräfte, die in dieser durchdringenden Ordnung am Werk waren, eine »monodualistische Wahrnehmung«. Seine Vorlesungen enthielten anscheinend sowohl daoistische, als auch konfuzianische Konzepte.<sup>13</sup>

So spärlich sie auch sind, so machen diese Notizen doch deutlich, dass sich das Spektrum von Bubers Beschäftigung mit China nun erweitert hatte und eine Reihe verschiedener Schriften umfasste. Auf der einen Seite scheint er der chinesischen Geschichte und ihrer schriftlichen Überlieferung mehr Aufmerksamkeit gewidmet zu haben. Auf der anderen Seite scheint es, als ob er sich nun auf entschiedener Weise der Verbindung zwischen chinesischer Philosophie, Gesellschaft, Regierung und der Funktion des Herrschers widmete. Aus den Notizen geht auch Bubers Versuch hervor, ein hebräisches Vokabular für chinesische Ausdrücke und Konzepte zu entwickeln; eine Aufgabe, an der hebräische Übersetzer aus dem Chinesischen bis heute arbeiten.

In Jerusalem beschäftigte sich Buber weiter mit dem *Daodejing*. Er verglich eine Reihe von Übersetzungen ausgewählter Kapitel und fertigte deutsche und hebräische Rohübersetzungen einiger Texte an.<sup>14</sup> Seine Notizen stammen wahrscheinlich aus der Zeit, als er an der hebräischen Übersetzung von acht Kapiteln aus dem *Daodejing* arbeitete, die 1942 veröffentlicht wurde.<sup>15</sup> Wie diese Notizen so reflektieren auch die von ihm ausgewählten Kapitel Bubers Interesse an verschiedenen Regierungsformen und der Stellung des Herrschers. Die Vorliebe für diese Thematik wurde bereits im Jahr 1924 deutlich, als Buber eine Reihe von Vorlesungen über das klassische daoistische Werk hielt. 1944 veröffentlichte er schließlich einen Essay über chinesische Philosophie, der dem hebräischen Leser zum ersten Mal die Ideen des Konfuzius (551-479 v. Chr.)<sup>16</sup> und anderer bedeutender Denker zugänglich machte.<sup>17</sup>

Die folgenden Seiten behandeln vor allem die von Buber ins Deutsche und Hebräische übersetzten Werke, die chinesischen Werke und Konzepte, über die er sprach, und die von ihm hierfür benutzten chinesischen Quellen. Die Kommentare zu Bubers Schriften gehen auf einige der Über-

13. MBA Arc. Ms. Var. 350, Bet 50b, Notizen über chinesische Philosophie.
14. MBA Arc. Ms. Var. 350, Bet 45a, Notizbuch mit Übersetzungen ins Hebräische und Deutsche.
15. Martin Buber, Laozi al ha-Shilton (Lao-Tse über die Regierung), *Hapoel Hatzair* 35, Heft 31-32 (Mai 1942), S. 6-8.
16. Konfuzius ist der von den Jesuiten, die im 17. Jahrhundert in Teilen Chinas Missionen errichteten, latinisierte Name des Kongzi, oder Meister Kong.
17. Die deutsche Übersetzung des Essays unter dem Titel »Weisheiten aus China«, siehe in diesem Band, S. 290-297.

setzungsprobleme aus dem Chinesischen ein, die sich durch das Übersetzen aus Zweitsprachen ergeben.

### 1. *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*

In seiner Vorbemerkung zu der Ausgabe von *Reden und Gleichnisse* aus dem Jahr 1951 schrieb Buber, er habe beschlossen, Teile aus dem Werk zu übersetzen, um einerseits damit seinen Essay über Daoismus zu ergänzen, der dann in *Reden und Gleichnisse* als »Nachwort« erscheint, und weil es im Jahr 1910 noch keine deutsche Übersetzung des *Zhuangzi* gegeben habe. Buber wurde von »chinesischen Mitarbeitern« unterstützt und nahm Übersetzungen aus dem Englischen zu Hilfe. 1918 und 1951 erschienen überarbeitete Neuauflagen, das »Nachwort« blieb jedoch seit der Erstausgabe nahezu unverändert.<sup>18</sup> Buber erwähnt die Namen seiner »chinesischen Mitarbeiter« nicht, erkennt jedoch den Beitrag von Willy Tonn (1902-1957) an der überarbeiteten 1951er-Ausgabe an.

Was ist das *Zhuangzi*? Bekannt geworden durch den Namen seines angeblichen Verfassers Zhuangzi (365-290 v. Chr.) wird es, zusammen mit dem *Daodejing*, als das bedeutendste klassische daoistische Werk betrachtet. Darüber hinaus erwarb es sich den wohlverdienten Ruf eines großen literarischen Meisterstücks, das einen unvergänglichen Einfluss auf die chinesische Literatur ausübte. Eine Beschreibung des Buches ist jedoch nicht einfach. In Bezug auf die ersten acht Kapitel schreibt Angus C. Graham, das Werk habe:

»irreverent humour and awe at the mystery and holiness of everything, intuitiveness and subtle, elliptical flights of intellect, human warmth and inhuman impersonality, folkiness and sophistication, fantastic unworldly raptures and down-to-earth observations, a vitality at its highest intensity in the rhythm of the language which celebrates death, an effortless mastery of words and a contempt for the inadequacy of words, an invulnerable confidence and a bottomless scepticism.«<sup>19</sup>

Wer Zhuangzi war, der dieses Meisterwerk verfasst haben soll, ist nicht sicher. Nach dem großen Historiker der Han Dynastie, Sima Qian (ca. 145- ca. 89 v. Chr.), lebte Zhuang Zhou (d. h. Zhuangzi) um 300 v. Chr. und wurde im Staat Song im Norden Zentralchinas geboren. Wie andere Philosophen jener Zeit bereiste er verschiedene Staaten, in die China da-

18. Martin Buber, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, Deutsche Auswahl von Martin Buber, neu revidierte Aufl., Zürich: Manesse Verlag 1951, S. 5-6; in diesem Band, S. 51-131.

19. Angus C. Graham, *Chuang-Tzu. The Inner Chapters*, London u. Boston 1989, S. 4.

mals aufgeteilt war, und schrieb ein Buch mit 100 000 Worten.<sup>20</sup> Ob der Verfasser tatsächlich so wunderbar witzig, spöttisch und pietätlos wie auch tiefgehend war, wie das Buch suggeriert, bleibt unserer Fantasie überlassen. Das *Zhuangzi*, so wie es uns heute vorliegt, wurde wahrscheinlich nicht von einer einzigen Person verfasst. Wissenschaftler sind sich im Allgemeinen einig, dass sich der Inhalt aus einer Reihe von Varianten des Daoismus aus der Zeit des 4. bis 3. Jahrhundert v. Chr. zusammensetzt. Im Laufe der Zeit wurde das Buch von verschiedenen Lektoren überarbeitet, und die heutige Version mit 33 Kapiteln ist das Werk von Guo Xiang (ca. 252-312), der eine längere Version mit 52 Kapiteln zusammengekürzt sowie einen Kommentar verfasst hatte.<sup>21</sup>

Das Buch besteht aus drei Teilen: Die ersten acht Kapitel gelten als die »inneren« bzw. die authentischsten, Kapitel 9 bis 22 als die »äußeren«, während Kapitel 23 bis 33 als »gemischt« betrachtet werden. Angus C. Graham bezweifelt, dass die »äußeren« Kapitel von Zhuangzi stammen. Die »gemischten« Kapitel enthalten einige Materialien von Zhuangzi sowie andere Varianten des Daoismus.<sup>22</sup> Diese kurze Beschreibung erklärt jedoch nicht, wie und warum die Texte im Laufe der Zeit verändert wurden, oder wie der Originaltext ausgesehen haben mag. Victor Mairs Untersuchung des *Zhuangzi*, die das Werk vor allem als literarischen Text behandelt, legt die Vermutung nahe, dass der Originaltext größtenteils aus relativ kurzen Parabeln und Fabeln bestand.<sup>23</sup> Bubers Textauswahl für die deutsche Übersetzung, die eher lebhaftere Geschichten als schwerfällige Passagen bevorzugt, lässt bei ihm eine ähnliche Annahme wie die Mairs vermuten. In jedem Fall ließen sich weder die chinesischen Autoren oder Lyriker im Verlauf der Jahrhunderte noch in unserem Fall Buber von Fragen der Authentizität verunsichern und fanden im gesamten *Zhuangzi* Anregung und Inspiration.

Für seine deutsche Übersetzung stützte sich Buber fast ausschließlich auf die englische Übersetzung von Herbert Giles (1845-1935).<sup>24</sup> Bubers

20. Sima Qian, *Shiji* (Records of the Historian/Historische Annalen), jüan 63, in: *Ershi wushi* (Twenty-five histories/25 Geschichten), Shanghai 1934, Bd. I, S. 180-181.
21. Graham, *Chuang-Tzu*, S. 27; siehe auch, Fung Yu-Lan, *Chuang Tzu. A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*, Shanghai 1933.
22. Graham, *Chuang-Tzu*, S. 28-29; Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York u. London 1968, S. 13-16.
23. Victor H. Mair, *Wandering on the Way, Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*, Honolulu 1994, xxxviii.
24. Herbert A. Giles, *Chuang Tzu: Mystic, Moralizer and Social Reformer*, London 1889; 2. überarb. Aufl. Shanghai 1926; Reprint: *Chuang Tzu: Taoist Philosopher and Chinese Mystic*, London 1961. Für Vergleiche im folgenden Text benutze ich die Ausgabe aus dem Jahr 1961.



Abweichungen von Giles' Text beruhen auf James Legges gelungenerer Wiedergabe.<sup>25</sup> Buber verfügte auch über die Hilfe von Wang Jingtao, eines Chinesischlehrers, der seit 1907 in Berlin lebte.<sup>26</sup> In Verbindung mit einer Übersetzung Bubers aus der chinesischen Literatur, die *Geister- und Liebesgeschichten*, werde ich wieder auf Wang zurückkommen. Buber übersetzte keine der Kapitel aus dem *Zhuangzi* vollständig; manchmal strich er sogar beträchtliche Passagen aus den von ihm ausgewählten Texten. Im Allgemeinen vermied er diskursive Passagen und übersetzte lieber die Geschichten als Zhuangzis Erklärungen zu Beginn eines Kapitels bzw. an Übergangsstellen innerhalb und zwischen den Kapiteln. Er verwendete auch nicht Giles' extensive, interlineare Erläuterungen – Giles hatte hier die übliche Form der chinesischen Kommentar-Tradition übernommen –, sondern lieferte stattdessen eine gelegentlich kurze Anmerkung. Insgesamt übersetzte Buber 22 Passagen aus den »inneren« Kapiteln, 30 aus den »äußeren« und nur zwei aus den gemischten Kapiteln. Jeder dieser Passagen gab er einen eigenen Titel.

Bubers Übertragungen stellen in manchen Fällen eine Verbesserung von Giles' Version dar. Da er sich auch auf Legges Übersetzung stützte, orientieren sie sich enger am chinesischen Text als Giles' Übersetzung. Aber es gibt auch viele Fälle, in denen er durch seine wortwörtliche Übersetzung aus dem Englischen Giles' Fehler wiederholt. In vielen anderen Fällen bewährte sich Buber jedoch als kritischer Übersetzer. Obwohl er mit einer Zweitübersetzung arbeitete, scheint er oft von einem intuitiven Verständnis des chinesischen Textes geleitet worden zu sein. Die Übersetzung Legges hat ihm dabei sicher geholfen. In den von ihm übersetzten Passagen erfasste er zweifellos den Geist des Zhuangzi, wenn auch nicht immer alle komplizierten Details. Es muss jedoch in Betracht gezogen werden, dass Buber zum Zeitpunkt der Übersetzung bereits mit der deutschen und anderen Übersetzungen des *Daodejing* wie auch mit Legges

25. James Legge, *The Writings of Kwang-Zze*, in: *The Sacred Books of China. The Texts of Taoism*, London 1891, Teil I, S. 164-232, Teil II, S. 1-232.
26. Ein gebürtiger Shanghaier, war Wang Jingtao zu dieser Zeit Gastgelehrter am Seminar für Orientalische Studien der Berliner Universität. Er wurde durch Walter Strzoda, einem Übersetzer chinesischer Literatur, mit Buber bekannt gemacht und fertigte dann in Buber Auftrags wörtliche Übersetzungen ausgewählter chinesischer Texte an. (Siehe Wangs Briefe an Buber vom Februar und November 1909, MBA Arc. Ms. Var. 350, 8, 855:1, 2, 4-8). Buber entwarf einen Vertrag, der die Bedingungen von Wangs Dienstleistungen und sein Honorar regelten. Die Übereinkunft wurde von beiden am 28. April 1909 unterzeichnet (MBA Arc. Ms. Var. 350, 8, 855:3). Siehe auch Jonathan R. Herman, *The Mysterious Mr. Wang: The Search for Martin Buber's Confucian Ghostwriter*, in: *Journal of Chinese Religions* 37 (2009), S. 73-91.

und Paul Carus' (1852-1919) extensiven Kommentaren zu diesem Werk vertraut war.<sup>27</sup>

Im Großen und Ganzen illustriert Bubers Auswahl von Passagen aus dem *Zhuangzi* die Ideen, die er im »Nachwort« ausführt. Bei diesem Nachwort handelt es sich um eine zutiefst poetische Erklärung in wunderbar reichhaltiger und suggestiver Sprache. In späteren Jahren distanzierte sich Buber von diesem Aufsatz und erklärte, er sei der »mystischen Phase« seiner Entwicklung zuzuordnen.<sup>28</sup>

Die Tatsache, dass das Nachwort den Ideen des *Daodejing* mehr Aufmerksamkeit widmete als den Ideen des *Zhuangzi*, mag daran liegen, dass Buber das *Daodejing* als die Quelle des Daoismus betrachtete, nach der keine weiteren originalen Beiträge zur Entwicklung des Daoismus mehr geleistet wurden. So ordnete er *Zhuangzi* in dem Aufsatz die rangniedrigere Position des »Apostels« zu mit den Worten: »Tschuang-Tse war ein Dichter. Er hat die Lehre, wie sie uns in den Worten Lao-Tses gegeben ist, nicht »weitergebildet«, aber er hat sie zur Dichtung ausgestaltet.«<sup>29</sup> Buber machte also deutlich, dass *Zhuangzi* kein unabhängiger Philosoph war und bestritt somit einen innovativen und originellen Beitrag *Zhuangzis* zur chinesischen Philosophie.<sup>30</sup>

In seinem gesamten Nachwort verfolgt Buber das Hauptthema der »Einheit« als »den Weg der Lehre« oder die »Dao-Lehre«, die der »zentrale Mensch«, »der Erfüllende« oder »Vollendete« in sich selbst erkennt. Das Verständnis von »Einheit« erlaubt einem Menschen die Fülle der phänomenalen Welt zu verstehen und diese Art von Verständnis erlaubt ihm auch, sich richtig zu verhalten, bzw. erlaubt ein authentisches Verhalten in der Welt. Ein derartiges Verhalten ist »tun Nicht-tun« (*wei wuwei*). Bubers Betonung auf der mystischen Wahrnehmung der Dao-Einheit führt dazu, dass er epistemologische Fragen, die immanenten Mängel menschlicher Wahrnehmung und Worte, die auch *Zhuangzi* be-

27. Paul Carus, *Lao-tze's Tao-Teh-King*. Chinese-English, with an introduction, translation, and notes, Chicago 1898; Legge, *The Dao Te King*, in: *The Sacred Books of China. Texts of Taoism*, S. 47-124. Buber wies auch darauf hin, dass er mit einer Reihe von chinesischen Kommentaren vertraut war, auf die er vielleicht durch Wang Jingtao und/oder andere chinesische Bekannte in Berlin aufmerksam gemacht worden war. Er sagte jedoch nicht, um welche Kommentare es sich dabei handelte. In jedem Fall existierten zu jener Zeit weder Übersetzungen von Guo Xi-angs bedeutendem Kommentar über das *Zhuangzi* noch von Wang Bis Kommentar (226-249) über das *Daodejing*.
28. Martin Buber, *Foreword*, in: Maurice S. Friedman (Hrsg., Übers.), *Martin Buber: Pointing the Way. Collected Essays*, London: Routledge and Kegan Paul 1957, S. ix-x.
29. Martin Buber, *Nachwort*, in: ders., *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, Leipzig: Insel-Verlag 1910, S. 82-117, hier S. 116.
30. Zusammengefasst aus meiner Einleitung, in: Buber, *Chinese Tales*, S. xiv-xv.

schäftigten, weniger beachtet. Dass Wissen immer durch sein Gegenteil bedingt ist, d. h. der Relativismus unseres Wissens, ist ein wichtiges Thema im *Zhuangzi*.

Trotz der Tatsache, dass Zhuangzis Ansichten über Herrscher und Herrschen im Allgemeinen negativ waren, nahm Buber eine kurze Diskussion über dieses Thema in sein »Nachwort« auf, in der er darlegte, dass der »geeinte« Mensch der echte Herrscher sei. Da sich Laozi (5. Jh. v. Chr.) mit dieser Frage beschäftigt hatte, stammen Bubers Zitate eher aus dem *Daodejing* als aus dem *Zhuangzi*. Buber sah den Herrscher als denjenigen, der Dao in der Welt verwirklicht. Zhuangzi würde sich vielleicht über diese Vorstellung lustig gemacht haben: Seiner Meinung nach muss sich der Herrscher mit Dao, der Welt und aller Kreatur vereinen.

Zeigt dieser Aufsatz, wie Jonathan Herman behauptet, Spuren eines »proto-dialogischen Denkens«, das Buber später weiterentwickeln sollte?<sup>31</sup> Vielleicht.<sup>32</sup> Wichtiger jedoch ist die Tatsache, dass Bubers damalige Beschäftigung mit den Ideen des Daoismus seine eigene philosophische Position reflektierte und dass er, wie Zwi Werblowsky zeigt, hinsichtlich dessen, was er in diese Position zu integrieren gewillt war, höchst selektiv verfuhr.<sup>33</sup> Buber ging es bei der »Lehre« nicht um eine Akkumulation von Wissen, sondern um einen Weg, eine wirklich geeinte Persönlichkeit zu erlangen; um die Lehre als etwas Einheitliches, wie sie von jemandem gelebt wird, der nicht mehr zwischen sich selbst und der Welt unterscheidet. Maurice Friedman trifft genau diesen Punkt, wenn er sagt, »this essay focuses not upon mystical experience but upon a central teaching and a central person. The teaching is a simple whole which includes all of one's life.«<sup>34</sup> Obwohl die Auswahl der Zhuangzi-Passagen, wie Buber schrieb, durch seine im Nachwort dargelegten Ansichten bestimmt wurde, handelt es sich bei dem Aufsatz dennoch zum großen Teil um eine unabhän-

31. Jonathan R. Herman, *I and Tao, Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu*, Albany 1996, S. 113-115.

32. In einem Brief an Max Brod vom 6. Dezember 1913 erklärte Buber, dass das Konzept der »Verwirklichung«, wie er in seinem kürzlich veröffentlichten Buch *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung* (Leipzig 1913) entwickelt hatte, nicht mit »Ekstase« verwechselt werden sollte. »Die Ekstase ist episodisch-isolierend ..., die Verwirklichung dauernd-verbindend. In der Verwirklichung sind Erkenntnis und Ethos verschmolzen: der Mensch kann die Welt nur erkennen, indem er sie tut.« (B I, 350) Dann verweist er Brod auf Zhuangzi, wie er in seiner Ausgabe der Daoistischen Lehren zitiert wird: »Die Erkenntnis des Vollendeten ist nicht in seinem Denken, sondern in seinem Tun.« (B I, 351) Dieses wird das beherrschende Thema in Bubers Denken in allen Phasen seiner Entwicklung bleiben.

33. R. J. Zwi Werblowsky, Buber and the East Asian Religions, in: Paul Mendes-Flohr (Hrsg.), *Martin Buber: A Contemporary Perspective*, Jerusalem u. Syracuse 2002, S. 116-173, hier S. 166 f.

34. Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, Detroit 1988, S. 88.

gige Darstellung. Dies mag der Grund dafür sein, dass er ohne die übersetzten Passagen aus dem *Zhuangzi* wiederholt nachgedruckt wurde.

Einige Jahre vor seinem Tode versammelte der achtzigjährige Buber seine Gesammelten Schriften in drei Bänden. Im »Vorwort« zu seinen *Schriften zur Philosophie* stellt er fest, dass seine Schriften zur chinesischen Philosophie eine entscheidende Stufe in seiner intellektuellen und geistigen Entwicklung markieren, ohne die er seine endgültige Stellung nicht hätte erreichen können. »[Ich] habe ... auch einen Essay aufgenommen, der mir seit langem in einer eigentümlichen Ferne erscheint, ›Die Lehre vom Tao‹ (1909) [der ein Teil des Nachwort zum ›Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse‹ ist], und zwar deshalb, weil hier zulänglicher als irgendwo anders ein frühes Stadium meines Wegs sich darstellt, ohne das es hier einen Weg wohl überhaupt nicht gegeben hätte.«<sup>35</sup> In *Ich und Du* bezieht er sich ausführlich auf Hinduismus, Buddhismus und insbesondere auf Daoismus, um das dialogische Prinzip zu illustrieren. Auch in seinen späteren Publikationen verfährt er weiterhin in ähnlicher Weise. Wie Robert Wood in seiner umfassenden Übersicht über die vororientalischen Themen in Bubers Schriften bemerkt: »even after he reached his mature thought, in the 1928 lecture on ›China and Us,‹ he claimed that, while we in the West could no longer fully appropriate the Confucian side of the Chinese tradition, we could still learn much the Taoist side.«<sup>36</sup> Das erklärt auch, warum Buber, obwohl er ganz allgemein ein waches Interesse für Forschungen über chinesische und indische Religion behielt, sich in besonderer Weise für Studien zum Daoismus interessierte, wie seine Würdigung beim Tode Karl Erich Neumanns (1865-1925) belegt, der als erster den Pali Kanon oder *Tripitaka*, die frühesten Buddhistischen Schriften überhaupt, ins Deutsche übersetzte. Buber zitiert eine Passage aus Neumanns Übersetzung des Laozi, um dann festzustellen: »Von hier aus fühlen wir wohl am stärksten, wie Bedeutendes wir Karl Eugen Neumann verdanken, der uns die Echtheit Buddhas (um 560-480 v. Chr.), um die sich alle Umschreibung vergeblich bemüht, durch Wiedererzeugung seines Worts aus dem Deutschen, ›mit den zehntausend Werkzeugen einer altbegüterten Sprache betraut, dar- und nahegebracht hat. Ihm war es wie dem Meister, dem er diente, um die Wahrheit, die Heilswahrheit des Menschen, zu tun, eben nicht die Wahrheit eines Wissens- oder Glaubensinhalts, sondern um die Wahrheit des Wesens, des Worts, des ›Wegs‹. Weil dem

35. Werke I, S. 8.

36. Robert Wood, »Oriental Themes in Buber's Work«, in: Haim Gordon u. Jochanan Bloch (Hrsg.), *Martin Buber. A Centenary Volume*, New York 1984, S. 325-350, hier S. 332.

aber so war, vermochte er, nichts anderem als der Treue zur Wahrheit als zur Echtheit ergeben, auch ihre schicksalhafte Prägung, die Aussprache der Person, im Stoff unserer Sprache neu auszubilden.«<sup>37</sup> Diese Worte finden ihr Echo in *Ich und Du*:

»Wie alle rechten Lehrer, will [Buddha] keine Lehre, will er keine Ansicht, sondern den Weg lehren.«<sup>38</sup> In der Tat wird in diesem grundlegenden Werk von Bubers Philosophie des Dialogs den Lehren Buddhas ausführliche Aufmerksamkeit gewidmet, während die einzigen jüdischen Lehrer, die erwähnt werden, – und auch das nur nebenbei – Jesus und Petrus sind. Gegen Ende seines Lebens wurde Buber gefragt, wie er seine Philosophie charakterisieren würde. Er antwortete mit den Worten: »Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige etwas an der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist. Ich nehme ihn, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus. Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch.«<sup>39</sup> In ganz ähnlicher Weise zitiert er in seinem frühen Essay »Die Lehre von Tao« von 1909 Laozi: »Alle streben zu ergreifen, was sie noch nicht wissen, keiner strebt zu ergreifen, was er weiß.«<sup>40</sup>

Bubers erster Ausflug in die chinesische Philosophie wurde allgemein enthusiastisch aufgenommen. Wilhelm v. Scholz schrieb, das Buch sei voller Leben und Schönheit und könne selbst von jemandem, der weder mystische noch philosophische Interessen habe, genossen werden.<sup>41</sup> Moritz Heimann pries Bubers Übersetzung als »voll, stark und weich, wie jede Zeile uns lehrt.« In Zhuangzi, so glaubte er, war Laozis Dao wiedergeboren.<sup>42</sup> Für Julius Hart (1859-1930) war die Lehre von der Einheit eine der wichtigsten Aussagen des Buches, und er setzte »Einheit« mit Gott gleich: »Dass hier Gott spricht, das macht eben den Glauben und das Selbstbewusstsein des Orientalen aus, des Gnostikers und Mystikers, des absoluten Einheitsbekenners.«<sup>43</sup> Die orientalistische Überschwänglichkeit, mit der ein Kritiker Zhuangzi großzügigerweise mit den Upa-

37. Martin Buber, Schlichtung. Zum Gedächtnis an den Indologen K. R. Neumann, in: *Frankfurter Zeitung*, 18. Oktober 1925, Nr. 777, Erstes Morgenblatt, S. 1; in diesem Band, S. 282 f.

38. Martin Buber, *Ich und Du*, Leipzig: Insel Verlag 1923, S. 109.

39. Martin Buber, »Aus einer philosophischen Rechenschaft«, in: Werke I, S. 1109-1122, hier S. 1114.

40. Werke I, S. 1037; in diesem Band, S. 113.

41. MBA Arc. Ms. Var. 350, 13, 48, Wilhelm v. Scholz, Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse, in: *Münchener Neueste Nachrichten*, 15. April 1912, S. 3.

42. MBA Arc. Ms. Var. 350, 13, 48, Moritz Heimann, Anmerkungen zu Bubers »Tschuang-Tse«, in: *Die Neue Rundschau*, Fünftes Heft, Mai 1911, S. 712-716.

43. MBA Arc. Ms. Var. 350, 13, 48, Julius Hart, Reden und Gleichnisse des Tschuang Tse, in: *Der Tag*, Nr. 38, 14. Februar 1911.

nischaden und dem Neuen Testament gleichsetzte<sup>44</sup>, wurde jedoch nicht von allen geteilt. Im Gegensatz zu Werner Haefcke, demzufolge Bubers Nachwort ein Meisterwerk sei<sup>45</sup>, behauptete ein anderer Rezensent kategorisch, es habe wenig mit Zhuangzi zu tun. Er kritisierte ebenfalls andere zeitgenössische deutsche Übersetzer, die aus dem Chinesischen »übersetzt« hatten, ohne des Chinesischen mächtig zu sein. Wenn auch das Interesse an einer wissenschaftlichen Sinologie lobenswert sei, erklärte der Rezensent, so sei es notwendig, den Wert von Übersetzungen wie der Bubers in Frage zu stellen, der uns glauben machen wolle, er habe den Originaltext gründlich studiert.<sup>46</sup> Aber es gab auch andere, wie z. B. den Philosophen Georg Simmel (1858-1918), der die philosophischen Implikationen von Bubers Nachwort erkannte. Und Shmuel Hugo Bergmann (1883-1975) machte weitsichtig darauf aufmerksam, dass das Konzept von Nicht-tun dem Judentum und dessen Forderung nach Handlung Schwierigkeiten bereite. Wäre es nicht viel eher so, schrieb Bergmann in seinem Brief an Buber, dass anstatt der besänftigten Seele, »nur die Unzufriedenheit, ja die Verzweiflung Kraft zur Tat [...] verleihen [kann]?!«<sup>47</sup>

Obwohl man dem Rezensenten, der Buber wegen dessen Übersetzung aus einer Zweitsprache rügte, zustimmen muss, so muss man doch anerkennen, dass Bubers Übersetzung des *Zhuangzi* den deutschen Leser zum ersten Mal mit den Ideen des chinesischen Philosophen bekannt machte. Das Nachwort repräsentierte darüber hinaus einen Versuch, daoistisches Gedankengut in einen größeren philosophischen Diskurs zu integrieren und muss als Bubers erste Auseinandersetzung mit und Reaktion auf einige der Vorstellungen des philosophischen Daoismus betrachtet werden.<sup>48</sup> Es sollte nicht das letzte Mal sein. Vierzehn Jahre später wandte er sich wieder daoistischer Philosophie, diesmal dem *Daodejing*, zu, wie im weiteren Verlauf der Einführung deutlich werden wird. Bevor wir jedoch das Thema des Daoismus weiterverfolgen, soll Bubers zweites Überset-

44. MBA Arc. Ms. Var. 350, 13, 48, Alfred Frhr. v. Mensi, Lao-tsze und Tschuang-Tse, in: *Allgemeine Zeitung*, 11. Februar 1911, S. 94 f.
45. MBA Arc. Ms. Var. 350, 13, 48, Werner Haefcke, Schriftenbesprechungen, in: *Ethische Rundschau* (März/April 1914), S. 46 f.
46. MBA Arc. Ms. Var. 350, 13, 48, Bücherbesprechungen. Schöne Literatur, in: *Kölnische Zeitung*, 26. März 1911, Nr. 335, Sonntagsausgabe. Erstes Blatt, S. 2.
47. Martin Buber, B I, S. 287 u. 514-515. Simmels Brief an Buber ist auf den 14. Februar 1910 datiert; Bergmanns ist auf den 28. Februar 1917 datiert und bezieht sich auf die zweite Ausgabe.
48. Weit davon entfernt die Arbeit aus vor fast einem halben Jahrhundert auf den Abfallhaufen der Geschichte werfen zu wollen, schrieb der Rezensent der Ausgabe aus dem Jahr 1951, dass Bubers Begegnung mit Zhuangzi ein »schriftliches Zeugnis von erregender Tiefe« ergeben habe. MBA Arc. Ms. Var. 350, 13, 48, Wb., Aus der Manesse-Bibliothek, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 25. März 1951, S. 3 f.

zungsprojekt betrachtet werden: eine Sammlung von Kurzgeschichten aus dem 18. Jahrhundert.

## 2. Chinesische Geister- und Liebesgeschichten

Schriften über seltsame oder außergewöhnliche Erscheinungen haben eine lange Tradition in China. Einige dieser Texte, die sich mit diesem Thema beschäftigen, sind im Laufe der Zeit verschwunden und heute nur mit ihren in anderen Werken erwähnten Titeln bekannt. Viele dieser über 1500 Jahre alten Texte existieren jedoch bis heute in immer wieder neu aufgelegten Ausgaben.<sup>49</sup> Als Pu Songling die ungefähr fünfhundert Geschichten niederschrieb, die das *Liaozhai* ausmachen, schuf er damit kein völlig neues Genre.<sup>50</sup> Aber in die Komposition seiner Geschichten brachte er seine einzigartige Erzählbegabung, literarische Fantasie und einen meisterhaften eleganten Stil in der klassischen Sprache jener Zeit ein, der diese Geschichten von früheren unterscheidet. Das *Liaozhai* war zu Pus Lebenszeit in der Form von handschriftlichen Kopien weit verbreitet und wurde erst 1766, viele Jahre nach seinem Tod, gedruckt. Die Geschichten dieser Sammlung erfreuen sich seit jeher großer Beliebtheit, und bis zum heutigen Tag basieren Comics, Filme und Theaterstücke in China auf vielen dieser Geschichten. Es war die vertraute Beziehung zwischen der Geisterwelt und dem Diesseits, die Buber an diesen Geschichten so faszinierte.<sup>51</sup>

Pu Songlings Leben veranschaulicht die Schwierigkeiten und Enttäuschungen tausender gebildeter Menschen in der Qing Dynastie (1644-1912). Er hatte die offiziellen Prüfungen nicht bestanden und konnte aus diesem Grund keine Stelle in der kaiserlichen Bürokratie erlangen. Den Großteil seines langen Lebens war Pu auf unbedeutende Posten als Sekretär eines Beamten oder Lehrer in einem Adels Haushalt verbannt. Nichtsdestotrotz war er ein sehr produktiver Schriftsteller, der Gedichte, Essays und Musikdramen verfasste sowie auch eine Reihe von Nachschlagewerken.<sup>52</sup> Während ihm jedoch keines dieser Werke zu Lebzeiten Ruhm

49. Eine umfassende Liste von Berichten allein aus der Zeit vor der Tang-Epoche, siehe in: Robert Ford Campany, *Strange Writing, Anomaly Accounts in Early Medieval China*, Albany 1996, S. 32-100.

50. Chun-Shu Chang und Shelley-Hsueh-Lun Chang, *Redefining History. Ghosts, Spirits and Human Society in P'u Sung-ling's World, 1640-1715*, Ann Arbor 1998, S. 2 u. 216, Anm. 4. Die Autoren schreiben Pu fünfhundert Geschichten zu; andere Autoren zählen jedoch etwa 490.

51. Grete Schaeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966, S. 64.

52. Chang and Chang, *Redefining History*, S. 65.

oder Ehre brachte, war es Pus Prosa – von den Kritikern jener Zeit als nicht ernstzunehmende literarische Arbeit disqualifiziert –, die seinen Namen in den literarischen Annalen unsterblich machen sollte. Im Jahr 1670 begann er, die Geschichten aufzuzeichnen; 1678 vollendete er eine erste Version. Um 1706 schloss er die gesamte Sammlung ab. Es dauerte dann noch weitere fünf Jahre, bis das Buch seine endgültige Form gefunden hatte. Pu Songling widmete also den Großteil seines Erwachsenenlebens der Niederschrift dieser Geschichten.<sup>53</sup>

Und doch betrachtete er sich nicht als ein Verfasser von Prosa (*xiaohuo* oder small talk), sondern eher als jemand, der in die Fußstapfen von Chinas erstem großen Historiker, Sima Qian, trat. Während sich Sima Qian selbst als den »großen Historiker« (*taishi*) bezeichnete, wenn er in seinen *Historischen Aufzeichnungen* (*shiji*) Ereignisse oder Personen kommentierte, so schrieb Pu seine Kommentare zu den Geschichten als ein »Historiker des Seltsamen« (*yishi shi*).<sup>54</sup> Auch seine Schreibmethodik ähnelte der der chinesischen Historiographie. Wie Pu seinen Lesern im Vorwort dieser Sammlung berichtet, sammelte und schrieb er die Geschichten auf, die ihm Menschen erzählt oder geschickt hatten, d.h. er trug die »faktischen Daten« zusammen, die das Auftreten seltsamer Erscheinungen beschrieben. Darüber hinaus bezeichnet er immer den genauen Ort, an dem ein seltsames Ereignis stattgefunden haben soll. Auch wenn zu Pu Songlings Zeiten die exakte Bestimmung des Ortes bereits zu einem festen, literarischen Element geworden war, so bekräftigte die Erwähnung bekannter Ortschaften doch zusätzlich die scheinbare Glaubwürdigkeit der Geschichten und etablierte deren historischen Bezug.

Außer der historischen Tradition stützte sich Pu Songling für die Komposition der Geschichten auf zusätzlich vorhandene literarische Quellen. Eine dieser Quellen waren lose zufällige Notizen (*biji*), die Gelehrte gerne über eine Reihe von Begebenheiten ihres alltäglichen Lebens zu machen pflegten. Die andere Quelle bestand aus Romanzen (*chuanqi*), einem Korpus von Kurzgeschichten, der zuerst in der Tang-Dynastie (618-906) erschienen war. Die Hauptquellen für die *Liaozhai* Geschichten bildeten jedoch mündlich überlieferte Erzählungen sowie Erzählungen, die andere aufgeschrieben und ihm zugeschickt hatten. Pu Songlings Ziel war jedoch nicht die Dokumentation authentischer Materialien. Im Gegen-

53. Ebd., S. 68-69.

54. Siehe die einfühlsame Diskussion über Pus Annahme dieses Titels in: Judith T. Zeitlin, *Historian of the Strange, Pu Songling and the Chinese Classical Tale*, Stanford 1993, S. 1-2.



teil, in den meisten Fällen schrieb er das Material um und produzierte so ein gänzlich neues literarisches Narrativ in klassischem Chinesisch mit einer neuen intellektuellen Perspektive. Aus diesem Grund sind die Geschichten, obwohl sie sich mit imaginären Ereignissen beschäftigen, nicht mit den Märchen der Brüder Grimm vergleichbar, die bestrebt waren, die Volkslegenden möglichst authentisch wiederzugeben.<sup>55</sup>

Auch wenn sich die Geschichten durch ihre Anzahl und Vielfalt jeder Klassifikation entziehen, so kann man sie doch einer Reihe übergeordneter Kategorien zuordnen. In vielen Fällen überschneiden sich diese allerdings, und eine Geschichte kann gleichzeitig einer oder mehrerer Kategorien angehören. U. a. sind folgende Kategorien zu unterscheiden: (1) Traumgeschichten, in denen der Protagonist im Traum ein anderes Leben betritt. (2) Geistergeschichten, in denen ein Geist sich in eine lebende Person verliebt. (3) Geschichten über Götter, die sich für lebende Menschen einsetzen. (4) Geschichten, die in verschiedenen Welten spielen und in denen der Protagonist einige Zeit in einer der Welten verbringt.<sup>56</sup> Die Kategorie Liebe wurde hier nicht aufgenommen, weil Liebe in ihren vielen Formen (Verlangen, Leidenschaft, Besessenheit usw.) im *Liaozhai* wie in den literarischen Werken des 17. bis 18. Jahrhunderts ein durchgehendes Motiv darstellt. Dass Pu ein überzeugter Romantiker war, wird von den meisten Fachleuten bestätigt.<sup>57</sup> Wahre Liebe, so scheint er wiederholt gesagt zu haben, ist im Diesseits nicht möglich und kann nur dann gedeihen, wenn die Liebenden im Jenseits vereint werden. Wahre Liebe verlangt von den Individuen, sich selbst zu behaupten. Individuelle Wünsche jedoch in einer Welt zu äußern, die die Verpflichtung gegenüber der Familie, die Kindespflicht (*xiao*) und die Konformität als etablierte Normen betont, kann nie zu individueller Selbstbehauptung führen. Nur wo diese und andere gesellschaftliche Verpflichtungen nicht mehr gültig sind, können Individuen frei und wahrhaftig lieben.<sup>58</sup> Diese beiden Themen, Liebe und Geister, sind daher miteinander verwoben, und es ist nicht überraschend, dass Buber ausgerechnet sie für den Titel seiner Sammlung auswählte. Der chinesi-

55. Chang und Chang, *Redefining History*, S. 76-77.

56. Judith T. Zeitlin, *Historian of the Strange* diskutiert zwei weitere Kategorien: »Besessenheit« und »Geschlechtsverwirrung«, von denen die letztere Kategorie, S. 98-113, für einen Blick auf Pu Songlins Meinung über Frauen von besonderem Interesse ist.

57. Chang und Chang, *Redefining History*, S. 99-101 u. 187-189.

58. Chih-Tsing Hsia, *The Classic Chinese Novel. A Critical Introduction*, New York u. London 1968, S. 291-321. Hsia diskutiert das Dilemma in Bezug auf das Selbst und die Gesellschaft.

sche Titel ist jedenfalls nicht leicht zu übersetzen, wie Buber in der Einführung erwähnt, und Übersetzer haben seit jeher ihren Übersetzungen eine ganze Reihe unterschiedlicher Titel verliehen.

Bubers Übersetzung der Geschichten Pu Songlings war nicht deren erste deutsche Übersetzung – eine frühere erschien 1901<sup>59</sup> – es war jedoch Bubers Schrift, die damals allgemein Beachtung fand. Er war anscheinend mit der früheren Publikation vertraut, wenn es auch – nach der Einführung zu seiner Übersetzung zu urteilen – vor allem Wang Jingtao gewesen war, der ihn auf die *Liaozhai* Erzählungen aufmerksam gemacht hatte. Zu welchem Zeitpunkt genau sich Buber und Wang zum ersten Mal begegnet waren, ist nicht klar. Im Frühjahr 1909 waren die beiden jedoch in engem Kontakt. Wang stammte aus Schanghai und war seit Februar 1907 als Lektor oder Sprachlehrer am Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin tätig, wo er bis Dezember 1911 blieb. Seine Interessen scheinen eher politischer als philosophischer oder literarischer Natur gewesen zu sein, was einige der Auslassungen und Ungenauigkeiten in Bubers Übersetzungen zu erklären vermag.<sup>60</sup> Nach seiner Rückkehr nach China hatte er eine Art offizielle Position in der gerade gegründeten republikanischen Regierung inne.<sup>61</sup> Wang besorgte Buber offensichtlich Giles' englische Übersetzung des *Liaozhai*. Eine Postkarte vom 14. April 1909 bezeugt, dass er Buber ein Buch von Giles geschickt hat.<sup>62</sup> Buber und Wang mögen sich zu einem bestimmten Zeitpunkt zu einem gemeinsamen Übersetzungsprojekt entschlossen haben, das dann jedoch nicht zustande kam. Wang erhielt ein Honorar für die Geschichten, die

59. Gustav Gast (Hrsg.), *Chinesische Novellen*, übers. von Li te-schun, Leipzig u. Wien 1901. Das Buch umfasst zwölf Geschichten. Vier weitere Geschichten erschienen im Jahr 1904 in: *Die Welt des Ostens*, einer wöchentlich erscheinenden Beilage der *Deutsch-Asiatische(n) Warte*. Ich danke Dr. Hartmut Walravens für diese Information.
60. Im Jahr 1912 veröffentlichte Wang *Confucius and new China. Confucius' Idea of the State and its Relation to the Constitutional Government*, Shanghai 1912. Das Vorwort ist mit »Nanking Bureau of Foreign Affairs« unterschrieben. Ziel des Buches war es zu zeigen, dass der Konfuzianismus mit einer konstitutionellen Regierung zu vereinbaren ist; ein Thema, das Wang bereits lange vor der chinesischen republikanischen Revolution im Jahr 1911 interessiert haben muss. Ich danke Dr. Jonathan Herman, mich auf dieses Buch aufmerksam gemacht zu haben.
61. Ich danke Herrn Hartmut Walravens für die Information über Wang. Persönliches Gespräch, 12. Februar 1990. Siehe auch: Hartmut Walravens, Martin Buber und Willy Tonn und ihre Beiträge zur Kenntnis der chinesischen Literatur, *Monumenta Serica* 42 (1994), S. 465-481; Irene Eber, Martin Buber and Taoism, *Monumenta Serica* 42 (1994), S. 445-464, hier S. 447.
62. MBA Arc. Ms. Var. 350, 8, 855:1. Wang führt nicht weiter aus, um welches Buch es sich dabei handelt. Es ist aber anzunehmen, dass es sich um die englische Übersetzung des *Liaozhai* von Herbert A. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio*, London 2. überarb. Ausg. 1909, handelt.

er bereits übersetzt hatte, und Buber zeichnete für die Übersetzung aller sechzehn Geschichten verantwortlich.<sup>63</sup>

Giles' *Strange Stories from a Chinese Studio* umfassen 164 Geschichten, aus denen Buber die folgenden auswählte und übersetzte: »Das Wandbild«, »Der Richter«, »Das lachende Mädchen«, »Die Füchsin«, »Die Wege des Liebenden«, »Die Krähen«, »Die Blumenfrauen«, »Der Gott im Exil«, »Das Land im Meer« und »Der Traum«.<sup>64</sup> Buber übernahm nicht Giles' Titel, sondern erfand eigene, die mehr oder weniger zum Inhalt der Geschichten passen, und da viele von Giles' Titeln auch nicht mit denen Pu Songlings übereinstimmen, unterscheiden sich die Titel beider Werke von denen des Originals. Sechs weitere Titel – »Der närrische Student«, »Das Blätterkleid«, »Der Ärmel des Priesters«, »Musik«, »Die Schwestern« und »Wiedergeburt« – wurden scheinbar von Wang Jingtao aus dem Chinesischen übersetzt, aber von Buber grundlegend überarbeitet.<sup>65</sup> Dies lässt sich daraus schließen, dass sich zum einen unter Bubers Papieren die Rohübersetzungen von drei Geschichten befinden, »Der närrische Student«, »Wiedergeburt« und »Die Schwestern«, die nicht in seiner Handschrift niedergeschrieben wurden; außerdem wurden diese sechs Geschichten nicht von Giles übersetzt. Das Deutsch dieser Entwürfe ist zwar ausreichend, hat jedoch nichts mit Bubers elegantem Stil gemein. Unter diesen Papieren befindet sich auch eine Anfrage Wangs zu den Korrekturen der *Liaozhai* Übersetzung,<sup>66</sup> die sich anscheinend auf diese seine Rohübersetzung bezieht.

Wang scheint im Allgemeinen seine Übersetzungen allein angefertigt zu haben; möglich ist jedoch, dass für einige Geschichten eine andere Methode angewandt wurde. Bei dem handschriftlichen Manuskript von »Die Wiedergeburt« etwa handelt es sich um einen sehr groben Entwurf in Bubers Handschrift. Die Art und Weise der Notizen deutet darauf hin, dass Wang den chinesischen Text mündlich für Buber übersetzte, dieser dann

63. MBA Arc. Ms. Var. 350, 8, 855:2, ein Brief Wang Jingtaos an Buber vom 22. April 1909, in welchem er schreibt: »Ich glaube, ich habe nicht Unrecht getan, das zu wünschen, wenn ich meine Arbeit an der Übersetzung aus dem Chinesischen nicht weniger betrachte als die Ihrige«. Eine Woche später unterzeichneten Buber und Wang ein vertragliches Abkommen, das das Datum des 28. April 1909 trägt: »[...] für die Herrn Dr. Buber bei der Übersetzung chinesischer Märchen geleistete Hilfe«, erhielt Wang 250 Mark. MBA Arc. Ms. Var. 350, 8, 855:3. S. auch oben, Anm. 27.
64. Die chinesischen Titel lauten: Huabi, Lu Pan, Yingning, Lian Xiang, A Bao, Zhuqing, Xiang Yu, Leicao, Luocho haishi, Lianhua gongzhu. Pus Titel sind in den meisten Fällen die Namen der Hauptprotagonisten.
65. Die chinesischen Titel lauten: Shuchi, Pianpian, Gongxian, Hunniang, A Xiu, Xiaoxie.
66. MBA Arc. Ms. Var. 350, 8, 855:7, Brief Wang Jingtaos an Martin Buber vom 1. Dezember 1909.

unvollständige Sätze nach Wangs ungefährender mündlicher Übersetzung niederschrieb und von Zeit zu Zeit Fragen zu einigen der Begriffe stellte. Diese Methode erinnert – vielleicht hat Wang deshalb bewusst auf sie zurückgegriffen? – an die Methode Lin Shus (1852-1924), des ersten Übersetzers, der chinesische Leser mit westlichen Romanen wie Dumas' *La Dame aux Camélias*, Dickens' *Oliver Twist* und mit dem nun zum großen Teil vergessenen amerikanischen Schriftsteller Henry R. Haggard (1856-1925) bekannt machte.<sup>67</sup> Ohne auch nur einer der westlichen Sprachen mächtig zu sein, hatte Lin Shu die mündlichen Übersetzungen seiner Freunde in elegantem, klassischem Chinesisch wiedergegeben und damit chinesischen Intellektuellen (in ähnlicher Weise wie Buber seiner deutschen Leserschaft) einen ersten Vorgeschmack auf westliche Prosa geliefert.

Die Übersetzungen Giles' waren nicht besonders geglückt. Er fügte Ausdrücke und Sätze hinzu bzw. strich andere und änderte manchmal sogar die Bedeutung. Auch Buber gelang keine deutliche Verbesserung der Versionen Giles'; manchmal korrigierte er zwar dessen Übersetzungsfehler, machte dann aber wiederum eigene Fehler. In manchen Fällen, wenn Buber Giles zu wörtlich übersetzte, hätte Wang ihn korrigieren müssen. Schwerer wiegt jedoch sowohl Bubers wie auch Giles' Auslassung von Pu's angehängten Kommentaren zu zahlreichen Geschichten, in denen der Autor die Frage nach ihrer Bedeutung aufwirft oder seine Meinung über die gerade erzählte Geschichte äußert. Elf der sechzehn Geschichten erscheinen im Original mit einem solchen Kommentar, aber keiner dieser Kommentare wurde übersetzt. Warum erwähnt sie Wang Jingtao noch nicht einmal in seinen Entwürfen? Vielleicht verstand er die philosophische Bedeutung nicht, die viele von ihnen zu vermitteln suchten? War sich Buber dieser Auslassung bewusst?

Buber soll hier nicht die Übernahme entweder von Giles' oder von Wangs Übersetzungsfehlern und Auslassungen vorgeworfen werden. Vielmehr stellt sich die Frage, wie gut Wang Jingtao als Übersetzer war. Schließlich übersetzte er aus dem chinesischen Originaltext. Obwohl seine Übersetzungen im Allgemeinen recht präzise waren, fügte er jedoch direkte Anreden ein, wo es im Originaltext keine gab oder ließ sie aus, wenn sie auftraten. Wangs Deutsch war im besten Fall funktional und erforderte deshalb eine umfassende Überarbeitung durch Buber, damit die Übersetzung stilistisch mit seiner eigenen übereinstimmte.

In einigen Geschichten spielen Gedichte eine Rolle und es ist danach zu

67. Leo Ou-fan Lee, *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers*, Cambridge 1973, S. 41-57.

fragen, inwieweit Buber diese zu übersetzen imstande war. Inwiefern konnte ihn hier Wang Jingtao mit Kenntnissen zu den formalen Aspekten chinesischer Lyrik unterstützen? Auf den ersten Blick scheint es, als sei dies gar nicht der Fall gewesen, vielleicht weil sich Wang nicht ausreichend mit den Feinheiten klassischer Lyrik auskannte, oder vielleicht weil Buber nicht bereit war, seine Ansichten zu diesem Thema zu akzeptieren. Tatsächlich »verbesserte« Buber oft Wangs Übersetzungen und schien dessen geglücktere, wenn auch weniger elegante Übertragungen zu ignorieren. Pu Songling war ein kompetenter Lyriker, der kurze Verse in seine Prosageschichten integrierte. Vier von Bubers Geschichten – »Die Blumenfrauen«, »Das Blätterkleid«, »Der Ärmel des Priesters« und »Die Musik« – enthalten Gedichte. Eine fünfte Geschichte, »Der närrische Student«, enthält im Originaltext keine Lyrik; Buber gibt jedoch einen Prosatext, den der Student liest, in lyrischer Form wieder.

Trotz der Mängel, die erst bei genauerer Betrachtung deutlich werden, wurde das Buch bei seinem Erscheinen von vielen als eine bedeutende Leistung gefeiert und breit in deutschen, österreichischen und schweizerischen Zeitschriften rezensiert. Bubers herausragender Stil wurde gelobt, besonders der »wundervoll tiefe[n] Glanz seiner Sprache [...] [welcher] frei ein neues Kunstwerk«<sup>68</sup> schafft. Während manche Rezensenten der Meinung waren, dass Pu Songlings Geschichten nichts mit westlichen Märchen und Geistergeschichten gemein hätten<sup>69</sup> (»eine fremde Volksseele redet aus ihnen«),<sup>70</sup> verwiesen andere darauf, dass die Geschichten bekannte Aspekte enthielten und dass es sich bei dem Buch um eines der schönsten Bücher über die Liebe handele.<sup>71</sup> Joachim Benn besprach die kulturellen Implikationen der Veröffentlichung des Buches und hob hervor, dass es in einer Welt ohne Fantasie immer noch Menschen gebe, die ihre Fantasien doch entfalten wollten.<sup>72</sup> Hermann Hesse überhäufte Bu-

68. MBA Arc. Ms. Var. 350, 13, 46, Hans Bethge, Chinesisches, in: *Breslauer Zeitung*, 11. Februar 1912; ebenso Rudolf Krause, Erzählende Dichtungen. Chinesische Geister- und Liebesgeschichten, in: *Deutsche Tageszeitung*, 14. Januar 1912, Literarische Wochenschau, 4. Beiblatt; A. S., Chinesische Prosadichtung, *Kölner Tageblatt*, 26. Mai 1917, Nr. 264, Morgen-Ausgabe, S. 2; Wilhelm C. Gomoll, Japanische Kultur und chinesische Dichtung, in: *Berliner Lokal-Anzeiger*, 21. September 1913, Literarische Umschau, 4. Beiblatt.

69. MBA Arc. Ms. Var. 350, 13, 46, *Hannoverscher Courier*, 15. Februar 1912, S. 3.

70. MBA Arc. Ms. Var. 350, 13, 46, Nt., Unheimliche Geschichten, *Schlesische Zeitung*, 29. Mai 1912, Nr. 369, S. 3.

71. MBA Arc. Ms. Var. 350, 13, 46, Wilhelm v. Scholz, Chinesische Geister- und Liebesgeschichten, in: *Der Tag*, 17. April 1912.

72. MBA Arc. Ms. Var. 350, 13, 46, Joachim Benn, »Chinesische Poesie«, in: *Deutsche Monatshefte* (August 1912), S. 250f.; ebenso abgedruckt in *Die Rheinlande* Bd. 22 (Januar-Dezember 1912), S. 250f.

bers Werk mit verschwenderischem Lob. Dies sei kein Beitrag zur Folklore, schrieb er, sondern das Betreten einer bisher unbekanntes Märchenwelt. Er verglich die Geschichten mit einem bestickten chinesischen Seidentepich und dessen reichhaltiger Bilderwelt aus Vögeln, Blumen, Drachen, Bäumen, Menschen und Wolken, »[...] eine stille, frohe Welt [...] deren Schönheit wir Abendländer [...] weder erklären noch nachbilden können.«<sup>73</sup> Paul Ernst (1866-1933) war ähnlicher Meinung und bemerkte, dass diese Geschichten nichts mit Folklore gemein hätten. Er wies außerdem darauf hin, dass, obwohl Beispiele chinesischer Lyrik dem Leser zur Verfügung stünden, Geschichten dieser besonderen Art noch nicht veröffentlicht worden seien.<sup>74</sup>

### 3. Das Daodejing

Bubers nächste ernsthafte Beschäftigung mit dem Daoismus fand dreizehn Jahre später statt, als er sich 1924 dem *Daodejing* zuwandte. Europa hatte zu jener Zeit bereits das Desaster des Ersten Weltkriegs erlebt, das besiegte Deutschland hatte mit den Folgen des Vertrags von Versailles zu kämpfen und seinen Kolonialbesitz in China verloren. Trotzdem bestand in deutschen Intellektuellenkreisen weiterhin ein großes Interesse an China und Chinesischem; Übersetzungen aus dem Chinesischen und Werke aus China wurden weiter veröffentlicht; chinesische Exotica florierten wie in früheren Tagen.<sup>75</sup>

Dass Buber in dieser Zeit Teile des *Daodejing*, das sich außerordentlicher Popularität erfreute, einer intensiven Interpretation unterzog, mag nicht ganz zufällig geschehen sein. Seit den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts waren etwa siebzehn deutsche Übersetzungen erschienen, und Buber muss einige, wenn nicht gar viele dieser Übersetzungen der Ursprungsquelle daoistischen Denkens gelesen haben.<sup>76</sup> Dazu kam, dass Richard Wilhelm im Jahr 1924 den neuen Lehrstuhl für Sinologie an der Universität Frankfurt übernahm, wo er eine bemerkenswerte, wenn auch

73. MBA Arc. Ms. Var. 350, 13, 46, Hermann Hesse, »Chinesische Geistergeschichten«, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 25. März 1912, Nr. 85, 3. Morgenblatt, S. 1.

74. MBA Arc. Ms. Var. 350, 13, 46, Paul Ernst, Chinesische Geister- und Liebesgeschichten, in: *Das Literarische Echo*, 1. September 1912, Sp. 1668f.

75. Einen ausgezeichneten Überblick über dieses Thema bieten die Essays in: Wolfgang Kubin (Hrsg.), *Mein Bild in deinem Auge, Exotismus und Moderne: Deutschland-China im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1995.

76. MBA Arc. Ms. Var. 350, Alef 87, Bubers Bibliothek: »Religionskunde, Religionsphilosophie und verwandte Gebiete«. Buber besaß eine umfangreiche Bibliothek seltener und bedeutender Werke über chinesische Philosophie, Religion und Daoismus.

kurze Karriere begann. Zu dieser Zeit kam Buber regelmäßig nach Frankfurt und lehrte an der Universität über die Geschichte der Religionen. Auch an der Friedrich-Wilhelm-Universität in Berlin nahm, wie bereits erwähnt, das Gebiet der Sinologie an Bedeutung zu. Die Vorträge, die Buber 1924 in Ascona in der Schweiz hielt, reflektieren jedoch mehr als diese kontinuierliche Beschäftigung mit chinesischen Themen. Sie machen deutlich, dass er den Ideen des *Daodejing* beträchtliche Beachtung schenkte und dass er sie zunehmend in einen größeren philosophischen Zusammenhang stellte.

Die Vorträge waren von einer Gruppe von Laien in Zürich organisiert worden, die Buber im vorangegangenen Jahr gehört hatten. An den Treffen im August 1924 durften nur eingeladene Zuhörer teilnehmen, ungefähr 25-30 Personen, aber Buber konnte die Veranstalter überzeugen, auch einige seiner Freunde einzuladen.<sup>77</sup> Und trotzdem: Wer als unpassend oder unerwünscht galt, war zweifelsohne nicht willkommen. Der dreiwöchige Kurs bestand aus einem täglichen zweistündigen Treffen sowie einem weiteren zweistündigen Abendtreffen jeden zweiten Tag.<sup>78</sup> Bubers Vorträge liegen uns zwar nicht wörtlich, sondern in einer Mitschrift vor, aber selbst diese Mitschrift vermittelt den Eindruck einer meisterhaften Vorstellung, in der Laozi den Mittelpunkt einnahm und eine Reihe berühmter Notabeln kurze Gastauftritte gaben. Auf Bubers Liste fanden sich Rabbi Israel von Rižin (der Rižiner, 1796-1850), Goethe (1749-1832), Kepler (1571-1630), St. Matthias (gest. um 63) und Verlaine (1844-1896), Cusanus (1401-1464), Rembrandt (1606-1669), Meister Eckhart (um 1260-1328), Rabbi Dov Baer von Mesritsch (der große Maggid, um 1710-1772) sowie Dante (1265-1321), Orcagna (1320-1368), Luther (1483-1546), Spinoza (1632-1677) und Jesus. Jedem dieser Männer eignete Buber eine Rolle in seiner exegetischen Übung zu.

Doch zunächst soll das *Daodejing* kurz vorgestellt werden. Dieses kurze, rätselhafte und verführerische Buch, auch bekannt unter dem Namen *Laotzi*, dem Namen seines angeblichen Autors, oder als *Klassiker der fünftausend Worte*, nach der Anzahl der Worte, aus denen es bestehen soll, hielt für den westlichen Leser eine ganze Reihe von Botschaften be-

77. *Briefwechsel Martin Buber – Ludwig Strauss 1913-1953*, hrsg. von Tuvia Rübner, Frankfurt a.M. 1990, S. 86, Brief Nr. 76, Martin Buber an Ludwig Strauss vom 24. Mai 1924.

78. MBA Arc. Ms. Var. 350, 8, 627:10-12 W. Rosenbaums Einladungsbrief mit Zeitplan und Themen. In ihren Briefen an Buber (11., 19., 22. Mai 1924; Arc. Ms. Var. 350, 8, 627:10-12), beschreibt Frau Rosenbaum einige der Schwierigkeiten die Gruppe zu koordinieren, wie auch einen schlechtgelaunten Herrn Mayer, der sich weigerte ausgeschlossen zu werden. Arc. Ms. Var. 350, 8, 627:10, Brief Rosenbaums an Mayer vom 11. Mai 1924.

reit. Für Benjamin Schwartz war seine »mystische Dimension« von größtem Interesse, wobei er zugab, dass das Buch auch bedeutsame Elemente aus anderen Bereichen enthielt, wie etwa aus dem der politischen oder militärischen Strategie oder auch naturalistische Neigungen.<sup>79</sup> Angus C. Graham nannte das Buch ein »[...] masterpiece of a kind of intelligence at the opposite from the logical.«<sup>80</sup> Andere schrieben, dass das Buch nicht durch Argumente zu überzeugen suche, sondern »to startle and capture [...] [the mind] through poetic vision.« Und »the paradoxical poetic view of life [which] has won for the work the tremendous popularity and influence.«<sup>81</sup> Für Richard Wilhelm, einen der ersten Übersetzer des *Daodejing*, war es ein metaphysisches Werk, das sich auf den Dao stützte – ein Begriff, der sich rigiden Konzeptionalisierungen widersetzte.<sup>82</sup> Für keinen dieser Wissenschaftler war es offensichtlich einfach, den Inhalt des Buches exakt zu definieren.

Die Identität des Autors ist ebenso schwer definierbar wie sein Inhalt, und viele zweifeln, dass eine Person namens Laozi (der Name ist kein richtiger Name, sondern bedeutet »Alter Meister«) wirklich existierte. Sima Qians Biographie, die Jahrhunderte später erschien, ist – wie im Falle Zhuangzis – bei der Suche nach einer Antwort auf diese Frage keine große Hilfe. Nach Sima war Laozis Name Li Er, und er war der Kustos der Archive am Hofe der Zhou Dynastie (etwa 1025-221 v. Chr.). Nachdem er das *Daodejing* für Yin Xi, den Wächter des Grenzpasses, verfasst hatte, verschwand er spurlos. Der Historiker erwähnt andere Namen für Laozi, wie auch ein Treffen mit Konfuzius.<sup>83</sup> Trifft letzteres zu, so würde Laozi um etwa 500 v. Chr. gelebt haben. Aber diese wenigen und ungewissen Details sind unbefriedigend und haben zu ausführlichen Diskussionen und Spekulationen über die Autorschaft und vor allem über die Datierung der Komposition des *Daodejing* geführt. Über die Frage nach dem (oder den) Verfasser(n) hinaus, haben chinesische Gelehrte auch immer wieder eine Antwort darauf gesucht, wie die früheste Textversion ausgesehen haben mag.<sup>84</sup>

79. Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge 1985, S. 192.
80. Angus C. Graham, *Disputers of the Dao, Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle 1989, S. 218.
81. William Theodore de Bary et al., *Sources of Chinese Tradition*, New York 1960, S. 53.
82. Richard Wilhelm, *Laotse vom Sinn und Leben*, Düsseldorf u. Köln 1952, S. xiv.
83. Sima Qian, *Shiji*, jüan 63, S. 180.
84. Ein ausführliches Beispiel der umfangreichen Diskussionen über dieses Thema in den frühen dreißiger Jahren von Wissenschaftlern wie Hu Shi, Feng Youlan, Qian Mu u. a., ist in Gu Jiegang (Hrsg.), *Gushibian* (Symposium über frühe chinesische Geschichte), Hong Kong repr. 1963, Bd. 4, S. 303-520, zu finden.



Eine Antwort hierauf ist jedoch so gut wie unmöglich. Das *Daodejing* in seiner jetzigen Form hat nämlich, wie zunehmend deutlich wird, eine extrem komplexe Geschichte, da es sich aus einer Anzahl von frühen Texten verschiedener Länge und Kapitelzuordnung zusammensetzt. Den Beweis für das Vorhandensein unterschiedlicher Textversionen erbrachten die Archäologie sowie jüngste ausführliche Studien zu den frühen Kommentaren des *Daodejing*. In einem Grab aus der Han Dynastie aus dem Jahr 168, das 1973 in Mawangdui in der Hunan Provinz ausgegraben wurde, wurden zwei unterschiedliche, auf Seide verfasste Manuskripte des Werkes gefunden. Dass sie zu diesem frühen Zeitpunkt als bedeutend genug für eine Grabbeigabe (in nicht weniger als zwei unterschiedlichen Textversionen) erachtet wurden, lässt auf eine deutlich frühere Datierung schließen.<sup>85</sup> Diese Einschätzung wurde Ende der 1990er Jahre bestätigt, als drei verschiedene Texte auf Bambusstreifen in einem Grab entdeckt wurden. Sie können wahrscheinlich auf einen noch früheren Zeitpunkt datiert werden.<sup>86</sup>

Die Tradition der Kommentare zum *Daodejing* ist alt und dauert natürlich bis zum heutigen Tag an. »Commentaries are acts of interpretation«, schreibt Stephen Bokenkamp, »Wittingly or unwittingly, commentators reconfigure a text in line with their own concerns.«<sup>87</sup>

Ein so schwer definierbarer Text wie der des *Daodejing* hat natürlich Generationen von (mehr oder weniger tiefsinnigen) Denkern dazu herausgefordert, sich über seine Bedeutung Gedanken zu machen und diese für ihre eigene Lebenszeit als relevant zu betrachten. Der früheste bis heute entdeckte Kommentar ist der sogenannte »Xiang'er« (etwa: »an dich denkend«) Kommentar. Er entstand in einer daoistischen, religiösen Gemeinschaft zwischen 190-215 n. Chr.<sup>88</sup>, aber sowohl das Ver-

85. William G. Boltz, The Religious and Philosophical Significance of the »Hsiang Erh« Lao Tzu in the Light of the Ma Wang Tui Silk Manuscripts, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45 (1982), Part I, S. 95-117, führt Beweise für die Erstellung eines dieser Seidenmanuskripte zwischen 206 und 187 v. Chr. an; siehe auch Robert G. Henricks, The Ma-wang-tui Texts of Lao-tzu and Lines of Textual Transmission, in: *Chinese Culture* 26, Heft 2 (Juni 1985), S. 29-43, für eine kurze Übersicht über die komplizierte Textgeschichte des *Daodejing*.
86. Cui Renyi, *Jingmen Guodian Chu jian »Laozi« yanjiu* (Research of Chu bamboo slips »Laozi« at Guodian, Jingmen), Beijing 1998, S. 26; Robert G. Henricks, *Lao Tzu's Tao Te Ching, A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*, New York 2000, S. 4.
87. Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, Berkeley u. Los Angeles 1997, S. 30.
88. Ebd., S. 59 u. 61. Der Kommentar wurde unter den Dunhuang-Manuskripten entdeckt. Er entstand in der sogenannten Gemeinschaft der Himmlischen Meister (*Tianshi*), die für einen gewissen Zeitraum in der Sichuan Provinz florierte.

schwinden dieser daoistischen Gruppe als auch das Erscheinen anderer Kommentare führte dazu, dass der Xiang'er Kommentar nicht weiter benutzt wurde. Zwei nachfolgende frühe Kommentare stammen von He Shang Gong (2. Jh. v. Chr.) und Wang Bi (226-249 n. Chr.), deren neuartige kommentatorische Methoden der Texterklärung ihnen ihren wohlverdienten andauernden Ruhm eingebracht haben.<sup>89</sup>

Ähnlich wie im Falle des *Zhuangzi* beschäftigte sich Buber nicht mit der komplexen textuellen und kommentatorischen Geschichte des *Daodejing*, obwohl er sich des hohen Alters des Textes bewusst war. Buber glaubte, dass sich der Text im Wesentlichen nicht von früheren Textvarianten unterschied und dass es sich um eine vereinheitlichte Fassung mit Interpolationen handelte. Für die Gespräche in Ascona benutzten er und seine kleine Gruppe die frühe deutsche Übersetzung von Victor Friedrich von Strauss und Torney (1809-1899), *Lao-Tse's Tao Te King*. In seiner ausführlich kommentierten Übersetzung berief sich Strauss nicht auf Wang Bi, sondern benutzte den Kommentar des enigmatischen He Shang Gong. Da Buber sich auf Strauss' Kommentare bezog und eine Reihe seiner Interpretationen auf dessen Vorstellungen basierten, ist anzunehmen, dass es eher He Shang Gongs als Wang Bis kommentatorische Stimme ist, die in einigen Teilen von Bubers Kommentar indirekt durchklingt.

An dieser Stelle ist es hilfreich, einige von Strauss' Annahmen einer genaueren Betrachtung zu unterziehen.<sup>90</sup> Nach Strauss gab es eine Urzeit, in der alle Religionen eins waren. Damals entstanden sowohl das Judentum als auch der Daoismus. Eine daoistische Gemeinschaft existierte lange vor Laozi. Dieser übernahm von ihr die religiösen Grundlagen wie den Namen *Dao* für seine Lehren. Das *Daodejing*, schlussfolgerte Strauss, sei also ein religiöser Text. Laozis Grundvorstellungen seien theosophisch und daher sei er der Gruppe von Denkern zuzurechnen, die man Mystiker nenne. Menschen wenden sich der Theosophie nicht aufgrund freiwilliger Wahl oder äußerer Beeinflussung zu, sondern aus einer religiös motivierten individuellen Neigung heraus. Das theosophische Denken deckt nicht göttliche Wahrheit auf, sondern prüft sie anhand des religiösen Erbes. Nun besitzt China aber keinen Korpus religiöser Literatur, der sich auf die Existenz und die Aktivitäten des Höchsten Wesens in seiner Beziehung zu Mensch und Geschichte bezieht. Von Strauss war jedoch der Meinung, dass in verschiedenen chinesischen Werken, einschließlich

89. Rudolf G. Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator. Wang Bi on the Laozi*, Albany 2000. Dieser Band ist der erste von drei Bänden.

90. Ich stütze mich im Folgenden auf meinen früheren Essay »Martin Buber and Taoism«, S. 458-459.

dem *Daodejing* (wo sie in der Form gereimter Hymnen und Lieder auftreten), religiöse Traditionen zur Sprache kommen.<sup>91</sup>

Nachdem er nun das *Daodejing* als religiösen Text definiert hatte, konnte von Strauss ohne weiteres den Dao mit Gott identifizieren. Laozi, so behauptete er, hatte ein tiefes »Gottesbewusstsein«, das zu jener Zeit nur in China und unter dem Volk Israel existierte. Aus diesem Grund bezeichnete er den Dao als »Wesen«. Es ist daher auch kaum verwunderlich, dass von Strauss schlussfolgerte, die Chinesen des Altertums seien Monotheisten und keine Polytheisten gewesen. Ihre Verehrung von Naturgottheiten habe nichts mit Polytheismus zu tun, sondern ähnele vielmehr der Verehrung von Heiligen und Engeln im Katholizismus.<sup>92</sup> Von Strauss ging außerdem davon aus, dass das *Daodejing* als ein authentischer Text bewahrt wurde und den Lehren des Buches aufgrund der unzuverlässigen chinesischen Interpretationen (und vermutlich auch der der westlichen Leser) erst jetzt Genüge getan werden könne.<sup>93</sup>

Wenn auch Buber nicht alle zweifelhaften Annahmen von Strauss' akzeptierte, so glaubte auch er, dass er es mit einem sehr alten, authentischen Text zu tun habe. Sein exegetischer Ausflug fand in der Form eines laufenden und oft interlinearen Kommentars statt. Gelegentlich nahm er Bezug auf die Kommentare anderer Übersetzer, und einige Abschnitte stützen sich in großem Maße auf Strauss. Eine ganze Reihe von Themen werden in den von ihm ausgewählten Kapiteln behandelt: die Definition des Dao, Einheit, Wesen des Staates. Obwohl Buber die oft zweifelhafte Übersetzung von Strauss' benutzte, leistete sein Kommentar zu jener Zeit einen wichtigen Beitrag, da er versucht, das *Daodejing* in einen weiteren philosophischen Diskurs einzubinden. Noch deutlicher als in seinem »Nachwort« zum *Zhuangzi* aus dem Jahr 1910 verweist Buber auf Verbindungen zur jüdischen und westlichen Philosophie und stellt Bezüge her zur Lage in Europa nach dem Ersten Weltkrieg. Auf diese Weise versuchte er, dem *Daodejing* zeitgenössische Relevanz zu verleihen.

Wie Strauss so betrachtet auch Buber das *Daodejing* als einen religiösen Text, der im religiösen Sinne interpretiert werden muss. Aber im Gegensatz zu Strauss setzt er nie explizit den Dao mit Gott gleich,<sup>94</sup> son-

91. Victor von Strauss und Torney, *Lao-Tse's Tao Te King*, Leipzig 1924, S. xxvii, xliii, xxx-xxxi.

92. Ebd., S. xxxv, xl, xliii. In seinem Argument hinsichtlich eines chinesischen Monotheismus schwingt die Einstellung einer Reihe von protestantischen Missionaren zu dieser Zeit mit, die der Meinung waren, dass sie den Chinesen das Christentum zurück brächten.

93. Victor von Strauss und Torney, *Essays zur Allgemeinen Religionswissenschaft*, Heidelberg 1879, S. 82 u. 108.

94. Strauss und Torney, *Lao Tse's Tao Te King*, Anm. 1, S. 3, besagt unmissverständlich,

dern spricht ihm lediglich die Eigenschaft des Göttlichen zu. Er wählt außerdem, wenn er über die Transzendenz und Immanenz des Dao (Kapitel 21) spricht, seine Worte mit großer Vorsicht, besonders wenn es um die Frage geht, ob *yi*, *xi* und *wei* das Tetragrammaton im *Daodejing* repräsentieren, wie dies ein Jahrhundert zuvor von westlichen Übersetzern angenommen und von Strauss wiederholt worden war.<sup>95</sup> Buber zog es vor zu betonen, der Dao sei nicht greifbar, widersetze sich jeder Definition und werde am besten als Leere und Nicht-sein (Kapitel 11) beschrieben. Er warne auch davor, den Dao als Abstraktum zu betrachten: im Gegenteil, er sei nicht abstrakt, sondern ein wirkliches Sein, aus dem die Realität des Seins abgeleitet werde (Kapitel 21). Der Dao als eine manifestierte und immanente Erscheinung nimmt in Bubers Kommentar eine wichtige Position ein. Die ständige und ewige Aktualisierung des Dao ist nach Bubers Sicht Schöpfung, und Schöpfung ist ein ständiger, fortwährender Prozess (Kapitel 21).<sup>96</sup> Ähnlich wie im Nachwort seiner Zhuangzi-Übersetzung vierzehn Jahre zuvor nahm Buber in Ascona häufig auf das Konzept des Nicht-tun (*wuwei*) Bezug. Die daoistische Vorstellung vom aktiven Nicht-tun (*wei wuwei*) oder Tun Nicht-tun als ein Rezept für das Leben in der wirklichen Welt wurde zu einem zunehmend bedeutenden Bestandteil seines Denkens. So war die Vorstellung von *wuwei* bereits in seiner kurz zuvor abgeschlossenen Schrift *Ich und Du* integriert.<sup>97</sup>

Vielleicht weil Buber das *Daodejing* als diesseitigen und nicht als mystischen Text interpretierte, widmete er den Abschnitten (insgesamt sechs Kapitel: 29, 30, 57, 61, 78 u. 80), die sich mit der Gesellschaft und dem Staat beschäftigen, beträchtliche Aufmerksamkeit.<sup>98</sup> Seine Diskussion umfasst auch Kapitel 80, eines der bekanntesten Kapitel, mit seiner expliziten These über den idealen kleinen Staat. Nach diesem Kapitel sind die Bewohner eines kleinen Staates mit ihrem Leben zufrieden. Sie wünschen keinen Umgang mit Auswärtigen und haben vor allem keine Gelegenheit, Waffen zu gebrauchen, wie es im *Daodejing* heißt.<sup>99</sup> Dass

dass der Dao gleichbedeutend mit Gott ist. Noch 1957 war wenigstens ein anderer Übersetzer ins Deutsche ähnlicher Ansicht. Siehe Florian C. Reiter, *Some Considerations about the Reception of the Tao-Te-Ching in Germany and China*, *Oriens* 35 (1996), S. 281-297.

95. Strauss und Torney, *Lao Tse's Tao Te King*, S. 61-69; siehe auch Eber, *Martin Buber and Taoism*, S. 400-401.

96. Siehe auch Schaefer, *Martin Buber*, S. 76-78, für Bubers Ansichten über den Dao.

97. Martin Buber, *Ich und Du*, z.B. S. 91. Ich danke Paul Mendes-Flohr, mich auf diesen Abschnitt aufmerksam gemacht zu haben.

98. Die folgende Diskussion stützt sich auf Eber, *Martin Buber and Taoism*, S. 461-462.

99. Das Kapitel ist eine direkte Antwort auf die unruhigen Bedingungen während eines

Bubers Kommentare zu diesem Kapitel nicht die Verwendung von Waffen und also den Krieg verurteilen, ist zumindest verwunderlich. Man könnte erwarten, dass er gerade hier eine pazifistische Einstellung proklamieren würde. Aber vielleicht wollte er sich in der Diskussion dieser sechs Kapitel vor allem auf die Organisation des Staates, die Beziehungen der Staaten untereinander und das Wesen der Gesellschaft konzentrieren.

Staat bedeutete für Buber Gemeinschaft. Aber nicht eine Gemeinschaft als eine Endsumme von Individuen, sondern eher als ein miteinander Verbundensein und gemeinsames Handeln. Eine derartige Gemeinde widersetzt sich der Dominanz einer Person, da sie sich aus der Beziehung ihrer Mitglieder zu der im Mittelpunkt stehenden Person konstituiert. Buber entwickelt jedoch keine Theorie des politischen Staates oder der Autorität, noch bestimmt er, in welchem Ausmaß der Heilige der Herrscher ist. In Kapitel 49 spricht er vielmehr den Messianismus an: Der Messianismus des *Daodejing* beziehe sich zwar auf den Heiligen, aber alle Messianismen spiegelten in der Endanalyse die Sehnsucht nach einem König wieder. Anschließend fügt Buber die Interpretation des Messias als König hinzu: Die Position des Messias sei die eines Vermittlers zwischen Gott und der Welt; er übernehme sowohl Verantwortung wie Schuld und fülle die zwischen Gott und der Welt entstandene Lücke (Kapitel 78). An anderer Stelle spricht er davon, dass sich die Auflösung der Gemeinschaft aus religiösen Gründen vollzog – aufgrund eines Mangels an Glauben, nicht aber des Glaubens an Gott, sondern aufgrund eines Mangels an Glauben an die Realität.

In diesen Kapiteln über Staat und Gesellschaft bezieht Buber sich nicht auf die Kommentare von Strauss,<sup>9</sup> sondern führt freie und weitläufige Diskussionen, einschließlich solchen zu zeitgenössischen Ereignissen. Er war sichtlich daran interessiert, die Bedeutung des *Daodejing* und dessen Anwendbarkeit auf die Welt seiner Tage zu prüfen. Seine Diskussion von Kapitel 61 beschäftigt sich daher unter anderem mit dem Problem Sowjetrusslands, wo er sechs Jahre nach der bolschewistischen Revolution einen Prozess der Dehumanisierung erkannte. Der Mensch, sagt Buber, wird dort nicht in seiner Beziehung zu anderen oder dem Leben seiner Gemeinschaft gesehen, sondern als Rädchen in einem riesigen, brutalen und sinnlosen Getriebe. Seiner Meinung nach war der Erste Weltkrieg aufgrund der »Fiktion der gegenseitigen Bedrohung« ausgebrochen.

<sup>9</sup> Großteils der Epoche, in der das *Daodejing* seine endgültige Form annahm. Es herrschte Krieg und eine Reihe von Staaten übten mit ihren Waffen zusehends Kontrolle über kleinere und schwächere Staaten aus.

Einige gaben vor, Pazifisten zu sein, andere taten, als arbeiteten sie an Plänen, aber die meisten Menschen handelten, wie es ihnen im jeweiligen Moment zweckdienlich schien. (Kapitel 30)

Kunst wird von Buber nur einmal im Verlauf seiner Vorträge erwähnt (und auch nur flüchtig in Kapitel 21), und zwar weist er darauf hin, dass der Daoismus erst zu einer späteren Zeit in der Landschaftsmalerei auftritt. Der seinen Vorträgen folgende Essay wirft allerdings eine interessante Frage über Kunst auf.<sup>100</sup> Besteht das Erschaffen eines Kunstwerkes, so fragt Buber dort, nicht eher im Entdecken oder Finden der Bilder für dieses Werk im Künstler selbst? Und wenn dem so ist, wie sind solche inneren Bilder mit den Bildern innerhalb des Dao verbunden?<sup>101</sup> Die Frage ist deshalb interessant, weil sie möglicherweise bezugnehmend auf Aussagen über Kunst von Richard Wilhelm entstanden ist. Zwischen 1926 und 1929 hielt Wilhelm eine Reihe von Vorträgen über das *Buch der Wandlungen* am China-Institut, darunter einen über Kunst: »Der Geist der Kunst nach dem *Buch der Wandlungen*«. In diesem Vortrag zitiert Wilhelm eine Malerin, die den kreativen Prozess als einen inneren Prozess beschrieb, »Das Bild sitzt hier zwischen den Augen«, und den Prozess der Übertragung des Bildes auf die Leinwand als einen rein technischen Prozess der Ausführung.<sup>102</sup> Dass beide Männer die Frage des kreativen Prozesses angeschnitten haben, ist sicher kein Zufall, und die Annahme liegt nahe, dass Kunst und Kreativität zu den Themen gehörten, die im China-Institut diskutiert wurden.

#### 4. »China und wir«

Abgesehen von seiner Übersetzung von Kapiteln aus dem *Daodejing* ins Hebräische im Jahr 1942, beschäftigte sich Buber 1928 noch einmal mit dem Daoismus. Die Gelegenheit ergab sich im Oktober anlässlich der Zusammenkunft des China-Instituts in Frankfurt, bei der Richard Wilhelm als Hauptredner auftrat.<sup>103</sup> Wilhelms drei öffentliche Vorträge be-

100. Es handelt sich um einen Text aus dem Anhang der Mitschrift von Bubers Vorträgen unter dem Titel »Von den Urbildern: Vom Kuenstler und dem religioesen Menschen«; in diesem Band, S. 273-278.

101. Ebd.

102. Richard Wilhelm, *Wandlung und Dauer, die Weisheit des I Ging*, Düsseldorf u. Köln 1956, S. 49.

103. MBA Arc. Ms. Var. 350, Zayin 119. Die Zusammenkünfte, allem Anschein nach bedeutende gesellschaftliche und politische Ereignisse, die zweimal jährlich – im Frühjahr und Herbst – abgehalten wurden, wurden im Jahr 1928 von prominenten Persönlichkeiten besucht, einschließlich Angehörigen des Deutschen Außenministe-

schäftigten sich mit chinesischer Philosophie und deren Bedeutung für den Westen, mit chinesischer Kunst und Chinas Kulturkrise. Die Vorträge wurden von kurzen Stellungnahmen begleitet, u. a. reagierte Buber auf Wilhelms ersten Vortrag »Bildung und Sitte in China« mit dem später unter dem Titel »China und wir« veröffentlichten Beitrag.

Wilhelms Vortrag handelte von der in Europa durch die Überbetonung von Fortschritt und technologischem Erfolg hervorgerufenen Krise. Er stellte dieses europäische Denken der chinesischen Betonung der Kontinuität von Traditionen, der Verbindung zwischen Vergangenheit und Zukunft gegenüber sowie dem Gewicht, das in China der Überlieferung und Lehre beigemessen wurde, wie dies Konfuzius viele Jahrhunderte zuvor getan hatte.<sup>104</sup> Buber stimmte mit Wilhelms Grundprämisse einer europäischen Krise überein, schrieb das Problem aber noch ostentativer als Wilhelm einem Zustand der allgemeinen Auflösung und Ziellosigkeit zu.<sup>105</sup> Wie Wilhelm schlug auch er vor, bei der chinesischen Kultur Anleihen zu machen, allerdings nicht beim Konfuzianismus. Nach Bubers Meinung war es der Daoismus und vor allem Nicht-tun (*wuwei*) – Handeln ohne schädendes Eingreifen – das in der gegenwärtigen Krise von Wert war.

Buber lehnte Wilhelms konfuzianisches Lösungsmodell aus zwei Gründen ab. Der eine war die ungezwungene Verbindung, die die Lebenden in China zu den Toten unterhielten und die auf der Verehrung der Ahnen beruht. (Buber kam hier auf Ideen zurück, die er fast zwanzig Jahre zuvor entwickelt hatte, als er die Geschichten aus dem *Liaozhai* übersetzte.) Der andere war das Vertrauen in den »ursprünglichen Menschen« und das »ursprüngliche Sein«. Beides ist im Westen nicht vorhanden. Anstatt ein konfuzianisches Konzept als Modell zu übernehmen, schlug Buber das Nicht-tun vor, da wir, wie er sagte, gelernt hätten, historische Erfolge und zielgerichtetes Handeln anzuzweifeln. Wie dargestellt, war für Buber

riums. Sie wurden im *Frankfurter General Anzeiger* am 24. Oktober 1928, in der *Badischen Presse* am 3. November 1928 und in der *Frankfurter Zeitung* am 25. Oktober 1928 rezensiert. Die letzte Rezension präsentierte außerdem Skizzen von verschiedenen Rednern und Notabeln. (Arc. Ms. Var. 350, 13, 83)

104. R. Wilhelm, *Sitte und Bildung in China*, in: *Chinesisch-Deutscher Almanach für das Jahr Gi Si 1929-1930*, S. 27-35.

105. Das Problem der Krise, das beide Männer aufwarfen, wurde in europäischen, philosophischen Kreisen ausführlich diskutiert, darunter z. B. Henri Bergson (1859-1941) und Robert Eucken (1846-1926). In China wurde die Frage von Intellektuellen angesprochen, die für die Bedeutung eines spirituellen Inhalts angesichts des Wechsels in der Moderne, argumentierten. Zu den Argumenten derjenigen, die diese Sicht hinsichtlich europäischer und vor allem deutscher Philosophie vertraten, siehe Gad C. Isay, *The Philosophy of the View of Life in Modern Chinese Thought*, Wiesbaden 2013.

das Konzept von *wuwei* sowohl im Nachwort seiner Zhuangzi-Übersetzung als auch in den Ascona Vorträgen des Jahres 1924 von großer Bedeutung. Er hatte dort Nicht-tun als ein reines Mittel zur persönlichen Transformation betont. Im Jahr 1928 schien er anzudeuten, dass Individuen, wenn sie von dem Streben nach Erfolg Abstand nehmen, eine Transformation durchlaufen, die wiederum die größere Krise beheben könne.<sup>106</sup> Buber mag damals noch nicht begriffen haben (wohl aber nach 1944), dass die Verbindung zwischen Handeln und persönlicher Transformation auf der allgemeinen Ebene sowohl eine konfuzianische wie eine daoistische Idee war.

### 5. »Weisheiten aus China«

Der Essay »Weisheiten aus China«, höchstwahrscheinlich die früheste hebräische Abhandlung über weniger bekannte Philosophen neben Konfuzius, repräsentiert einen einzigartigen Beitrag zur sinologischen Literatur in dieser Sprache. Er besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil werden fünf Abschnitte lose durch Betrachtungen über Staatskunst, gesellschaftliche Werte und das Wesen der Gesellschaft verknüpft. Der zweite Teil stellt Auszüge aus den Schriften verschiedener Philosophen scheinbar unverbunden nebeneinander. Insgesamt ist festzuhalten, dass die von Buber 1944 dem hebräischen Leser präsentierten Abschnitte eher konkrete, sogar zeitgemäße Botschaften enthalten als abstrakte oder esoterische philosophische Vorstellungen.

Bubers Lektüre nicht nur philosophischer, sondern auch historischer Texte geht ebenfalls aus diesem Essay hervor. Davon zeugen die Geschichte aus dem *Buch der Urkunden* (*Shujing*), die Erwähnung von *Die Große Wissenschaft* (*Daxue*)<sup>107</sup> sowie die Erzählung über die Vorladung lokaler Beamter durch den Kaiser, um hervorragende Männer für den Dienst am Reich zu empfehlen.<sup>108</sup>

106. Maurice S. Friedman, *Martin Buber's Life and Works*, S. 344, ist zweifellos mit seiner Schlussfolgerung im Recht, dass *wuwei* ein zentraler Begriff in Bubers reiferem Denken verblieb und nicht mehr mit seinem Mystizismus in Verbindung stand.

107. *Das Buch der Urkunden*, das in gewisser Form bereits zur Zeit von Konfuzius bekannt war, enthält eine heterogene Sammlung historischer Schriften aus verschiedenen Epochen. *Die Große Wissenschaft* ist ein später Text und war ursprünglich ein Kapitel in einem anderen klassischen Buch. Seine Bedeutung als bedeutender konfuzianischer kanonischer Text geht auf das 13. Jahrhundert zurück. Es war mir nicht möglich Bubers Quellen für beide Werke ausfindig zu machen.

108. Diese Episode bezieht sich wahrscheinlich auf den Kaiser Wudi (140-86 v. Chr.) der Han-Dynastie, der anordnete, fähige Männer für den Dienst am Hof zu empfehlen. Es war mir nicht möglich, Bubers Quelle für diese Geschichte ausfindig zu machen.



Um die philosophischen Abschnitte im zweiten Teil des Essays wiederzuerzählen oder zusammenzufassen, griff Buber auf Konfuzius' *Gespräche* (*Lunyu*), das *Daodejing* und das *Zhuangzi* zurück. Er fügte aber auch zwei Philosophen hinzu, die damals dem westlichen Leser kaum bekannt waren. Der eine ist der Daoist Liezi (Blütezeit: 5. Jh. v. Chr.), der andere Mo Di oder Mozi (Blütezeit: 479-438 v. Chr.), einer der Kritiker des Konfuzius, dessen utilitaristische Doktrinen einen Ausgangspunkt für neue philosophische Überlegungen bildeten.

Aus dem *Daodejing* übersetzte Buber fünf kurze Abschnitte aus den Kapiteln 12, 20, 52, 76 und 82, die er in seine Übersetzung des *Daodejing* vier Jahre zuvor nicht aufgenommen hatte. Dem *Zhuangzi* entnahm er zwei Geschichten, von denen nur eine in *Reden und Gleichnisse* erschien. Wie in seiner früheren Übersetzung aus dem Jahr 1942 war seine Quelle für die entsprechenden Abschnitte die Übersetzung von Strauss und Torney; für die Geschichte aus dem *Zhuangzi* benutzte er die Übersetzung Giles'. Die längere der beiden Geschichten aus dem *Zhuangzi* ist wunderbar suggestiv und illustriert Bubers Wechsel von Zhuangzi, dem Mystiker, zu dem eher irdischen Philosophen, der sagte: Handle, wie du handeln musst, wenn du einem Bedürfnis begegnest.<sup>109</sup> Bubers letzter Text in diesem Essay stammt wiederum aus dem *Zhuangzi* und ist eine kurze Illustration, wie man sein persönliches spirituelles Wesen wiederfinden kann, nämlich weder mit Hilfe des Verstandes noch mit Hilfe des Denkens.<sup>110</sup>

Betrachten wir die drei anderen Werke, auf die Buber für seinen Essay zurückgriff, etwas genauer. Die *Gespräche*, der Hauptklassiker im konfuzianischen Kanon, ist keine einheitlich philosophische Abhandlung und wurde zum größten Teil erst nach dem Tod des Meisters zusammengestellt. Das Werk besteht aus Konfuzius' Äußerungen und Abhandlungen sowie den Dialogen mit seinen Schülern. Die zwanzig Kapitel oder »Bücher« vermitteln auf den ersten Blick einen verwirrenden, unzusammenhängenden Eindruck. Im Verlauf des Werkes wird jedoch eine Reihe von Begriffen sowie von moralischen und gesellschaftlichen Werten sehr detailliert entwickelt. Darunter die Vorstellungen von Tugendhaftigkeit (*ren*), Gerechtigkeit (*yi*), Schicklichkeit (*li*) und Kindespflicht (*xiao*), allesamt Eigenschaften des Edlen (*junzi*). Konfuzius definierte seine eigene Funktion in den *Gesprächen* nicht als Erneuerer, sondern als

109. Buber übersetzte eine weitere Geschichte aus dem *Zhuangzi*, die wahrscheinlich für *Weisheiten aus China* bestimmt war, zum Schluss aber nicht aufgenommen wurde und ein Gespräch zwischen Konfuzius und Laozi wiedergibt. MBA Arc. Ms. Var. 350, Bet 50. Siehe Giles, *Chuang Tzu*, S. 136-137.

110. Herbert A. Giles, *Chuang Tzu*, S. 119-120; *Zhuji jicheng*, S. 71.

Übermittler. Und so übermittelte und interpretierte er aufs Neue die Werte früherer Zeiten für seine eigene Epoche und verlieh ihnen auf diese Weise eine zeitlose Gültigkeit. Buber erwähnt die Quelle für seine übersetzten Abschnitte nicht, obwohl er zweifelsohne Wilhelms Übertragung aus dem Jahr 1910 benutzte, die in seiner Bibliothek stand.<sup>111</sup> Es ist jedoch nicht immer möglich, das genaue Kapitel und den genauen Ort für die von Buber ausgewählten Texte zu ermitteln, da sie häufig aus dem Zusammenhang gerissen wurden. Oft wurde nur ein Satz aus einem ganzen Abschnitt übersetzt.

Das *Liezi*, aus dem Buber eine Geschichte für seinen Essay übernommen hat, ist ein problematisches Werk. Es wurde nach dem Daoisten Liezi (auch Yūkou) benannt, der wiederholt von Zhuangzi erwähnt wurde und ein älterer Zeitgenosse des Philosophen gewesen sein mag. Weitere Informationen über Liezi sind nicht bekannt, und die Forschung ist sich im Allgemeinen einig darüber, dass das Buch viel später entstand, wahrscheinlich im 4. Jahrhundert v. Chr. Das *Liezi* setzt sich zusammen aus heterogenen Materialien – anscheinend aus verschiedenen Schulen daoistischer Philosophie und aus älteren Werken, die inzwischen verloren gegangen sind; es ist vor allem für seine hedonistischen, kosmologischen Kapitel bekannt. Im Westen konnte sich das *Liezi* nicht des gleichen Rufes wie das *Daodejing* oder das *Zhuangzi* erfreuen; es wurde auch nicht häufig in europäische Sprachen übersetzt. Bubers Quelle mag Wilhelms deutsche Übersetzung aus dem Jahr 1911 oder Ernst Fabers (1839-1899) frühere Übersetzung gewesen sein.<sup>112</sup> Sein Text ist weder eine Nacherzählung der Geschichte noch eine wirkliche Übersetzung; so ließ er zum Beispiel alle chinesischen Orts- und Namensangaben aus, gab aber die Unterhaltungen erkennbar wieder.

Aus dem *Mozi* fasste Buber vier ausgewählte Texte für den Essay zusammen. Wenn auch anzunehmen ist, dass das Werk im Allgemeinen Mo Di's Lehren wiedergibt, die u. a. auch eine Reaktion auf Konfuzius darstellen, so enthält es scheinbar auch spätere Materialien aus seiner Schule. Mo Di ist vor allem für sein Konzept der universellen Liebe bzw. der unvoreingenommenen Liebe zum Anderen und für seine Identifikation

111. Richard Wilhelm, *Kung Futse. Gespräche (Lun Yü)*, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert, Jena 1910, S. 122-123, 135 u. 145. Buber übersetzte *Lunyu* 12:7, 13:3 u. 13:24.

112. Richard Wilhelm, *Liä Dsi – Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*, Jena 1911, S. 44-45; Ernst Faber, *Der Naturalismus bei den alten Chinesen, sowohl nach Seite des Pantheismus als des Sensualismus oder die sämtlichen Werke des Philosophen Licius zum ersten Male vollständig übersetzt und erklärt von Ernst Faber*, Elberfeld 1877; *Zhuzi jicheng*, S. 45-46.

