

Darum sei der Übersetzer auch bedankt
– Richard Wilhelms Übersetzung des *Dao De Jing*
und deren Rezeption bei Bertolt Brecht

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von

Zhiwei CHEN

aus

Guangzhou, VR China

Bonn 2020

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

...Prof. Dr. Stephan Conermann.....

(Vorsitzender)

...Prof. Dr. Wolfgang Kubin.....

(Betreuer und Gutachter)

...Prof. Dr. Ralph Kauz.....

(Gutachter)

...Prof. Dr. Veronika Veit.....

(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung:14. August 2019.....

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	5
1 Einleitung.....	7
1.1 Fragestellung und Zielsetzung	7
1.2 Methode und Aufbau	10
1.3 Forschungsstand.....	13
1.4 Formalien.....	15
2 Theoretische Grundlagen	17
2.1 Übersetzen als Interpretieren.....	17
2.2 Wirkungssprache bei der Übersetzungsrezeption.....	22
2.3 Wiederentdeckung der Wirkungssprache anhand der Rezeption von Übersetzungen der altchinesischen Klassiker	29
3 Horizont des Übersetzers – Richard Wilhelm und seine Übersetzungen.....	35
3.1 Missionar oder Sinologe? – Über die Identität des Übersetzers.....	36
3.2 Breites Interessenspektrum mit der daoistischen Wende ab 1911 – über das Gesamtwerk Wilhelms.....	42
4 Lao Zi und das <i>Dao De Jing</i>	64
4.1 Über die Verfasserschaft und Entstehung des <i>Dao De Jing</i>	64
4.2 Die Rezeption des <i>Dao De Jing</i>	69
4.2.1 Der Kommentar von Heshang Gong	72
4.2.2 Der Kommentar von Wang Bi.....	76
4.2.3 Bedeutung der beiden Kommentare.....	79
5 Lao Zi bei Wilhelm.....	82
5.1 Überblick über die Übersetzung <i>Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben</i>	82
5.2 „Dao“ als Metaphysik – Grundbestimmung der Übersetzung	86
5.3 Von chinesischen Quellen zur metaphysischen Interpretation – Einflussnahme der benutzten Literatur auf Wilhelms Übersetzung.....	93
5.4 Einblicke in die metaphysisch orientierte Übersetzung.....	97
5.4.1 Von Lao Zis Weggang zur „Rückkehr“ „des Alten“: Über die Herkunft des Ausgangstextes	98
5.4.2 Von „Dao“ und „De“ zu „SINN“ und „LEBEN“ – Durchgängige Übersetzung der Kernwörter als Grundlage für ein kohärentes Logiksystem	106
5.4.3 Vom bildlosen Bild zur bildhaften Bildlosigkeit – Wasser als Bild und in Bewegung.....	116
5.4.4 „Sein und Nichtsein“ oder etwas im „Chaos“? – zur Etablierung der Kohärenz angebrachte Manipulationen.....	127
6 Lao Zi bei Brecht.....	135
6.1 Überblick: Bertolt Brechts Rezeption des <i>Dao De Jing</i>	135
6.2 „Legende“ „des Alten“ auf der „Emigration“: Mehr als die Rezeption des literarischen Sujets am Beispiel der „Laotse-Ballade“	140
6.3 „Wasser in Bewegung“ „besiegt“ – von Lao Zis Dao zu Brechts Dialektik und vom	

weichen Wasser zum fließenden Strom	151
6.3.1 Vorgeschichte der „Legende“ – Brechts frühere daoistische Rezeption unter dem Einfluss des Zeitgeistes zu Beginn des 20. Jahrhunderts.....	153
6.3.2 Das „Dao“ in und zwischen den Zeilen – aber woher stammt das genau?....	163
6.3.3 In den Zeilen ergießt sich der Fluss unaufhaltsam – weitere Wirkungen der Wilhelmschen Übersetzung des <i>Dao De Jing</i> auf Brechts Werke	173
Schlussbetrachtung	190
Literaturverzeichnis.....	193

Danksagung

Interkulturelle Rezeption ist kaum denkbar ohne die Leistung des Übersetzers – die Fertigstellung dieser Dissertation hingegen ist der Unterstützung folgender Personen zu verdanken:

An erster Stelle gilt mein bester Dank Herrn Professor Wolfgang Kubin, zu dessen kompetenter Betreuung nicht nur fachliche Beratung zählt, sondern auch seine freundliche Ermutigung und vorbildliche Persönlichkeit, deren hohe Konzentration auf die akademische Arbeit mir stets Kraft gegeben hat, die kritischen Zeiten während der Promotion zu überleben.

Ganz besonderen Dank schulde ich auch meiner „Doktorschwester“ Barbara Hoster vom Institut Monumenta Serica in Sankt Augustin, die wichtige Teile der Dissertation sorgfältig Korrektur las und nützliche Anregungen bot.

Zu den weiteren ersten Leserinnen dieser Doktorarbeit zählen meine Vorgesetzte Frau Professor Yang Jin an der Sun-Yat-sen Universität und meine ehemalige Bonner Kommilitonin Tabea Barleben, die beide bei der Verbesserung einiger Teile hilfreiche Vorschläge gaben und meine herzliche Dankbarkeit verdienen.

Bei Professor Ralph Kauz und Professor Christian Schwermann, deren Seminare an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn ich am Anfang der Promotion besuchte und von denen ich viele Anregungen bekam, bedanke ich mich auch herzlich, ebenfalls bei allen Lehrerinnen und Lehrern während meines MA- und BA-Studiums jeweils in Gernersheim und in Guangzhou, dank ihnen ich die Kenntnisse der deutschen Sprache sowie des wissenschaftlichen Arbeitens erworben habe.

Von meinen Kolleginnen und Kollegen sowie Studierenden an der Universität für Fremdsprachen und Außenhandel Guangdong sowie der Sun-Yat-sen Universität habe ich stets reichliche Impulse im akademischen Umfeld erhalten.

Bei meiner Recherche im Wilhelmschen Nachlass im Archiv der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (ABAdW) hat mich die Archivoberrätin Frau Dr. Geneveva Rausch engagiert unterstützt.

Frau Zheng Kunyi und Frau Zhang Can danke ich für die Unterstützung bei der Erledigung der Formalitäten bei der Abgabe der Dissertation.

Für die Ermutigung und Unterstützung, die ich während der mehrjährigen Beschäftigung mit meiner Dissertation neben der nicht immer leichtfallenden Lehrtätigkeit von meiner Familie und allen Freundinnen und Freunden erfahren habe, bin ich äußerst dankbar.

Nicht zuletzt bedanke ich mich auch herzlich bei der zukünftigen Leserschaft dieser Arbeit, insbesondere den Kritikerinnen und Kritikern, für neue Denkanstöße, durch die die Forschung des relevanten Themas weiter vorangetrieben wird.

Wo es der Übersetzung bedarf, muß der Abstand zwischen dem Geist des ursprünglichen Wortlauts des Gesagten und dem der Wiedergabe in Kauf genommen werden. Seine Überwindung gelingt nie ganz.

Hans-Georg Gadamer¹

1 Einleitung

1.1 Fragestellung und Zielsetzung

Als einer der wichtigsten Übersetzer des chinesischen Gedankenguts ins Deutsche hat Richard Wilhelm (1873–1930) ein umfangreiches Gesamtwerk hinterlassen, das sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Hinsicht nur schwer von seinen Nachfolgern zu übertreffen ist. Seine Übersetzungen haben nicht nur unter zeitgenössischen Intellektuellen, sondern auch in der Nachwelt weitreichende Resonanz erzeugt und somit auch großen Einfluss auf die Rezeption der chinesischen Kultur im deutschsprachigen Raum ausgeübt. Ein repräsentatives Beispiel dafür ist die unmittelbare Prägung seiner übersetzerischen Werke, die sich in der Auf- und Übernahme der traditionellen chinesischen Literatur und Philosophie bei dem deutschen Dichter, Dramatiker und Schriftsteller Bertolt Brecht (1898–1956) zeigt. Bekanntlich beschäftigte Brecht sich fast lebenslang mit chinesischen Themen und wird unter Experten als „der Chinese“ bezeichnet.²

Brechts jahrzehnte währende Rezeption des chinesischen Kulturguts ist nicht nur umfangreich, sondern lässt sich auch in verschiedenen Facetten betrachten. Für den politisch denkenden Brecht war China einerseits als wichtiger Bestandteil des weltgeschichtlichen Klassenkampfes von hoher Relevanz, auf der anderen Seite hat er bei der Auseinandersetzung mit dem fernöstlichen Land der Mitte eine exotische und

¹ Hans-Georg Gadamer: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Tübingen: 1990 (6. durchgesehene Aufl.) [1960]. S. 388 [362/363]. Wie es in diesem Band angegeben wird, stehen bei folgenden Quellenangaben desselben Werkes die Seitenzahlen der früheren Auflagen in eckigen Klammern.

² Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 5.

zugleich faszinierende, traditionsreiche Kultur gefunden, die bei ihm als reichhaltige Quelle für sein literarisches Schaffen sowie seine Theoriebildung wirkte. Dazu gehören sowohl sein bekanntes und bahnbrechendes „Episches Theater“ mit der von ihm aufgestellten und auch in die Praxis umgesetzten Theorie des „Verfremdungseffektes“, die ohne Vorbilder aus der traditionellen chinesischen Schauspielkunst nicht entstanden wären, als auch seine zahlreichen literarischen Werke in verschiedenen Gattungen, in denen chinesische Elemente immer wieder vorkommen und in jeweils unterschiedlicher Art und Weise bearbeitet und dargestellt werden.

Wie in der Überschrift der vorliegenden Dissertation angedeutet wird, bei der es sich um eine Paraphrasierung des vorletzten Verses von Brechts berühmter Ballade „Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration“³ handelt, konzentriert sich der Verfasser vor allem auf Brechts Rezeption des daoistischen Klassikers *Dao De Jing*. Genau bei diesem Prozess ist die Beeinflussung durch den Übersetzer Richard Wilhelm nicht zu übersehen. Damit ist nicht nur gemeint, dass durch Wilhelms Übersetzung des altchinesischen Klassikers in die deutsche Sprache die Rezeption desselben von Brecht als fremdsprachigem Leser überhaupt erst ermöglicht werden konnte, sondern vielmehr auch, dass das Wesentliche dieser interlingualen Rezeption in vielerlei Hinsicht von der Übersetzung selbst geprägt beziehungsweise bestimmt ist. Diese Prägungen sind von so großer Bedeutung, dass man sogar eher von Brechts Rezeption der Wilhelmschen Übersetzung anstatt von der des Originaltextes des *Dao De Jing* sprechen kann. Gleichzeitig sind diese Prägungen, da sie in diesem Falle auf Brecht als fruchtbaren Schriftsteller ausgeübt wurden, auch alle in seinen Werken widergespiegelt und können deswegen auch wieder herausgearbeitet und an konkreten Beispielen nachgewiesen werden. Dies Nachweise zu erbringen, wird zur Aufgabe der im Folgenden zu unternehmenden Studie gemacht.

Durch diesen Versuch, dass die im Vorgang von Brechts daoistischer Rezeption

³ Bertolt Brecht: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Bd. 9. Gedichte 2. S. 660-663.

als einem interlingualen Sonderfall entstandenen Wirkungen des Übersetzers untersucht werden, soll darauf abgezielt werden, die Rolle des Übersetzers in der Rezeptionsgeschichte beziehungsweise die Beiträge, welche dieser dabei geleistet hat, in beweisbarer Weise darzustellen. Dafür sind vor allem Antworten auf folgende Fragen zu suchen:

I. Wie wird das Geistesgut aus China von Wilhelm rezipiert?

Die Antwort darauf setzt Einblicke sowohl in den altchinesischen Ausgangstext als auch in die Wilhelmsche Übertragung voraus, durch die eine vergleichende Betrachtung beider erst möglich wird und auf dieser Grundlage die Rezeption des Klassikers durch den Übersetzer analysiert werden kann. Daher ist diesbezüglich noch genauer zu fragen: Wie lassen sich die Ausgangstexte überhaupt verstehen? Welche und was für Deutungsmöglichkeiten sind darin enthalten? Wie lautet die Interpretation von Wilhelm, die sich seiner Übersetzung beziehungsweise den dazugehörigen erläuternden oder einleitenden Texten entnehmen lässt? Inwieweit entspricht diese deutsche Version dem Original beziehungsweise welche Inhalte darin erweisen sich als Beigabe des Interpreten? Nicht zuletzt soll auch versucht werden, die Gründe für Wilhelms spezifische Deutung zu finden: Welche Faktoren haben zu einer solchen Interpretation geführt? Wie lässt sich Wilhelms Verständnis von der chinesischen Kultur in Zusammenhang mit dem historischen Hintergrund seiner Zeit sowie seinem eigenen Lebensweg verstehen? Von welchen Textausgaben, Kommentaren sowie Denkrichtungen wurde er beeinflusst?

II. Wie wirkt Wilhelms Übersetzung, die unmittelbar auf seinem Verständnis der Ausgangstexte basiert, auf die Rezeption der chinesischen Kultur durch den europäischen Leser?

Um die Beweisbarkeit des Ergebnisses einzuhalten, wird bei dieser Frage auf die Wirkungen der Wilhelmschen Übersetzungen auf Bertolt Brecht eingegrenzt. Dazu werden Fragen gestellt, die bei herkömmlichen Rezeptionsanalysen oft vernachlässigt werden: Welche „China-Faktoren“ sind in Schriften Brechts zu finden? Was für ein Verständnis der fernöstlichen Kultur wird dort präsentiert? Inwieweit und in welchen Hinsichten hängt das mit den deutschen Übertragungen von Wilhelm zusammen, das

heißt mit Wilhelms Interpretation, die nicht mehr als identisch mit dem rezipierten Werk angesehen werden kann, wie schon im letzten Schritt gezeigt wird?

Mit diesen Fragestellungen wird sich die folgende Abhandlung in den beiden Forschungsbereichen, nämlich dem der Übersetzungs- und dem der Literaturwissenschaft, befassen. Als Gegenstand der Untersuchung werden nicht nur die von Richard Wilhelm im Jahr 1911 veröffentlichte deutsche Übersetzung des *Dao De Jing*⁴ im Zusammenhang mit deren Verbindung zum Original sowie die literarischen Werke von Bertolt Brecht, in denen Spuren und Elemente von seiner daoistischen Rezeption herauszufinden sind, berücksichtigt, sondern auch die Beziehung zwischen der Wilhelmschen Übersetzung und den untersuchten Werken Brechts. Das Ziel der Studie soll als erreicht gelten, wenn das Verhältnis zwischen den beiden klar definiert und herausgearbeitet wird.

Obwohl eine kritische Bewertung von Wilhelms Übersetzung in der vorliegenden Arbeit nicht als Hauptzweck verfolgt wird, sollen durch die hier zu unternehmende Untersuchung gewissermaßen Beiträge dazu, beziehungsweise auch im Allgemeinen zur Herangehensweise sowie zur Methodik für die Übersetzungskritik geleistet werden können, insbesondere diese in hermeneutischer Hinsicht. Darüber gibt es schon immer verschiedene und gar umstrittene Ansichten, je nach dem, was für einen Standpunkt man heranzieht und von wo heraus eine Evaluation unternommen wird. Die folgende Studie geht davon aus, dass auf der einen Seite das Verständnis des Übersetzers untersucht werden soll, denn dies spielt bei Anfertigung seines Produkts, der Übertragung, eine entscheidende Rolle; weiterhin soll dieses Produkt anhand dessen Rezeption bei den Lesern der Übersetzung analysiert werden, wodurch sich unter anderem auch eine beurteilende Sicht über die Leistung des Übersetzers verschafft werden kann.

1.2 Methode und Aufbau

Wegen der Konzentration auf die Rezeptionsgeschichte als

⁴ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911].

Forschungsgegenstand stützt sich die vorzunehmende Untersuchung in erster Linie auf die hermeneutische Wissenschaft. Davon sind die von Hans-Georg Gadamer (1900–2002), Begründer der universalen Hermeneutik aufgestellten Theorien der Horizontverschmelzung und der Wirkungsgeschichte⁵ von besonders hoher Relevanz und daher auch äußerst aufschlussreich für die Auseinandersetzung mit der beeinflussenden Beziehung zwischen der Übersetzung beziehungsweise dem Übersetzer und dem Rezipienten. Gezielt auf diese Fallstudie über Wilhelm und Brecht wird die Theorie der Wirkungsgeschichte für die Abhandlung der interlingual geschehenen Rezeption des übersetzten Textes gesondert angewandt. Auf der anderen Seite kann dies auch als eine Art Erweiterung sowie Entwicklung der Gadammerschen Theorie verstanden werden, denn dieser nennt bei der Erläuterung der Wirkungsgeschichte bereits häufig den Vorgang des Übersetzens als Beispiel, der bei ihm als „Extremfall“ des hermeneutischen Vorgangs sowie als ein „verdoppeltes Gespräch“ betrachtet wird.⁶ Dabei verbirgt sich das Potenzial, dass in diesem Extremfall auch eine spezielle Art der Wirkungsgeschichte vorhanden ist und entdeckt werden kann. Auf dieser Grundlage wird im folgenden Teil als erster Schritt der Studie dargelegt, dass im Prozess der Rezeption von Texten, welche durch eine Sprachtransformation entstanden sind, das Phänomen der „Wirkungssprache“ existiert, der aber oft nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt wird. Somit soll auch die unmittelbare Basis für die darauffolgende Abhandlung gelegt werden.

Darauf aufbauend wird hauptsächlich in vier Teilen die Wirkungssprache anhand Brechts Rezeption des *Dao De Jing*, welcher die Wilhelmsche Übersetzung zugrunde liegt, analysiert. Zuerst werden Einblicke in den Lebenswerdegang sowie das Gesamtwerk des Übersetzers gegeben, damit die Einflussfaktoren gefunden werden, die für dessen Verständnis des chinesischen Geistesguts entscheidend sind und somit den Horizont des Übersetzers bilden, welcher bei der Rezeption der Übersetzung durch fremdsprachige Leser weiterwirkt. Dabei spielen Faktoren wie die Identität, Weltanschauung, Wertorientierung sowie die persönlichen Interessen von Richard

⁵ Dazu Hans-George Gadamer: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Tübingen: 1990 (6. durchgesehene Aufl.) [1960].

⁶ Ebd. S. 389 [363/364].

Wilhelm eine besonders wichtige Rolle, die in diesem Teil auch als Schwerpunkte dargestellt werden, anstatt dass eine umfassende biographische Aufzeichnung zu liefern.

Nachdem alle Faktoren rund um das Leben des Übersetzers berücksichtigt worden sind, sollen die danach folgenden Kapitel 4 bis 6 vor allem der Textanalyse gewidmet werden, die sich jeweils auf das Original, die Übersetzung sowie die Rezeption fokussieren. Als erster Schritt davon wird das Kapitel 4 auf den Ausgangstext konzentriert sein. Dort sollen als Schwerpunkte die im *Dao De Jing* enthaltenen vielfältigen Deutungen berücksichtigt werden, welche zu einer tausendjährigen Interpretationsgeschichte geführt haben. Dabei sind im alten Land der Mitte zwei besonders bedeutende und traditionsbildende Kommentare entstanden, der des legendenhaften Heshang Gong und der im dritten Jahrhundert entstandene des jungen Talentes Wang Bi. Da die anderen Auslegungen des Klassikers von der Nachwelt, so auch alle Übersetzungen, die sich als eine besondere Art der sprachtransformierenden Interpretation betrachten lassen, jeweils von diesen beiden kommentierten Textausgaben in zwei ganz unterschiedlichen Richtungen geprägt worden sind, werden die von den beiden Kommentaren gebildeten Interpretationslinien ebenfalls detailliert dargestellt.

Auf der im 3. und 4. Kapitel aufgebauten Grundlage kann dann im Kapitel 5 gezeigt werden, wie man die Übersetzung von Wilhelm als Ergebnis der Verschmelzung von den seit gut zweitausend Jahren überlieferten Interpretationstraditionen mit seinem eigenen persönlichen Horizont ansehen kann. Dabei soll vor allem sein Verständnis des Klassikers untersucht werden, das dann mit dem Originaltext beziehungsweise dessen überlieferten Auslegungen von anderen Kommentatoren verglichen wird, damit seine Interpretationsweise, welche seiner Übertragung zugrunde liegt, in konkreter Weise gezeigt werden kann. Bei dieser Vorgehensweise handelt es sich nicht um eine normale Übersetzungsanalyse oder einen Übersetzungsvergleich, die beide in erster Linie zur Bewertung dienen beziehungsweise nach Verbesserungsmöglichkeiten streben. Trotzdem werden ausführliche Auseinandersetzungen mit einigen wichtigen Übersetzungslösungen

durchgeführt, die als Träger von Wilhelms spezieller Interpretation gelten und auch bei der Rezeption der Übersetzung bei Brecht eine große Rolle spielen.

In einem letzten Schritt geht es im Kapitel 6 um eine Analyse der daoistischen Elemente in den literarischen Werken von Bertolt Brecht, die in der bisherigen Forschung meistens lediglich als eine direkte Übernahme des *Dao De Jing* angesehen werden. Auf Basis der in den vorigen Teilen durchgeführten vielseitigen Untersuchung der deutschen Ausgabe des Klassikers in der Wilhelmschen Übersetzung, deren Lektüre durch Brecht auch nachgewiesen werden kann, soll in diesem Kapitel dargestellt werden, dass das literarische Schaffen von Brecht in vielerlei Hinsicht von Wilhelms Übersetzung beziehungsweise der darin verkörperten Interpretationsweise beeinflusst ist, anstatt dass es sich dabei um Brechts Rezeption des „eigentlichen“ Lao Zi handelt.

Im letzten Teil werden als Schlussbetrachtung die Ergebnisse der Untersuchung zusammengefasst. Dabei soll auch über die Bedeutungen dieser Studie, die vom Aufbau des theoretischen Rahmens bis zu den Abhandlungen einzelner Personen und Texte gewonnen werden können, für die jeweiligen Forschungsgebiete reflektiert werden.

1.3 Forschungsstand

Sowohl über Richard Wilhelm als auch über Bertolt Brecht wird unter anderem in den Bereichen der Sinologie, Germanistik sowie Komparatistik und Übersetzungswissenschaft umfassend geforscht. Die dazu gehörigen Forschungsstände werden in den folgenden Teilen jeweils in den Einführungen zu den beiden Persönlichkeiten noch detailliert dargestellt. Über die rezipierende Beziehung zwischen den beiden, insbesondere in Hinsicht auf Brechts daoistische Rezeption anhand der Wilhelmschen Übersetzung des *Dao De Jing*, welche für die Zielsetzung der vorliegenden Arbeit von besonders hoher Relevanz ist, wurde im Jahr 2008 ein Forschungsbeitrag von großer Bedeutung veröffentlicht. Es handelt sich um die Studie

Bertolt Brecht und Laotse des Göttinger Germanisten Heinrich Detering.⁷ Die Wichtigkeit dieser Monographie liegt nicht nur darin, wie man bereits dem Buchtitel entnehmen kann, dass es sich dabei um eine Fortsetzung und bedeutende Weiterentwicklung der Auseinandersetzung mit Brechts bekannter Rezeption des altchinesischen Geistesgutes handelt, die seit Antony Tatlow⁸ immer mehr Aufmerksamkeit im Kreis der Brecht-Forscher auf sich zieht, sondern vielmehr auch darin, dass das Verhältnis zwischen Lao Zi und dessen Rezipienten Brecht in so kompletter und gleichzeitig tiefgehender Weise dargelegt wird, sodass sowohl der bisherige Kenntnisstand dieser ganzen Rezeptionsgeschichte um viele Dimensionen bereichert wird, als auch neue Deutungsperspektiven zu Brechts Werk aufgezeigt werden. Die vorliegende Untersuchung hat viele Anregungen aus dieser Studie gewonnen und kann daher auch als eine Art ergänzender Fortsetzung von Deterings Forschungsergebnissen betrachtet werden. Zwar werden Brechts Lektüre und Rezeption des von Wilhelm ins Deutsche übertragenen *Dao De Jing* bei Detering in nicht geringem Umfang berücksichtigt, wird dort als diesbezügliche Ergebnisse vor allem nur festgestellt, dass diese in sprachlicher Hinsicht christlich-religiös gefärbte Übersetzung Resonanz bei dem jungen Brecht, dessen Lieblingsbuch die *Bibel* war, erzeugte.⁹ In der weiteren Diskussion über den Widerspruch, der aufgrund Brechts daoistischer Rezeption und seiner Beschäftigung mit dem geschichtsphilosophischen Fortschrittsdenken des Marxismus entstanden ist und der doch produktive Kraft für Brechts literarische Arbeit, hauptsächlich für seine Dichtung darstellte, wird die Wilhelmsche Übersetzung als die unmittelbare Stimme des Lao Zi wahrgenommen, wobei die spezifische Einflussnahme dieser Übersetzung auf Brecht übersehen wird. Durch eine möglichst vielseitige Auseinandersetzung mit der *Dao De Jing*-Übersetzung in Zusammenhang mit dem Original, dessen Überlieferung sowie dem persönlichen Horizont des Übersetzers, soll in der vorliegenden Arbeit der

⁷ Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008.

⁸ Zu den wichtigsten Forschungsergebnissen von Antony Tatlow über den „chinesischen“ Brecht zählen unter anderem: „China oder Chima?“ In: *Brecht heute – Brecht Today. Jahrbuch der Internationalen Brecht-Gesellschaft I*. Bern u. a. 1971, S. 27-47; *Brechts chinesische Gedichte* Frankfurt a. M. 1973 sowie *The Mask of Evil. Brecht's Response to the Poetry, Theatre and Thought of China and Japan. A Comparative and Critical Evaluation*. Bern u. a. 1977.

⁹ Dazu ebd. S. 13-27.

Versuch unternommen werden, diese aus der Sprachtransformation entstandene und bei Detering ignorierte Lücke zu füllen, damit Brechts Rezeption von Lao Zi, die nach der Gadammerschen Hermeneutik als die zweite Horizontverschmelzung anzusehen ist (nach der des Originals mit dem Übersetzer), noch differenzierter dargestellt werden kann. Dabei werden überdies neue Deutungsmöglichkeiten von den daoistisch bezogenen sowie auch anderen Werken Brechts aufgezeigt.

1.4 Formalien

Aufgrund der weit verbreiteten Anerkennung des *Hanyu Pinyin* 漢語拼音 werden dessen Regeln bei der Umschreibung der chinesischen Schriftzeichen in der vorliegenden Arbeit befolgt. In den Umschriften für den Buchtitel *Dao De Jing* sowie für Personennamen wie Lao Zi, Zhuang Zi etc. erfolgt die Worttrennung nach Bedeutungseinheiten im traditionellen Sinne, in dem „dao“ und „de“ als zwei Begriffe verstanden werden, anders als das Binom „daode“ im modernen chinesischen Sprachgebrauch, das meist mit „Ethik“ übersetzt wird. Gleiches gilt auch für die Beziehung zwischen „lao“ und „zi“ (siehe dazu auch unten, Teil 4.1). Da der Name des anderen Zeitgenossen Konfuzius (Kong Zi 孔子) im Deutschen bereits als gängig gilt, wird dieser auch so geschrieben, gleichfalls bei der durch ihn vertretenen Lehre Konfuzianismus (rujia 儒家). Doch bei „Daoismus“ beziehungsweise dem davon abgeleiteten Adjektiv „daoistisch“ werden diese durch das *Hanyu Pinyin* bestimmten Formen bevorzugt, anstatt „Taoismus“ und „taoistisch“, wie sie im *Duden* aufgenommen sind, weil diese Wörter in engem Zusammenhang mit der Diskussion des Kernbegriffes „dao“ stehen. In Fällen von anderen Formen von Latinisierung chinesischer Zeichen, die beispielsweise von Richard Wilhelm oder anderen Übersetzern des *Dao De Jing* verwendet wurden, bevor das *Pinyin*-System entstanden ist beziehungsweise vom breiten Publikum akzeptiert wird (wie „Laotse“ für Lao Zi, „Tao Te King“ für *Dao De Jing* etc.), werden diese jeweils bei jeweiligem Vorkommen erläutert, denn die Transkription gehört zum Thema der Übersetzung und hängt auch mit deren Rezeption zusammen. Die entsprechende Form von *Pinyin* wird

dabei auch zum Vergleich angegeben.

Dagegen werden die Schriftzeichen in Form vom sogenannten Langzeichen (fantizi 繁體字) angegeben, statt dass die erst nach der Gründung der Volksrepublik vereinfachten und zusammen mit dem *Hanyu Pinyin* verbreiteten Kurzzeichen (jiantizi 簡體字) benutzt werden. Weil es sich in der folgenden Untersuchung um Übersetzung und Rezeption von altchinesischen Texten handelt, kann durch die Verwendung dieser traditionellen Schriftform die Nähe zu den Originaltexten bewahrt werden, die damals auch in dieser Schreibweise dem Übersetzer vorlagen. Aus demselben Grund werden bei der Abhandlung des chinesischen Originals möglichst die alten Textversionen des *Dao De Jing* beziehungsweise dessen Kommentare zitiert, welche Wilhelm beim Übersetzen benutzte (siehe Teil 5.3) oder vor Wilhelms Übersetzungsarbeit entstanden waren. Somit kann die Rezeption des Ausgangstextes durch den Übersetzer, die beim Übersetzungsprozess eine entscheidende Rolle spielt, näher an die Wirklichkeit herangerückt werden.

2 Theoretische Grundlagen

2.1 Übersetzen als Interpretieren

Als Forschungsgegenstand der vorliegenden Arbeit gilt die Übersetzung. Als eine der traditionsreichsten Tätigkeiten der Menschheit, die bereits seit den ersten Begegnungen von verschiedenen Kulturen entstanden war, wurden auch immer wieder Gedanken über das Übersetzen gemacht. Darunter waren von Anfang an eher auf praktischen Erfahrungen basierende Reflexionen am Rande des übertragenen Werkes als Vor- oder Nachworte zu lesen, nach und nach sind, besonders seit dem letzten Jahrhundert, zahlreiche Ansätze zur Theoriebildung entstanden, unter welchen sich auch manche zu reifen Forschungsmodellen entwickelten. Sich darauf zu spezialisieren und dazu neue Thesen zu erstellen, wird nicht als Hauptanliegen der vorliegenden Abhandlung angesehen, trotzdem sollen durch manche neuere Perspektiven in der folgend zu unternehmenden Untersuchung gewisse Beiträge dazu geleistet werden. Dem vorliegenden Ziel der Studie zufolge, nämlich die Übersetzung in Hinsicht auf deren Rezeption zu betrachten, finden sich die theoretischen Grundlagen vor allem in der Hermeneutik. Diese dient nicht nur dazu, die Analyse der Rezeptionsgeschichte der Übersetzung methodologisch zu unterstützen, sondern als Lehre der Interpretation wirkt sie eigentlich auch schon unmittelbar im Prozess des Übersetzens. Genau das Letztere hinterlässt entscheidende Einflüsse auf die Übernahme des übersetzten Kulturgutes, worauf bisher in der Rezeptionsforschung jedoch noch nicht genug aufmerksam gemacht wird. Um diese Wirkung näher zu betrachten, muss zuerst das Übersetzen als Tätigkeit in hermeneutischer Hinsicht definiert werden.

In der Tat ist schon in dem altgriechischen Zeitwort „hermeneuein“ (ἑρμηνεύειν, also auslegen, erklären), aus dem der später im abendländischen Kulturkreis weitverbreitete Begriff „Hermeneutik“ abgeleitet ist, auch die Bedeutung des Übersetzens beinhaltet. Der untrennbare Zusammenhang zwischen den beiden ist

nicht nur daran manifest, dass vertretende Bahnbreiter der hermeneutischen Theorien wie Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) gleichzeitig auch große Übersetzungstätigkeiten leisteten und eben dabei die theoretischen Gedanken praktizierten und entwickelten; sondern wird andererseits auch immer wieder von Übersetzungswissenschaftlern anerkannt. So zum Beispiel der Schweizer Forscher Werner Koller:

Übersetzen und Dolmetschen hat, das zeigen diese Hinweise [dass Dolmetschen und Übersetzen im Altertum als Vermittlung zwischen Gott und Menschen gesehen wird], auch mit dem Verstehen und seinen Voraussetzungen zu tun. Übersetzung bedeutet Auslegung und Interpretation mit dem Ziel des Verstehens. Von diesem Gesichtspunkt aus beschäftigt sich insbesondere die philosophische und geisteswissenschaftliche *Hermeneutik* (Hervorhebung im Original) mit dem Übersetzen [Fußnote im Original: Vgl. E. Betti, 1953, 1962, 1967, 490-536; H.-G. Gadamer, 1960 (ein Abschnitt, der das Übersetzen betrifft, findet sich in Störig, 1963, 428-435); zentral immer noch: F. Schleiermacher, 1813.].¹⁰

Weiterhin wird diese These von Radegundis Stolze (Technische Universität Darmstadt) in ihrer Monographie *Hermeneutisches Übersetzen* vertieft:

Die Grundfrage der Translation ist also eine hermeneutische. Es geht darum, wie man eine Seinsmitteilung in Texten „verstehen“ und sie in einer anderen Sprache erneut vermitteln kann.¹¹

Dass in der praktischen Übersetzungstätigkeit nichts anderes als das Verstehen und Auslegen die zentrale Rolle einnimmt, kann sich jeder anschließen, der einmal übersetzt hat. So behauptet der erfahrene Bonner Sinologe und Übersetzer Wolfgang Kubin in der aufschlussreichen Reflexion über seine langjährigen Erfahrungen als „Praktiker“ dieser Kunst:

Der Übersetzer interpretiert durch und im Akt des Übersetzens einen Text. Daher ist eine

¹⁰ Werner Koller: *Grundprobleme der Übersetzungstheorie. Unter besonderer Berücksichtigung schwedisch-deutscher Übersetzungsfälle*. Bern und München 1972. S. 14.

¹¹ Radegundis Stolze: *Hermeneutisches Übersetzen. Linguistische Kategorien des Verstehens und Formulierens beim Übersetzen*. Tübingen: 1992. S. 45. Unter dem Terminus „Translation“, der auf die Leipziger Schule zurückgeht, ist sowohl Übersetzen als auch Dolmetschen zu verstehen. Vor allem auf Ersteres wird in dieser Arbeit fokussiert.

Übersetzung, die ich für falsch halten mag, eigentlich nicht falsch, falls sie den Namen Übersetzung verdient, sondern lediglich eine Interpretation, die von der meinigen abweicht. Der Erfolg einer Übersetzung hängt also von dem Grad ab, bis zu welchem ich zu interpretieren und in der Lage bin.¹²

Dabei wird neben dem praktischen und auch tiefgehenden Einblick in die Tätigkeit des Übersetzens noch ein anderer Punkt von Wichtigkeit berührt: Die Beurteilung einer Übersetzung. Kubins Ansicht nach hat diese auch unmittelbar mit der Praxis des Übersetzens als Interpretieren zu tun und ist davon abhängig, während die beiden Seiten manchmal von Theoretikern getrennt werden. Mit neueren Entwicklungen der Translationswissenschaft ist auch immer erwiesen worden, dass eine einseitige Evaluation einer Übersetzung als „gut“ oder „schlecht“, „richtig“ oder „falsch“ beziehungsweise als „treu“ oder „untreu“ meistens keine zutreffende sein kann¹³, da dabei das Wesentliche des Übersetzens gar nicht erkannt wird. Dazu ist es noch bemerkenswert, dass Kritiken an der Äquivalenzforderung inzwischen schon ein beliebtes Thema in der Übersetzungswissenschaft geworden sind. Besonders seit der Entstehung der funktionalen Schule gegen die 80er Jahre des letzten Jahrhunderts mit der vertretenden Skopostheorie von Hans Josef Vermeer (1930-2010) und dessen Lehrerin Katharina Reiß (1923-2018),¹⁴ Theorie des translatorischen Handelns von Justa Holz-Mänttari¹⁵ etc. ist die „Verkrönung des heiligen Originals“ ein viel diskutiertes Thema geworden. Das Übersetzen wird dabei andersherum als eine Art sich nach dem Ziel richtendes Handeln betrachtet, wobei unter anderem die Orientierung des Auftrags, des Adressaten sowie des Zieltextes beim Übersetzen

¹² Wolfgang Kubin: *Die Stimme des Schattens. Kunst und Handwerk des Übersetzens*. München 2001. S. 19. Dieses Band zeichnet sich im Vergleich mit anderen Theorien der Übersetzungswissenschaft deutlich durch die Praxisorientierung aus und liefert zutreffende, in authentischen Situationen verwendbare Gesichtspunkte über die Übersetzungstätigkeit. Dazu beziehen sich die dort präsentierten Gedanken immer auf das Sprachenpaar (in vielen Fällen auch traditionelles) Chinesisch-Deutsch, was dem Forschungsgegenstand dieser Arbeit entspricht und lassen sich daher dabei besonders passend anwenden.

¹³ Dazu vgl. unter anderem Katharina Reiß: *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik*. München 1971. S. 7-16.

¹⁴ Siehe dazu unter anderem den bahnbrechenden Aufsatz von Vermeer, Hans J.: „Ein Rahmen für eine Allgemeine Translationstheorie.“ In: *Lebende Sprachen*. 1978: 3, 99-102. Reiß, Katharina, und Vermeer, Hans J.: *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. Tübingen 1984.

¹⁵ Justa Holz-Mänttari: *Translatorisches Handeln: Theorie und Methode*. Helsinki 1984. Die Translation wird von der finnischen Professorin an der Universität Tampere als Produktion von den sogenannten „Botschaftsträgern“ angesehen, wobei der Übersetzer beziehungsweise Dolmetscher als „Experte“ mit anderen „Handlungsträgern“ kooperiert und darauf zielt, Kulturbarrieren zu überwinden und funktionsgerechte Produkte zu liefern.

betont wird. Mit solchen Ansätzen, bei denen es vor allem darum geht sowie auch danach gestrebt wird, eine allgemeine theoretische Grundlage für sowohl Übersetzen als auch Dolmetschen zu schaffen, wird zwar ein vielversprechender Paradigmenwechsel für die theoretische Entwicklung der Translationswissenschaft geboten, aber auf der anderen Seite wird das hermeneutische Wesen in den Hintergrund gerückt, das erst die Tätigkeit der Translation mit der des freien Schaffens eines Textes (sowohl schriftlich als auch mündlich) unterscheidet. Denn freilich kann ohne die Existenz des Ausgangstextes niemals vom Übersetzen beziehungsweise Dolmetschen die Rede sein. Jede Translation basiert letztendlich auf dem Verstehen dieser Vorlage, die dann praktisch von dem Sprachvermittler, in diesem Sinne also auch Interpreten, gemäß seinem Verständnis mit der Zielsprache erneut formuliert wird. Darüber hinaus liegt auch gerade in diesem Wesen, das für die Praxis des Übersetzens entscheidend ist, die Möglichkeit, die Übersetzung als Ergebnis einer Interpretation des Ausgangstextes „zu analysieren, zu beschreiben, zu systematisieren und zu problematisieren“, worin Kollers Meinung nach eine „zentrale Aufgabe der Übersetzungswissenschaft als empirische Wissenschaft“ bestehe.¹⁶

Auf der anderen Seite wird die Übersetzung beziehungsweise das Übersetzen als typisches Phänomen des Verstehens auch oft bei wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit hermeneutischem Geschehen betrachtet und von Hermeneutikern bei der Darlegung ihrer Gedanken bedient. Bei einem der bedeutendsten Vertreter davon, Hans-Georg Gadamer (1900–2002), der als Begründer der universalen Hermeneutik und somit auch als einer der wichtigsten Philosophen des 20. Jahrhunderts gilt, wird zum Beispiel der Vorgang der Übersetzung mit dem des hermeneutischen verglichen – das heißt nach seinem Wort – des „Gesprächs“ (darauf wird in folgenden Teilen noch detailliert eingegangen), um deutlich zu machen: „Die Lage des Übersetzers und die Lage des Interpreten ist also im Grunde die gleiche.“¹⁷ Dadurch wird das Wesentliche, ja nicht nur in seiner

¹⁶ Werner Koller: *Grundprobleme der Übersetzungstheorie. Unter besonderer Berücksichtigung schwedisch-deutscher Übersetzungsfälle*. Bern und München 1972. S. 17. Im originalen Wort Kollers wird das Objekt als „Lösung“ angesehen.

¹⁷ Hans-George Gadamer: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Tübingen: 1990 (6. durchgesehene Aufl.) [1960]. S. 390 [364/365].

hermeneutischen Auffassung, sondern auch in der Übersetzung veranschaulicht.

Jede Übersetzung ist [...] schon Auslegung, ja man kann sagen, sie ist immer die Vollendung der Auslegung, die der Übersetzer dem ihm vorgegebenen Wort hat angedeihen lassen.¹⁸

[Es] ist völlig klar, daß die Übersetzung eines Textes, mag der Übersetzer sich noch so sehr in seinen Autor eingelebt und eingefühlt haben, keine bloße Wiedererweckung des ursprünglichen seelischen Vorgangs des Schreibens ist, sondern eine Nachbildung des Textes, die durch das Verständnis des in ihm Gesagten geführt wird. Hier kann niemand zweifeln, daß es sich um Auslegung handelt und nicht um bloßen Mitvollzug.¹⁹

Freilich liegt Gadammers Interesse nicht darin, Übersetzungen zu analysieren oder sich mit dem Prozess des Übersetzens auseinanderzusetzen, sondern vielmehr darin, diesen Prozess mit dem allgemeinen Vorgang des Verstehens zu vergleichen, somit die oft ungeahnte, jedoch universal geltende „Sprachlichkeit“ des Verstehens ans Licht zu bringen, wie er dazu erläutert:

Das Angewiesensein auf die Übersetzung des Dolmetschens ist ein Extremfall, der den hermeneutischen Vorgang, das Gespräch, verdoppelt: es ist das des Dolmetschers mit der Gegenseite und das mit dem Dolmetscher.²⁰

Zwar ist an dieser zitierten Stelle bei Gadamer eher das Übersetzen in mündlicher Form („Übersetzung des Dolmetschens“) gemeint, denn dies im Vergleich zum Übersetzen von Texten noch deutlicher über Züge des *Sprechens* verfügt, wird gleich danach bei der Abhandlung des „Verstehens von Texten“ ebenfalls auf die schriftliche Übersetzung bezogen.²¹ Mit Hilfe vom Übersetzen in beiden Formen als typisches Beispiel für „die gestörten und erschwerten Situationen der Verständigung“²² ist es dem bahnbrechenden Philosophen gelungen, die Sprache als unmittelbares Medium der hermeneutischen Erfahrungen sowie weiterhin als Grundlage der menschlichen

¹⁸ Ebd. S. 388 [362/363].

¹⁹ Ebd. S. 389 [363/364].

²⁰ Ebd. S. 388-389 [363/364].

²¹ Siehe ebd. S. 389 [363/364].

²² Ebd. S. 387 [361/362].

Existenz ansehen zu lassen und darüber hinaus die bekannte „ontologische Wendung“ der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache zu vollbringen.²³ Andersrum kann diese universal geltend gemachte philosophische Hermeneutik aber auch sehr aufschlussreich sein für die Übersetzungsforschungen. Vieles Nachdenken kann dadurch angeregt werden, insbesondere in Hinsicht auf die hermeneutische Herangehensweise auf die Übersetzung als Interpretation sowie deren Rezeption im Zielkulturkreis als Weiter-Interpretation. Obwohl die theoretischen Grundlagen bereits von Gadamer bereit gestellt worden sind, haben diese bisher in Untersuchungen der interlingualen und –kulturellen Rezeptionsgeschichte leider noch nicht genug Aufmerksamkeit bekommen beziehungsweise in diese Anwendungsbereiche übertragen, weswegen in der vorliegenden Arbeit dies als neuer Versuch unternommen wird. Dabei ist nicht nur die universale Anwendbarkeit der Gadamerischen Hermeneutik in den Geisteswissenschaften gemeint, sondern mehr auch, dass die Übersetzung als Interpretation, die in spezieller Weise translingual passiert, auch bestimmte, für sich spezifische Wirkungen in sich trägt, welche mit den Wirkungen der von Gadamer entdeckten „Wirkungsgeschichte“ beim allgemeinen Prozess des Verstehens analog sind. Weiterhin kann bei der Rezeption einer Übersetzung auch hochgradige Entsprechung mit der Darstellung des Übersetzens bei Gadamer gefunden werden, dessen Prozess dort als „Extremfall, der den hermeneutischen Vorgang, das Gespräch, verdoppelt“ beschrieben wird.²⁴ Als Ausgangspunkt für die Spezifik der übersetzerischen Wirkungen sowie für die folgende Untersuchung müssen daher zuerst die von Gadamer stammenden Begriffe näher betrachtet und daraus die Anwendungsmöglichkeit für die Analyse der Übersetzungsrezeption abgesondert werden.

2.2 Wirkungssprache bei der Übersetzungsrezeption

²³ Eine ausführliche Darstellung der Vollendung der Wende sowie die kritische Auseinandersetzung damit finden sich unter anderem in der Dissertation von Tsai Wei-Ding: *Die ontologische Wende der Hermeneutik. Heidegger und Gadamer*. München 2011.

²⁴ Hans-George Gadamer: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Tübingen: 1990 (6. durchgesehene Aufl.) [1960]. S. 389 [363/364].

Nach Gadamer sei das Verstehen „seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang“.²⁵ Dabei kommt es bei ihm darauf an, die Bedeutung des „Zeitenabstandes“²⁶ für die Hermeneutik auf der von Martin Heidegger (1889-1976) geschaffenen Grundlage weiter hervorzuheben sowie diesen als „eine positive und produktive Möglichkeit des Verstehens“²⁷ erkennen zu lassen, während die früheren Hermeneutikern vor allem versuchten, den zu überbrücken. Die romantische Hermeneutik zum Beispiel, die eine vorurteilsfreie Rekonstruktion des persönlichen Erlebnisses fordert, fasse laut Gadamers Kritik „das Problem des Verstehens viel zu einsichtig“,²⁸ denn das Prinzip der „Wirkungsgeschichte“, deren Wirkungen unvermeidlich „in allem Verstehen [...] am Werk“ seien, egal ob es einem bewusst ist oder nicht, wurde dabei nicht berücksichtigt.

Wenn wir aus der für unsere hermeneutische Situation im ganzen bestimmenden historischen Distanz eine historische Erscheinung zu verstehen suchen, unterliegen wir immer bereits den Wirkungen der Wirkungsgeschichte. Sie bestimmt im voraus, was sich uns als fragwürdig und als Gegenstand der Erforschung zeigt, und wir vergessen gleichsam die Hälfte dessen, was wirklich ist, ja mehr noch, wir vergessen die ganze Wahrheit dieser Erscheinung, wenn wir die unmittelbare Erscheinung selber als die ganze Wahrheit nehmen.²⁹

Dessen Warnung vor dem Vernachlässigen sowie Vergessen der Wirkungsgeschichte zufolge fordert Gadamer das „wirkungsgeschichtliche Bewusstsein“ in der Hermeneutik. Davon sei zunächst vom Bewusstsein der hermeneutischen „Situation“ die Rede, zum Begriff derer auch der des „Horizonts“ wesentlich gehöre. Den Letzteren definiert und charakterisiert er weiterhin wie folgend:

Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist.³⁰

²⁵ Ebd. S. 305 [283/284].

²⁶ Siehe dazu ebd. S. 301 [279/280] f.

²⁷ Ebd. S. 302 [280/281].

²⁸ Ebd. S. 316 [294/295].

²⁹ Ebd. S. 305-306 [284-285].

³⁰ Ebd. S. 307 [285/286].

Wie der Einzelne nie ein Einzelner ist, weil er sich immer schon mit anderen versteht, so ist auch der geschlossene Horizont, der eine Kultur einschließen soll, eine Abstraktion. [...] Der Horizont ist vielmehr etwas, in das wir hineinwandern und das mit uns mitwandert. Dem Beweglichen verschieben sich die Horizonte.³¹

Die eigene und fremde Vergangenheit, der unser historisches Bewußtsein zugewendet ist, bildet mit an diesem beweglichen Horizont, aus dem menschliches Leben immer lebt und der es als Herkunft und Überlieferung bestimmt.³²

Darauf aufbauend wird seine oft zitierte Auffassung geltend gemacht: „Verstehen ist immer der Vorgang der Verschmelzung [...] vermeintlich für sich seiender Horizonte.“³³ Diese unterscheidet sich deutlich von der der früheren, vor allem romantischen Hermeneutik, in der versucht werden soll, das historische Bewusstsein abzudecken. Nach Gadamer sollte bei der Begegnung mit historischen Überlieferungen das Spannungsverhältnis zwischen dem überlieferten Text und der Gegenwart nicht „in naiver Angleichung“ zugedeckt werden, sondern gerade im Gegenteil, diese Spannung sei „bewusst“ zu entfalten, ein sich vom Gegenwartshorizont unterscheidender historischer Horizont sollte demnach „entworfen“ werden:

Das historische Bewußtsein ist sich seiner eigenen Andersheit bewußt und hebt daher den Horizont der Überlieferung von dem eigenen Horizont ab. Andererseits aber ist es selber nur, wie wir zu zeigen versuchen, wie eine Überlagerung über einer fortwirkenden Tradition, und daher nimmt es das voneinander Abgehobene sogleich wieder zusammen, um in der Einheit des geschichtlichen Horizonts, den es sich so erwirbt, sich mit sich selbst zu vermitteln.

[...]

Im Vollzug des Verstehens geschieht eine wirkliche Horizontverschmelzung, die mit dem Entwurf des historischen Horizonts zugleich dessen Aufhebung vollbringt. Wir bezeichnen den kontrollierten Vollzug solcher Verschmelzung als die Wachheit des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins.³⁴

³¹ Ebd. S. 309 [287/288].

³² Ebd. S. 309-310 [287-289].

³³ Ebd. S. 311 [289-290].

³⁴ Ebd. S. 311-312 [289-291].

Gadamer definiert diese Wachheit, also den kontrollierten Vollzug der Horizontverschmelzung, worin „in Wahrheit das zentrale Problem der Hermeneutik überhaupt“³⁵ liege, als „das Problem der *Anwendung*, die in allem Verstehen gelegen ist“.³⁶ Damit ist es Gadamer gelungen, die Grundlagen für eine universale Hermeneutik zu schaffen.

Davon angeregt lässt sich eine sinnvolle Erweiterung vollziehen, wenn es um einen Sonderfall des Verstehens geht, nämlich wenn zwischen der zu verstehenden Erscheinung und deren Rezipienten nicht nur der zeitliche Abstand, sondern dazu auch ein sprachlicher Abstand vorhanden ist. Das bedeutet, dass diese Erscheinung beziehungsweise das Objekt des Verstehens sich von einer Übersetzung handelt, welcher der Leser nicht mehr an demselben Zeitpunkt, wo diese entstanden war, begegnet; und dazu auch nicht mehr in derselben Sprache, in der diese eigentlich geschrieben wurde. In einem solchen Falle unterliegt der Verstehende, also Rezipient der Übersetzung, nicht nur den „Wirkungen der Wirkungsgeschichte“, wie es in Gadamers Beschreibung als allgemeiner Fall der Hermeneutik geschieht, sondern dazu auch noch den anderen Wirkungen, welche wegen der Sprachtransformation hervorgerufen sind. Im Gadamerschen Wortlaut können diese zu der Wirkungsgeschichte parallel existierenden Wirkungen einer interlingual beziehungsweise –kulturell rezipierten Überlieferung als **Wirkungssprache** benannt werden.³⁷

Die Wirkungen der Wirkungssprache können nicht nur in philosophischer Hinsicht als Teile von denen der Wirkungsgeschichte angesehen werden (so gehört die Sprache samt der Zeit zum „geschichtlichen“ Abstand zwischen der Überlieferung und dem Rezipienten), sondern verfügen wegen der Besonderheit der Interlingualität über den eigenständigen Wert, als nicht zu vermeidender und daher auch nicht zu übersehender Faktor insbesondere bei der Kulturverbreitung und –rezeption zwischen

³⁵ Ebd. S. 312 [290/291].

³⁶ Ebd. Hervorhebung im Original.

³⁷ Zum Begriff „Übersetzung“ gehören neben interlingualer Übertragung auch noch intralingualer sowie intersemiotischer. Streng genommen vollziehen sich die Wirkungen der Wirkungssprache bei der Rezeption von Übersetzungen in all diesen drei Formen. Doch in folgenden Abhandlung sowie der Fallstudie danach wird auf den Fall der interlingualen Übersetzung konzentriert.

verschiedenen Sprachen diskutiert zu werden. Ebenfalls spielen sie beim Erkennen der „ganzen Wahrheit“ eine entscheidende Rolle.

Genau wie die Wirkungsgeschichte, welche zwar bei jedem Prozess des Verstehens existiert sowie nicht zu vermeiden ist und jedoch kaum von einem Verstehenden in der Wirklichkeit mit Bewusstsein betrachtet wird, sind die Wirkungen der Wirkungssprache, die bei jeder Rezeption einer Übersetzung vorhanden sind, oft unbewusst. Es ist nicht jedem Benutzer eines übersetzten Textes klar, dass er da schon einer ganz anderen Überlieferung begegnet als dem „originalen“ Text in der anderen Sprache, in der dieser ursprünglich verfasst worden ist. (Obwohl dieser „originale“ Text, hier also im übersetzerischen Sinne gemeint, nach dem Gadamerischen Prinzip der Wirkungsgeschichte auch nicht mehr als eigentliches „Original“ betrachtet werden kann, sondern als eine historische Überlieferung, welche schon durch den unüberwindbaren Zeitenabstand mit dem Übersetzer als deren ersterem Leser getrennt wird.) Das Unbewusstsein über das Anderssein zwischen der Übersetzung und dem Ausgangstext passiert offenbar nicht seltener als das Vergessen der Wirkungsgeschichte. Denn man braucht nicht nur den hermeneutischen Scharfsinn, sondern auch interlinguale beziehungsweise –kulturelle Kompetenz, um den Vorgang der Sprachtransformation bei der Benutzung der Übersetzung im Kopf zu behalten – gerade diese fehlt aber meistens bei einem Übersetzungsbenutzer, der wegen des Mangels an den Kenntnissen anderer Sprachen eine Überlieferung in übersetzter Form zu rezipieren hat. So kann es häufig vorkommen, dass man sich die Auseinandersetzung mit einer Übersetzung als direkte Rezeption des Originals einbildet.

Auch genau wie es mit den „Wirkungen der Wirkungsgeschichte“ möglich ist, das Überehören derer dazu führt, dass „gleichsam die Hälfte dessen, was wirklich ist, ja mehr noch, [...] die ganze Wahrheit dieser Erscheinung“³⁸ vergessen wird; kann das Vernachlässigen des Prozesses der Sprachtransformation beziehungsweise dessen Wirkungen das Erkennen der Wahrheit in hohem Maße verhindern. Allerdings ist unter „Erscheinung“ im letzteren Falle nicht nur eine allgemeine historische

³⁸ Ebd. S. 306 [284/285].

Überlieferung zu verstehen, sondern auch eine solche nach der nochmaligen sprachtransformationellen Überarbeitung. Für den Rezipienten selbst kann die Übernahme der Übersetzung trotz der Einbildung als unmittelbare Rezeption des Originals passieren, genau wie für jedermann das Verstehen auch ohne das von Gadamer ans Licht gebrachte „wirkungsgeschichtliche Bewusstsein“ immer noch möglich ist, solange es nicht unbedingt nach der vollkommenen Wahrheit des Verstehens gestrebt wird. Jedoch für die hermeneutische beziehungsweise philosophische Forschung ist die Entdeckung dieses Bewusstseins von besonders großer Bedeutung. Auch in ähnlicher Weise ist bei den meisten bisherigen Forschungen der interlingualen Rezeptionsgeschichte die Abwesenheit des Bewusstseins über die Wirkungssprache der Fall, wobei die Rezeption einer Überlieferung in Form von übersetzter Version nicht anders als direkte Übernahme aus dem Ausgangstext betrachtet und behandelt wird. In solchen Fällen werden nicht nur die Benutzung der Übersetzung sowie der darin passierte Prozess der Sprachtransformation und dessen (meistens unerdenklich erhebliche) Einflüsse auf das letztendliche Verstehen des Rezipienten vernachlässigt; sondern auch die Rolle und Beiträge, welche der Übersetzer bei dieser Sprachvermittlung gespielt und geleistet hat. Um die ganze Wahrheit zu entdecken, müssen all diese Faktoren wieder beleuchtet werden. Darin liegt auch der Sinn der vorliegenden Untersuchung.

Mag das Konzept neuartig klingen, doch in der Wirklichkeit kommt es schon immer vor, dass erst in den und durch die Wirkungen in den beiden Formen, die jeweils bei der Überlieferung (wirkungsgeschichtlich gesehen) beziehungsweise Verbreitung (hier besonders in Hinsicht auf die interlinguale Lieferung) eines Textes (beziehungsweise Ausgangstextes im zweiten Fall) entstanden sind und auch vom Rezipienten wahrgenommen werden, auch das „Weiterleben“ sowie „Wachsen“ desselben ermöglicht wird, wie Fritz Paepcke (1916-1990) beschreibt:

Gadamer erinnert daran, daß durch Neuauslegung Texte in neuen Situationen weiter wachsen, weil alles Interpretieren und Übersetzen dem Text gegenüber nichts Wesensfremdes vornimmt, sondern die Strukturform des Alten fortsetzt, den Texten dabei aber die Vorurteile, die sie belasten, nimmt, so daß Texte in solchen

Uminterpretationen leben und wachsen. Das Mehr, das dann entsteht, ist für Gadamer traditionsbildend. Tradition ist so nichts Äußerliches, über das Vorhandene hinausgreifend, sondern ihrem Wesen nach immer Auslegung, nicht selbstständig existierend, sondern als Entfaltung an das Geschehene und Gesprochene gebunden. Dem Materialprinzip nach ist der Text zwar abgeschlossen, seiner Wirkung nach ist und bleibt er jedoch präsent. Weil nun jeder Text sein Einmaliges hat, in geschichtlichen Traditionen vollzogen aber auch sein ständiges Heute, sofern das einmal vollzogene lebendig und wirksam bleibt, sitzt hier der Leitbegriff der Horizontverschmelzung in der Gadamerschen Hermeneutik.³⁹

Worauf Gadamer sich allerdings nicht ganz konzentriert hat, ist die Übersetzung als Sonderfall der Auslegung, die nicht nur interlingual geschieht, sondern auch noch weiterhin als Überlieferung mit den vom Übersetzer hinzugefügten Neuigkeiten erneut rezipiert wird. Doch einige Ansätze dazu können auch schon bei ihm gefunden werden:

Jede Übersetzung, die ihre Aufgabe ernst nimmt, ist klarer und flacher als das Original. Auch wenn sie eine meisterhafte Nachbildung ist, muß ihr etwas von den Obertönen fehlen, die im Original mitschwingen. (In seltenen Fällen meisterhafter Schöpfung kann solcher Verlust ersetzt werden oder gar zu einem neuen Gewinn führen [...]).⁴⁰

Der Unterschied der Sprache eines Textes zur Sprache des Auslegers oder die Kluft, die den Übersetzer vom Original trennt, ist keineswegs eine sekundäre Frage. Im Gegenteil gilt, daß die Probleme des sprachlichen Ausdrucks in Wahrheit schon Probleme des Verstehens selber sind.⁴¹

Wegen des ganz anderen, und zwar philosophischen Anliegens kommt die Sprache auch in ganz anderer Art und Weise in Diskussion bei Gadamer, die nach seiner Darlegung als bestimmendes Mittel des allgemeinen hermeneutischen Vollzugs angesehen und schließlich bekanntlich als „Sein, das verstanden werden kann“⁴² definiert wird. Die Übersetzung handelt sich bei ihm lediglich von einem Beispiel mit typischer Besonderheit, mit Hilfe derer auch die universale „Sprachlichkeit“ der Welt

³⁹ Fritz Paepcke: *Im Übersetzen leben – Übersetzen und Textvergleich*. Hrsg. von Klaus Berger und Hans-Michael Speier. Tübingen 1986. S. 483.

⁴⁰ Hans-George Gadamer: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Tübingen 1990 (6. durchgesehene Aufl.) [1960]. S. 390 [364/365].

⁴¹ Ebd. S. 392 [366].

⁴² Ebd. S. 478 [449/450].

bewiesen werden kann.

Was sich schon am Beispiel der Übersetzung und der Möglichkeit der Verständigung über die Grenzen der eigenen Sprache hinweg erwiesen hatte, bestätigt sich: Die eigene Sprachwelt, in der einer lebt, ist nicht eine Schranke, die die Erkenntnis des Ansichseins verhindert, sondern umfaßt grundsätzlich alles, wohinein sich unsere Einsicht zu erweitern und zu erheben vermag. Gewiß sehen die in einer bestimmten sprachlichen und kulturellen Tradition Erzeugenen die Welt anders als anderen Traditionen Angehörige. Gewiß sind die geschichtlichen „Welten“, die einander im Laufe der Geschichte ablösen, voneinander und von der heutigen Welt verschieden. Gleichwohl ist es immer eine menschliche, d. h. eine sprachverfaßte Welt, die sich, in welcher Überlieferung auch immer, darstellt. Als sprachlich verfaßte ist eine jede solche Welt von sich aus für jede mögliche Einsicht und damit für jede Erweiterung ihres eigenen Weltbildes offen und entsprechend für andere zugänglich.⁴³

Doch für die Überlegung eines allgemein anwendbaren Modells für die Untersuchung der Übersetzungsrezeption ist Gadammers scharfsinnige Betrachtungsweise eigentlich auch von hoher Relevanz. Denn die Wirkungen der Wirkungssprache vollziehen sich nicht nur bei Übertragungen von Texten zwischen den sich von einander weit unterscheidenden Sprachen, wie es zwischen Deutsch und Chinesisch der Fall ist; auch nicht nur bei der Nachbildung von Ausgangstexten mit vielfältigen Deutungsmöglichkeiten wie den altchinesischen Klassikern (vgl. unten Teil 2.3); sondern es kann zudem schon vorkommen, wenn eine scheinbar beliebige Entscheidung für bestimmter Wortauswahl beim Übersetzen getroffen wird, ja sogar in manchen Fällen von quasi Wort-für-Wort-Übersetzungen kann es um eine besondere Interpretation des Übersetzers gehen, welche jedoch nicht unbedingt die einzige Möglichkeit sein muss. Aus diesem Grund gilt die Wirkungssprache als im Allgemeinen existierendes Phänomen bei der Übersetzungsrezeption, genau wie die von Gadamer ans Licht gebrachte Wirkungsgeschichte, die für alles Verstehen vorhanden ist.

2.3 Wiederentdeckung der Wirkungssprache anhand der Rezeption von Übersetzungen der altchinesischen Klassiker

⁴³ Ebd. S. 450-451 [422-424].

Auf dieser Grundlage soll im nächsten Schritt überlegt werden, wie eine Wiederkonstruktion dieser Wirkungssprache, welche bei der Rezeption von Übersetzung generell unvermeidlich ist und jedoch häufig übersehen wird, möglich ist, somit diese dann mit konkreten Beispielen erkannt wird. Dafür ist es erstmal notwendig, den Vorgang der Übersetzungsrezeption nochmal in allen Details zu betrachten, um herauszufinden, wie genau die Wirkungssprache zustande kommt und wie deren Wirkungen sich ausüben.

Es lässt sich nun feststellen, dass es dabei im Lichte der Gadamerischen Hermeneutik sowie der oben durchgeführten Erweiterung davon keinesfalls um einen oft vermeintlich einfachen Prozess geht. Stattdessen passiert hier bei der Rezeption einer interlingualen Überlieferung immer eine „verdoppelte“ Horizontverschmelzung (wobei man sich an Gadamer's Vergleich des Übersetzens als „Extremfall“ des hermeneutischen Vorgangs sowie „verdoppeltes Gespräch“⁴⁴ erinnert): zum einen die des Übersetzers bei seiner Auseinandersetzung mit dem Originaltext, zum anderen die des Rezipienten bei der Begegnung mit der Übersetzung. Im ersteren Schritt davon verschmilzt sich der eigene Horizont des Übersetzers, das heißt sein gesamtes Vorwissen über das betroffene Thema sowie auch seine diesbezüglichen Lebenserfahrungen und nicht zuletzt seine Einstellungen dazu (in Heideggers Wort „Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff“⁴⁵), mit dem geschichtlichen des Ausgangstextes, wodurch ein neuer Horizont dann bei der Anfertigung der Übersetzung entsteht, wobei gar völlig neue Hinsichten entstehen können. Dieser durch eine solche Vor-Verschmelzung geschaffene Horizont wirkt dann weiterhin als „Horizont der Übersetzung“ und begegnet beim Entgegennehmen dieser wiederum dem andersartigen Horizont des Übersetzungsrezipienten. Als Folge von der zweiten Verschmelzung des Letzteren mit dem als Produkt der ersten Verschmelzung hergestellten Horizont kann dem Rezipienten erst das Original wirklich zugänglich sein. Doch dieser kann schon nicht mehr als identisch mit der ursprünglichen Version

⁴⁴ Ebd. S. 389 [363/364]. Vgl. auch oben Teil 2.1.

⁴⁵ Zitiert in: Hans-George Gadamer: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Tübingen: 1990 (6. durchgesehene Aufl.) [1960]. S. 271 [251].

des Ausgangstextes angesehen werden. Durch das unvermeidliche Manipulieren wie Reduzieren beziehungsweise Hinzufügen der Informationen, wobei gewisse Bedeutungen des Originals verstärkt, während andere entsprechend geschwächt vermittelt oder überhaupt ignoriert werden und wodurch sinnvolle, jeweils in sich selbst geschlossene jedoch immer andere als die originale Kohärenz in den Zieltexten entsteht, erhält die Übersetzung immer völlig neue Perspektiven sowie auch Inhalte, welche im Original nicht enthalten sind. Genau dieser ganze Vorgang macht es möglich, dass jede Übersetzung, die ohne solche Manipulationen überhaupt nicht vollbracht werden könnte, immer über zwei Wirkungen in sich verfügt: zum einen die der aus dem Zeitenabstand entstandene Wirkungsgeschichte und zum anderen die von der Sprachtransformation hervorgerufene Wirkungssprache.

Anhand der obigen Abhandlung kann die Einsicht gewonnen werden, dass es bei der letzteren der verdoppelten, oder genauer gesagt zweimaligen Horizontverschmelzung, nämlich der direkten Rezeption der Übersetzung, eigentlich nichts mehr mit der Sprachtransformation zu tun hat, sondern lediglich mit der Wirkungsgeschichte beim Verstehen in derselben Sprache. Das Phänomen der Wirkungssprache ist dagegen mit den beiden Phasen verbunden: Die Entstehung derer vollzieht sich im Prozess der Vor-Verschmelzung, also im Vorgang des Übersetzens; doch deren Wirkung lässt sich erst bei der zweiten Horizontverschmelzung zwischen dem Rezipienten und der Übersetzung verwirklichen.

Als allgemein existierende Situation lässt sich das auch in konkreten Fällen betrachten. Diskussionen über die letztere Horizontverschmelzung können schon öfter in Forschungen über interkulturellen Rezeptionen berücksichtigt werden, so werden zum Beispiel auch Bertolt Brechts christlichen und marxistischen Wissenshintergrund mit geschildert, wenn von seiner Rezeption der chinesischen Kultur die Rede sein.⁴⁶ Dabei können die Wirkungen der Wirkungsgeschichte gezeigt werden. Über die erstere Verschmelzung jedoch, die schon vor dieser Rezeption bei dem Übersetzer passiert hatte und entscheidende Einflüsse auf die letztere ausübte, weswegen auch gar

⁴⁶ Dazu vgl. zum Beispiel Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008, über Brechts Vorwissen des Christentums sowie seine persönliche Neigung dazu S. 21 ff., über die marxistische Einflüsse auf seine daoistische Rezeption S. 71 ff. Siehe auch unten Teil 6.3.3.

nicht in Diskussionen über die Rezeption fehlen darf, wird bisher nicht genug geforscht, sodass, wenn man auf dasselbe Beispiel des Forschungsgebietes zurückkommt, meistens von Brechts Rezeption des Lao Zi oder des Daoismus hört, als ob er selbst das *Dao De Jing* in altchinesischer Schrift gelesen hätte, ohne dass die deutschsprachige Übersetzung berücksichtigt wird, die eigentlich nur als eine der unzähligen Interpretationen des daoistischen Klassikers gilt, aber keinesfalls als identisch mit dem Worte des Lao Zi anzusehen ist und doch auch deswegen große und eigenständige Wirkungen auf dem Rezipienten hinterlässt. Insbesondere im Falle von Übersetzungen vom altchinesischen Gedankengut lohnt sich das darin liegende Problem wegen des Ignorierens der Wirkungssprache mit mehr Aufmerksamkeit betrachtet zu werden. Wolfgang Kubin bringt mit seiner langjährigen Übersetzung sowie auch der damit verbundenen Lehrerfahrung die Frage auf den Punkt:

Das *Daodejing* bietet eine x-beliebige Möglichkeit von Deutungen, die wir, auch wenn wir nicht übersetzen, nicht ausschöpfen können. Diese Beliebigkeit ist die Eigenschaft von vielen klassischen chinesischen Texten.⁴⁷

Was aus dieser unübertriebenen Wahrheit folgt, ist dass man in der Wirklichkeit schon unterschiedliche *Dao De Jing*-Versionen zu lesen hat, auch wenn man selbst chinesischer Muttersprachler ist, solange es um Lektüre der Interpretationen geht. Dafür kann anhand der Gadamerischen Wirkungsgeschichte sowie Horizontverschmelzung das beste Erklärungsmodell geliefert werden, wobei die Gültigkeit dieser Theorie anhand dieses Beispiels wiederum auch bestens bewiesen werden kann. Gerade wegen der vielfachen Deutungsmöglichkeiten der altchinesischen Texte, deren Übersetzungen in den folgenden Teilen der Arbeit untersucht werden, lassen sich der Prozess des Übersetzens sowie die spezifischen, über die Wirkungsgeschichte hinausgehenden Wirkungssprache in typischer Weise erkennen beziehungsweise auch analysieren⁴⁸. Mit einem Einblick in die Praxis kann

⁴⁷ Wolfgang Kubin: *Die Stimme des Schattens. Kunst und Handwerk des Übersetzens*. München 2001. S. 43.

⁴⁸ Dass diese hermeneutische Auffassung andersrum Unterstützung für das Verstehen beziehungsweise das Übersetzen von Texten dieser Art bietet, beweist Wolfgang Kubin auch durch seine eigene Beschäftigung mit dem wichtigsten daoistischen Kanon, vgl. ders.: *Lao Zi (Laotse). Der Urtext*. In: *Klassiker des chinesischen Denkens*. Bd. 2. Freiburg u. a. 2011. S. 11.

das veranschaulicht werden:

[F]ür einen Übersetzer gibt es keinen bzw. darf es auch keinen unübersetzbaren Text geben. Und auch ich meine, jeder Text ist übersetzbar, aber nur dann wenn man a) eine Engführung betreibt, und b) ein Original kreiert. Engführung bedeutet, die zahlreichen Möglichkeiten des Originals auf so wenige zu reduzieren, daß die verbliebenen in der Übersetzung einen logischen Zusammenhang bilden. Dies kann bedeuten, daß verborgene Möglichkeiten in der Übersetzung den Vorrang vor den offensichtlichen gewinnen. Es ist nicht möglich, alle in einem Text enthaltenen Möglichkeiten zu bergen und in eine andere Sprache zu übertragen. Wohl ist es möglich und manchmal gar notwendig, im Übersetzungsprozeß eine verborgene Bedeutung an so prominente Stelle zu setzen, daß das übertragene Werk anders oder gar reicher als das Original ist. [...] Wenn ich der Tiefenschicht eines Textes etwas entnehme, was dem Muttersprachler verborgen, dem Autor entfallen ist, dann hebe ich in der Zweitsprache das übersetzte Produkt auf die Ebene eines Originals, denn es enthält Informationen, welche im sogenannten Original nicht mehr enthalten sind bzw. enthalten zu sein scheinen.⁴⁹

In dem in mancher Hinsicht provozierenden Aufruf des erfahrenen Kenners „Die Übersetzung ist das Original“⁵⁰ liegt genau das Wesentliche für das Wiedererkennen der Wirkungssprache, was gleichzeitig auch mit dem Übersehen derer eng verbunden ist: Wer in der Lage ist, in der Übersetzung ein erneuertes Original zu sehen, dem ist die Wirkungssprache bewusst; wer aber im Gegenteil die Rolle des Übersetzers nicht wahrnimmt und die Rezeption der Übersetzung mit der des Originals gleichsetzt, der wird das eigentliche Original nie wirklich kennen, wobei auch von einer getäuschten Rezeption die Rede ist. Wenn es um Rezeption von altchinesischen Klassikern geht, die sich in ganz unterschiedliche Richtungen interpretieren und auch übersetzen lassen, können besonders extreme Täuschungen und Missverständnisse dabei entstehen.

Zusammenfassend kann auf der Grundlage eines wirkungssprachlichen Bewusstseins die Voraussetzung für die Identifizierung der Wirkungssprache anhand des oben gewonnenen Einblicks in ihren Entstehungs- sowie Wirkungsprozess bei der zweiseitlichen Horizontverschmelzung zwischen dem Original und dem Rezipienten in drei Punkten genannt werden:

⁴⁹ Wolfgang Kubin: *Die Stimme des Schattens. Kunst und Handwerk des Übersetzens*. München 2001. S. 43-44.

⁵⁰ Ebd. S. 33, als Überschrift des fünften Teiles des Buches.

- i) Den Horizont des Übersetzers kennen, welche für seine Übersetzungsentscheidungen entscheidend ist;
- ii) Das Original in Hinsicht auf dessen Vielfältigkeit von Interpretationsmöglichkeiten analysieren, in denen die Übersetzung dann als eine davon einzuordnen ist und nicht zuletzt darauf aufbauend
- iii) Die interlinguale beziehungsweise –kulturelle Rezeption als Folge einer Rezeption der Übersetzung samt den darin vollgebrachten Manipulationen im Vergleich zum Original sowohl in sprachlicher als auch in inhaltlicher Ebene sehen, damit die Wirkungen der Wirkungssprache in konkreter Weise bewiesen werden.

Genau in diesem Rahmen wird die folgende Untersuchung von Bertolt Brechts Rezeption des *Dao De Jing* unter besonderer Berücksichtigung der Wirkungssprache von dessen deutscher Übersetzung von Richard Wilhelm vollbracht werden.

3 Horizont des Übersetzers – Richard Wilhelm und seine Übersetzungen

Es ist nicht das Vorhaben dieser Dissertation, eine biographische Aufzeichnung von Richard Wilhelm vorzuliegen. Diesbezügliche Bemühungen wurden bereits von einer Reihe Wilhelm-Forscher unternommen. Obwohl die von Salome Wilhelm (1879-1958) herausgegebene Biographie⁵¹ als „eine Kompilation seiner Witwe“ ohne „objektive‘ Geschichtsschreibung“ kritisiert wird,⁵² bleibt der Band bisher die einzige komplette Lebensaufzeichnung Wilhelms. Von Ursula Ballin, der Vertreterin dieser Kritik, wird der Versuch eines biographischen Überblicks im Sinne einer ganzheitlichen Biographie gemacht.⁵³ Darauf aufbauend beabsichtigt die Autorin, eine komplette Version anzufertigen. Außerdem erhält man eingehende Einblicke in die letzten zehn Lebensjahre Wilhelms in dem biographischen Abriss von Thomas Zimmer, in der nicht nur der Werdegang von öffentlichen Diensten und die Entwicklung von kultureller und interkultureller Karriere, sondern auch der Umgang mit Zeitgenossen sowie die privaten Angelegenheiten und persönlichen Gedanken von Wilhelm thematisiert werden.⁵⁴ In einem auf eine frühere Lebensphase Wilhelms gerichteten Beitrag befasst sich Wolfgang Kubin mit der inspirierenden Auseinandersetzung mit Wilhelms „Geist“ und den „schweren Tagen“ in Tsingtau (Qingdao, 青島).⁵⁵ Auch die Memoiren und Tagebücher von Wilhelm selbst bieten reichliche Details über sein Alltagsleben und seine Reflexionen dazu, vor allem während seiner chinesischen Aufenthalte,⁵⁶ die den Schwerpunkt seines Lebens

⁵¹ Solome Wilhelm (Hrsg.): *Richard Wilhelm – Der geistige Mittler zwischen China und Europa*. Düsseldorf – Köln 1956.

⁵² Ursula Ballin: „Richard Wilhelm (1873-1930) – Eine biographische Einführung.“ In: Klaus Hirsch (Hrsg.): *Richard Wilhelm: Botschafter zweier Welten*. Frankfurt am Main 2003. S. 5.

⁵³ Ebd. S. 5-24. Um eine „objektive‘ Geschichtsschreibung“ (welche in Hinsicht auf die theoretischen Grundlage dieser Arbeit schon als unerreichbar bewiesen werden kann,) handelt es sich bei Ballins „biographischer Einführung“ leider auch nicht, in der an vielen Stellen „kritische Untertöne“ zwischen Zeilen zu lesen sind (Wolfgang Kubin: „Die Vertreibung aus dem Orient: Nachdenken über Richard Wilhelm.“ S. 18. In: Dorothea Wippermann und Georg Ebertshäuser (Hrsg.): *Interkulturalität im frühen 20. Jahrhundert: Richard Wilhelm – Theologe, Missionar und Sinologe*. Frankfurt am Main 2007. S. 13-25.). Vielmehr ist Ballins „Einführung“ als „a rather tendentious article“ anzusehen, „[d]espite its many new observations“, wie Kubin mit Recht kommentiert. Siehe ders.: „Richard Wilhelm and His Critics.“ In: *Ching Feng: a journal on Christianity and Chinese religion and culture (new series)*. 16:1-2, 2017. S. 53-78.

⁵⁴ Thomas Zimmer: „Richard Wilhelm: 1920-1930.“ In: Hartmut Walravens(Hrsg.): *Richard Wilhelm (1873-1930) – Missionar in China und Vermittler chinesischen Geistesguts*. Sankt Augustin – Nettetal 2008. S. 13-59.

⁵⁵ Wolfgang Kubin: „Der Geist und der Krieg: aus Richard Wilhelms und Tsingtaus schweren Tagen.“ In: *EMS-Dokumentationsbrief* 2009:02. S. 34-37.

⁵⁶ Richard Wilhelm: *Aus Tsingtaus schweren Tagen im Weltkrieg 1914: Tagebuch von Dr. Richard Wilhelm*

bildeten, zu mindest aus seiner eigenen Sicht. Seine Nachlässe wie Manuskripte, Typoskripte und Korrespondenz mit Zeitgenossen etc. werden nicht nur im Archiv der Goethe-Universität in Frankfurt am Main, sondern auch zum großen Teil im Archiv der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (ABAdW) aufbewahrt. In multimedialer Dastellung wird Wilhelms Leben, ebenfalls mit den Perioden in China als Höhepunkt, in dem Dokumentarfilm *Wandlungen – Richard Wilhelm und das I Ging* gezeigt, der 2011 von seiner Enkelin Bettina Wilhelm gedreht wurde.⁵⁷ Ferner wird ein Richard-Wilhelm-Museum in Qingdao gebaut, in dem seine Gesamtschrift gesammelt und Ende 2018 der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden soll⁵⁸. Akademische Tagungen über Wilhelm wurden 2002, 2004 und 2009 in Bad Boll sowie 2017 in Qingdao veranstaltet.⁵⁹

Dem Ziel der unten durchzuführenden Untersuchung zufolge sowie auf der Grundlage der oben dargelegten hermeneutischen Theorien soll in der folgenden Lebensdarstellung Wilhelms der Schwerpunkt darin liegen, diejenigen Faktoren herauszufinden, welche für die Horizontenbildung von Wilhelm als Übersetzer entscheidend waren, damit im nächsten Teil seine Übersetzungen in hermeneutischer Hinsicht und besonders als Wirkungssprache für die Rezeption chinesischen Gedankenguts analysiert werden können.

3.1 Missionar oder Sinologe? – Über die Identität des Übersetzers

während der Belagerung von Tsingtau. Berlin 1915. Und ders.: *Die Seele Chinas*. Berlin 1926.

⁵⁷ Siehe dazu Peggy Kames: „Ein Film über Richard Wilhelm. Bettina Wilhelm und ihr Projekt 'Wandlungen'.“ In: *Das neue China*. 35:4, 2008. S. 21-22.

⁵⁸ Peter Tichauer: „Inkubator für die Zukunft der Menschheit. Ein Interview mit Professor Wang Jianbin an der Beijing International Studies University.“ <https://mp.weixin.qq.com/s/BGA1jEns81oPQUBcfvpt2A> (11.08.2018, 22.27)

⁵⁹ Die daraus entstandenen Sammelbände sind: Klaus Hirsch (Hrsg.): *Richard Wilhelm – Botschafter zweier Welten. Sinologe und Missionar zwischen China und Europa. Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll in Zusammenarbeit mit dem Institut für Ostasienwissenschaften der Gerhard-Mecator-Universität Duisburg vom 28. bis 30. Juli 2002*. Frankfurt am Main 2003. Dorothea Wippermann und Georg Ebertshäuser (Hrsg.): *Interkulturalität im frühen 20. Jahrhundert: Richard Wilhelm – Theologe, Missionar und Sinologe. Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll in Zusammenarbeit mit der Sinologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main vom 09. bis 11. Juli 2004*. Frankfurt am Main 2007. Sowie Lutz Drescher, Gisela Köllner und Paul Schneiss (Hrsg.): *Pionier im Dialog mit Chinas Traditionen – Richard Wilhelm 1 und 2. Dokumentation der Ostasien-Studientagung der Deutschen Ostasienmission (DOAM) vom 5. – 8. Oktober 2009 in der Evangelischen Akademie Bad Boll*. In: *EMS-Dokumentationsbrief* 2009: 02, 03.

Wilhelms Leben war bekanntlich gekennzeichnet durch den Zwiespalt seiner Identität, welcher sowohl seinen beiden akademischen Ehrendokortiteln (Dr. theol. h.c. und Dr. phil. h.c., jeweils verliehen von der Jenaer Universität 1911 und der Frankfurter Universität 1922) als auch seinen dienstlichen Bezeichnungen als Pfarrer, Missionar sowie Professor und Direktor (des China-Instituts an der Frankfurter Universität ab 1925) zu entnehmen ist. Die Verbindung dieser beiden aus der heutigen Sicht und auch in der heutigen Welt auseinander gehenden Rollen in einer Person ist vor dem geschichtlichen Hintergrund der interkulturellen Begegnung zwischen Europa und China seit dem 16. Jahrhundert zu sehen, in der die Absicht der christlichen Verbreitung der Religion eine große Rolle gespielt hat und die Missionare gleichzeitig als die ersten Europäer galten, die sich mit der systematischen Erforschung der chinesischen Sprache und Kultur beschäftigten⁶⁰. So waren die christlichen Missionare, vor allem die Jesuiten als Pioniere, auch die ersten Vermittler und Übersetzer des traditionellen chinesischen Gedankenguts in Europa. Diese Tradition wirkte bis zu dem nächsten Höhepunkt der ost-westlichen Begegnung des 19. Jahrhunderts fort, wobei Wilhelm gerade noch zu den letzten Vertretern dieser gemischten Identität gehörte, was entscheidende Einflüsse sowohl auf seine Persönlichkeit als auch auf seine Übersetzungen ausübte. Für die mit dieser Dissertation relevanten Fragestellungen ist es vor allem wichtig, das Verhältnis zwischen diesen beiden Polen in seinem Leben zu analysieren, sodass eine hermeneutische Betrachtung seiner Übersetzungen ermöglicht wird.

Über dieses doppelseitige Verhältnis besteht in der Wilhelm-Forschung leider auch ein Zwiespalt, oder gar Paradox. Einerseits gilt es schon längst als anerkannt, dass Wilhelm zwar ursprünglich als christlicher Missionar vom „Allgemeinen

⁶⁰ Darunter war der italienische Jesuit Michele Ruggieri (1543-1607, chinesischer Name Luo Mingjian 羅明堅) der erste Chinamissionar überhaupt, der in Macau bei einem lokalen Gelehrten die chinesische Sprache erlernte und 1583 in Zhaoqing (肇慶) der Provinz Guangdong die erste katholische Kirche mit dem sinisierten Namen „Lianhua Si“ (wörtlich: Lotustempel, 蓮花寺) baute. Siehe Zhang Xiping (張西平): *Ouzhou Zaoqi Hanxue Shi – Zhong Xi Wenhua Jiaoliu yu Xifang Hanxue de Xingqi*. (歐洲早期漢學史——中西文化交流與西方漢學的興起.) Beijing 2009. S. 37, ausführlich über Ruggieris Erwerb und Erfolg dessen Chinesisch-Lernens siehe S. 41-68. Von seinen Nachfolgern wie Matteo Ricci (1552-1610, chinesischer Name Li Madou 利瑪竇), der noch größere Erfolge bei der kulturellen Assimilation erzielte und in den Rang eines kaiserlichen Beamten der Ming-Regierung erhoben wurde, wurden auch die ersten Übersetzungen der altchinesischen Klassiker in europäische Sprachen angefertigt.

evangelisch-protestantischen Missionsverein“ (AepMV)⁶¹ nach China gesandt wurde, hat jedoch wegen seiner Offenheit und der nach und nach entwickelten Begeisterung für die chinesische Kultur letztendlich eine andere Mission in umgekehrter Richtung erfüllt, was nicht nur durch seine fleißige Übersetzungstätigkeit der altchinesischen Klassiker gezeigt, sondern auch mit seinem bekannten Ausspruch belegt wurde: „So habe ich denn niemand in China getauft und bin dem Wesen des chinesischen Volkes vielleicht eben dadurch um so näher gekommen.“⁶² Auf der anderen Seite hören die an ihn beziehungsweise seine Übersetzungen gerichteten kritischen Stimmen wegen seiner Identität als Missionar nie auf, welche schon während seiner Lebenszeit vorhanden waren.⁶³ Ein umfassender Überblick darüber wird von Wolfgang Kubin in seinem Artikel „Richard Wilhelm and His Critics: A New Evaluation“⁶⁴ geliefert, in dem fünf häufig geäußerte Kritikpunkte zusammengefasst werden, die von Wilhelms persönlicher Wertanschauung sowie seinem alltäglichen Verhalten über dessen Bildungshintergrund bis zu seinen Übersetzungen und der Gestaltung des China-Bildes (Bild eines „ewigen Chinas“) gehen.⁶⁵ Es ist Kubin nicht nur gelungen, mit seinem sinologischen Scharfsinn die Kritik von Wilhelms Zeitgenossen und vor allem aus der Nachwelt zu entkräften, sondern darüber hinaus auch einen gerechten Gesichtspunkt zu schaffen, um Wilhelm in Zusammenhang mit dessen Liebe zu China sowie dessen Erlebnissen dort erneut als großen Übersetzer zu beurteilen. Als weitere Beweise dafür kann durch Einsichten in Wilhelms Lebenswerdegang auch zum gleichen Resultat gelangt werden, ebenso wie durch die Übersetzungsanalyse in folgenden Teilen.

⁶¹ Vorläuferorganisation der „Deutsche Ostasien-Mission“ (DOAM) seit 1929.

⁶² Richard Wilhelm: *Die Seele Chinas*. Berlin 1926. S. 32. In Wirklichkeit hat Wilhelm bei Gesprächen mit engeren Freunden mehrmals Ähnliches geäußert, was auch von denen zur Erinnerung an Wilhelm häufig zitiert wurde. Wie bei C. G. Jung: „Meine große Befriedigung ist, daß ich nie einen Chinesen getauft habe!“ Siehe Carl Gustav Jung: *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*. Zürich und Düsseldorf 1962. S. 382. Sowie bei Carsun Chang (Zhang Junmai 張君勱, 1886-1969): „Richard Wilhelm, der Weltbürger.“ In: *Sinica. Zeitschrift für Chinakunde und Chinaforschung*. 1930 (5. Jg.):2. S. 72: „Es ist mir ein Trost, daß ich als Missionar keinen Chinesen bekehrt habe.“

⁶³ Vgl. Ursula Ballin: „Richard Wilhelm (1873-1930) – Eine biographische Einführung.“ In: Klaus Hirsch (Hrsg.): *Richard Wilhelm: Botschafter zweier Welten*. Frankfurt a. M. 2003. S. 23. Sowie Thomas Zimmer: „Richard Wilhelm: 1920-1930.“ In: Hartmut Walravens (Hrsg.): *Richard Wilhelm (1873-1930) – Missionar in China und Vermittler chinesischen Geistesguts*. Sankt Augustin – Nettetal 2008. S. 41 ff.

⁶⁴ Wolfgang Kubin: „Richard Wilhelm and His Critics: A New Evaluation.“ In: *Ching Feng: A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture (new series)*. 16:1-2, 2017. S. 53-78.

⁶⁵ Ebd. S. 61-67.

Wilhelms Stellungnahme zu seiner Missionartätigkeit und andererseits auch zu China kann schon der oben zitierten Reflexion mit ironisch klingendem Ton (dass er als Missionar es für Befriedigung und Trost hielt, keinen Chinesen bekehrt zu haben) und jedoch unübertriebenem Inhalt entnommen werden. Dabei geht es nicht nur um seinen Gedanken, welcher erst beim Rückblick auf seinen langjährigen China-Aufenthalt entstanden war, sondern in Wirklichkeit hatte Wilhelm schon wenige Jahre nach seiner 1899 begonnenen missionarischen Tätigkeit in Qingdao wegen seines „inner[en] Abstand[s] zur Mission“⁶⁶ mehrmals den Versuch gemacht, dieser ein Ende zu setzen. Nicht zufällig fielen alle Betätigungen, die er als Ersatz für seinen Beruf als Missionar anstrebte, in das Umfeld der Forschung beziehungsweise Übersetzung,⁶⁷ wobei das Erkennen seiner neuen Mission bereits deutlich wurde. Dazu habe Wilhelms „Widerwillen gegen die Amtskirche“ bereits an seiner kritischen Einstellung gegenüber der äußerlichen Frömmigkeit seiner Mutter, die er schon als Jugendlicher hatte, gelegen⁶⁸.

Theologische Tendenzen jener Ära, die sich gegen Metaphysik und Spekulation richteten und Christus nur als ethisches Vorbild gelten ließen, stürzten ihn während des Studiums in eine[r] Glaubenskrise.⁶⁹

Aufgrund dieser Tatsachen kann eigentlich nicht die Rede davon sein, dass Wilhelm zwanzig Jahre lang (von 1899 bis seinem ersten Abschied von China im Jahr 1920) seine Missionartätigkeit ausgeübt habe – zu mindest nicht nach seiner inneren Überzeugung. Die „richtigere“ Lösung, um seine christliche Mission zu erfüllen, welche ihm schließlich den ursprünglichen Anlass für seinen chinesischen Aufenthalt bot und obwohl er in deren Bezug keinen einzigen Chinesen bekehrt hat, fand er darin,

⁶⁶ Ursula Ballin: „Richard Wilhelm (1873-1930) – Eine biographische Einführung.“ In: Hirsch, Klaus (Hrsg.): *Richard Wilhelm: Botschafter zweier Welten*. Frankfurt a. M. 2003. S. 16.

⁶⁷ Dazu zählen seine Versuche, sich um eine Professur an der Universität in Tsinanfu (Jinan 濟南, der Hauptstadt der Provinz Shandong 山東) zu bewerben, den Direktorposen der Schulen des AepMV zu übernehmen (ab 1906), ein Amt an der 1911 in Qingdao gegründeten deutsch-chinesischen Hochschule zu bekleiden sowie ein der Hochschule angegliedertes Übersetzungsbüro einzurichten. Unglücklicherweise scheiterten alle diese Versuche vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs, so dass er dann nicht ohne Enttäuschung die Arbeit für AepMV weiterhin fortsetzte. Vgl. ebd.

⁶⁸ Ebd. S. 7.

⁶⁹ Ebd.

„durch Schule und Hospital zu wirken, mit den Menschen zusammenzuleben und ihnen innerlich nahe zu kommen“.⁷⁰

In der Tat ist Wilhelms Übersetzungstätigkeit in diesem geistigen Kontext entstanden, weswegen deren Produkte, also die Übersetzungen ohne Berücksichtigung dieses Hintergrunds nicht vollständig verstanden werden können. Zum Glück für Wilhelm wurde die „literarische Arbeit“ zur Kulturvermittlung vom AepMV gefördert, der die Religionsverbreitung durch Anknüpfung an die in den Kulturnationen bereits vorhandenen „Wahrheitselemente“ sowie die „indirekte“ Wirkung von karitativer und kultureller Arbeit befürwortete.⁷¹ Kurz nach seiner ersten Begegnung der chinesischen Kultur beziehungsweise Schrift überhaupt, ja kurz nachdem er „im Schlaf Chinesisch gelernt“⁷² habe, fing Wilhelm schon 1901 an, Texte in dieser alten Sprache zu verdeutschen. Sollte das Jahr 1902, in dem Wilhelms erste Übersetzung *San-Tsu-Ching – der Drei-Zeichen-Klassiker* (San Zi Jing, 三字經)⁷³ veröffentlicht wurde, als Ausgangspunkt seiner Karriere als Übersetzer angesehen werden, so hat diese bis zu seinem Tod am 01. März 1930 in Tübingen⁷⁴ insgesamt 28 Jahre gedauert – die machten genau die ganze Hälfte seines gut 56 Jahre währenden Lebens aus und waren seiner Lebensperiode als Missionar weit überlegen, so auch die Früchte dieser Übersetzungstätigkeit im Vergleich mit seinem theologischen Wirken, sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Hinsicht.

Eben auch zum großen Teil dank des enormen Erfolges seiner Übersetzungen war

⁷⁰ Siehe Richard Wilhelm: *Die Seele Chinas*. Berlin 1926. S. 32.

⁷¹ Vgl. Ursula Ballin: „Richard Wilhelm (1873-1930) – Eine biographische Einführung.“ In: Hirsch, Klaus (Hrsg.): *Richard Wilhelm: Botschafter zweier Welten*. Frankfurt a. M. 2003. S. 9 und 15.

⁷² Richard Wilhelm: *Die Seele Chinas*. Berlin 1926. S. 19. Wilhelms Erfahrung beim Lernen dieser „leichtesten“ Sprache findet sich auch in den folgenden Seiten.

⁷³ In: *Der Ferne Osten*. 1.1902:2. S. 169-175. Das Original *San Zi Jing* handelt sich von einem Lehrwerk, besonders für die Aufklärung der Kinder, in dem die für die fundamentale Erziehung nötige Inhalte wie Ethik, Kultur, Geschichte etc. in gereimten dreisilbigen Sätzen (das heißt jeweils aus drei Zeichen) zusammengestellt werden. Zu Wilhelms anfänglicher Übersetzungstätigkeit seit 1901, zu deren weiteren Ausgangstexten „[k]leinere Novellen und Märchen und das Heilige Edikt des Kaisers Kanghi [Kangxi, 康熙, 1654-1722]“ zählten, vgl. Solome Wilhelm (Hrsg.): *Richard Wilhelm – Der geistige Mittler zwischen China und Europa*. Düsseldorf – Köln 1956. S. 116.

⁷⁴ Auch in den letzten oft an Fieber und Schwäche leidenden Lebensjahren „setzte er seine Arbeit fort, oft gegen den Rat der Ärzte“. Siehe: Ursula Ballin: „Richard Wilhelm (1873-1930) – Eine biographische Einführung.“ In: Klaus Hirsch (Hrsg.): *Richard Wilhelm: Botschafter zweier Welten*. Frankfurt a. M. 2003. S. 23. Zu den in seiner letzten Lebensphase 1929/30 vollbrachten beziehungsweise bearbeiteten Projekten zählen die Monographie *Chinesische Wirtschaftspsychologie*, Übersetzungen von *Liji* (禮記) sowie das Elixierbuch *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. Vgl. Thomas Zimmer: „Richard Wilhelm: 1920-1930.“ In: Hartmut Walravens (Hrsg.): *Richard Wilhelm (1873-1930) – Missionar in China und Vermittler chinesischen Geistesguts*. Sankt Augustin – Nettetal 2008. S. 49 ff.

ihm der Lehrstuhl für Sinologie an der Goethe-Universität Frankfurt schließlich ermöglicht worden⁷⁵, wodurch auch sein großer Traum verwirklicht wurde, im akademischen Bereich zu arbeiten. Nach einer solchen Chance hatte Wilhelm ja schon um 1902 gestrebt, als Ersatz für den missionarischen Beruf.⁷⁶ In diesem Sinne kann sogar sein ganzer Lebenswerdegang vor seiner Berufung auf den Frankfurter Lehrstuhl als Erwärmung und Vorbereitung für die akademische Tätigkeit gesehen werden. Dazu gehörten schon seine Gründung des „Deutsch-chinesischen Seminars“ im Mai 1900 und zwei Mädchenschulen im Jahr 1905 und 1911; sein Zwischen-Aufenthalt in Deutschland zwischen 1920 und 1922, bei dem er anfang, europaweit Vorträge über chinesische Klassiker wie das *Buch der Wandlungen* zu halten (darunter auch in der bekannten „Schule für Weisheit“ des Grafen Hermann Keyserling 1880-1946); nicht zuletzt auch die nochmalige Reise nach China aufgrund seiner Berufung durch das Auswärtige Amt zum wissenschaftlichen Beirat der Deutschen Gesandtschaft. In dieser Funktion war Wilhelm von Anfang 1922 bis Anfang 1924 zum Aufbau von Kontakten und Netzwerken durchs ganze Land unterwegs und begegnete zeitgenössischen Persönlichkeiten wie den einheimischen Reformpolitikern Kang Youwei (康有為, 1858-1927), Liang Qichao (梁啟超, 1873-1929) sowie Akademikern Cai Yuanpei (蔡元培, 1868-1940), Wang Guowei (王國維, 1877-1927) und Gu Hongming (辜鴻銘, 1857-1928), wie auch dem indischen Dichter Rabindranath Tagore (1861-1941) etc., mit denen er sich auch anfreundete. Daneben plante er die Gründung eines „Orient-Instituts“ in Peking (Beijing) und hielt auch Gastvorträge an der Peking-Universität über westliche Literatur und Philosophie, bis er 1923 auch ein Angebot von Cai Yuanpei bekam, als Professor an der dortigen Deutschabteilung zu arbeiten, was Wilhelm sehr anzog, bis die endgültige Bestätigung aus Frankfurt 1924 erteilt wurde, die er nach zögerlicher Erwägung schließlich

⁷⁵ Dabei waren vor allem die Unterstützungen von Wilhelms Freunden Rudolf Otto sowie Gräfin Bertha von Franken-Siersdorf (geb. Freiin von Stumm-Halberg, 1876-1949) zum Dank. Die Letztere wirkte noch als „(anonyme) Stifterin“ für das China-Institut. Vgl. Ursula Ballin: „Richard Wilhelm (1873-1930) – Eine biographische Einführung.“ In: Hirsch, Klaus (Hrsg.): *Richard Wilhelm: Botschafter zweier Welten*. Frankfurt a. M. 2003. S. 20. Und Thomas Zimmer: „Richard Wilhelm: 1920-1930.“ In: Hartmut Walravens (Hrsg.): *Richard Wilhelm (1873-1930) – Missionar in China und Vermittler chinesischen Geistesguts*. Sankt Augustin – Nettetal 2008. S. 15 f. und 24 ff.

⁷⁶ Vgl. Lydia Gerber: „Richard Wilhelm als Missionar.“ In: *EMS-Dokumentationsbrief* 02, 2009. S. 20. Siehe auch oben Fußnote 67.

angenommen hat.

Wenn man so die wichtigsten Bausteine seines Lebens zusammenstellt, lässt sich feststellen, dass Wilhelms Identität als Übersetzer und Vermittler Chinas die als Missionar und Verbreiter des Christentums in vielerlei Hinsicht übertraf: von der Zeitdauer, über seine innere Einstellung und bis zu seinen äußeren Leistungen. Bemerkenswert ist außerdem, dass die akademische Leidenschaft sein ganzes Leben durchzog, wodurch der theologische Hintergrund fast völlig an den Rand gedrängt wurde.⁷⁷ In diesem Zusammenhang sollen Wilhelms Übersetzungen beziehungsweise andere Schriften als Werke eines Sinologen ansehen lassen, in denen die Einflüsse von dieser Identität auch deutlich erkannt werden können.

3.2 Breites Interessenspektrum mit der daoistischen Wende ab 1911 – über das Gesamtwerk Wilhelms

Hartmut Walravens, der 2004 in seinen Überlegungen „zur Richard Wilhelm-Bibliographie“ die wichtige Bedeutung,⁷⁸ aber auch die erheblichen Schwierigkeiten der Kompilation einer solchen darstellte,⁷⁹ brachte 2008 ein Schriftenverzeichnis von 140 Druckseiten zustande, in dem nicht nur das umfangreiche Wilhelmsche Œuvre vom Jahr 1899 bis 2005, einschließlich Beschreibungen, Quellenverweisen sowie Grafikabbildungen und Inhaltsverzeichnissen, das nach Wichtigkeit und Namen- und Titelregistern komplett angeordnet ist und außerdem die Sekundärliteratur über Wilhelm zwischen 1906 und 2005 enthält.⁸⁰ Dank dieses großen Projekts können wichtige Tendenzen in Wilhelms

⁷⁷ Doch die Tatsache, dass er trotzdem schon seit Lebzeiten wegen der „fachlichen Eignung“ (Siehe Thomas Zimmer: „Richard Wilhelm: 1920-1930.“ In: Hartmut Walravens (Hrsg.): *Richard Wilhelm (1873-1930) – Missionar in China und Vermittler chinesischen Geistesguts*. Sankt Augustin – Nettetal 2008. S. 41.) bezweifelt und kritisiert wurde, kann zum Nachdenken über den Unterschied der akademischen Interessen zwischen Osten und Westen beziehungsweise über das Fach Sinologie anregen, wie Kubin ganz richtig bemerkt: „Richard Wilhelm represents a type of scholar who comes closer to a traditional Chinese *literatus* (*wenren* [文人]) than to a typical German academician.“ Siehe: Wolfgang Kubin: „Richard Wilhelm and His Critics: A New Evaluation.“ In: *Ching Feng: A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture (new series)*. 16:1-2, 2017. S. 59.

⁷⁸ Trotz der kurz nach dem Tod Wilhelms erschienenen „Übersicht über die Schriften Richard Wilhelms.“ In: *Sinica* 1930:2, S. 100-111.

⁷⁹ Hartmut Walravens: „Zur Richard Wilhelm-Bibliographie.“ In: Wippermann, Dorothea, und Georg Ebertshäuser (Hrsg.): *Interkulturalität im frühen 20. Jahrhundert: Richard Wilhelm – Theologe, Missionar und Sinologe*. Frankfurt a. M. 2007. S. 199-209.

⁸⁰ Hartmut Walravens (Hrsg.): *Richard Wilhelm (1873-1930) – Missionar in China und Vermittler chinesischen*

sinologischer Arbeit herausgefunden werden, die wie sein Lebenswerdegang seinen geistigen Horizont widerspiegelt.

Offensichtlich gibt es zwischen Wilhelms Erstlingswerk *San-Tsu-Ching – der Drei-Zeichen-Klassiker* (San Zi Jing, 三字經, Veröffentlichung 1902 in Shanghai),⁸¹ das aus der heutigen Sicht eher als eine Art Erwärmung oder Probe für seine damals wohl noch unerwartete Karriere als Übersetzer angesehen kann, und seinem Übersetzungsprojekt ab 1910 eine sowohl zeitliche als auch inhaltliche Trennung. Denn das Übersetzen des erwähnten chinesischen Lehrwerks, das obwohl auch wegen dessen Popularität und traditionsreicher Überlieferung Klassiker (jing, 經) genannt wird, jedoch vorwiegend in der fundamentalen Kindererziehung Anwendung findet, diente Wilhelm anscheinend mehr zu seinem Chinesischlernen, wobei sein Interesse an der chinesischen Kultur und Tradition sowie auch an der übersetzerischen Arbeit nicht auszuschließen ist. Als Vorstufe seiner später namenmachenden Unternehmung können in Hinisicht auf thematische Zusammenhänge erst seine 1904 in Qingdao erschienenen Übersetzungen *Da Hsüo – die Große Lehre* (Da Xue, 大學) und *Lun Yü – die Gespräche des Confucius* (Lun Yu, 論語) gelten.⁸² Zwar weicht diese erste Fassung als Teilübersetzung noch wesentlich von der nachherigen Version *Kung Fu Tse, Lun Yü* (1910) ab, doch darin kann Wilhelms Rezeption des chinesischen Gedankenguts, also die Horizontverschmelzung des Übersetzers, schon entnommen werden. Es geht bei Wilhelms Auswahl der Ausgangstexte nämlich um ein traditionelles Lernprogramm eines Chinesen der damaligen Zeit, in dem nach dem Erwerb der grundlegenden Sprachkenntnisse (xiao xue 小學, wörtlich: „kleines Lernen“, im Sinne von Propädeutik)⁸³ das „große Lernen“ (beziehungsweise die

Geistesguts. Schriftenverzeichnis, Katalog seiner chinesischen Bibliothek, Briefe von Heinrich Hackmann, Briefe von Ku Hung ming. Mit einem Beitrag von Thomas Zimmer. Sankt Augustin – Nettetal 2008. S. 61-200.

⁸¹ Siehe oben S. 34 und Fußnote 73.

⁸² In: *Die Welt des Ostens*. 1904. S. 33-35, 45-143. Im gleichen Jahr erschienen noch andere Übersetzungen wie „Das heilige Edikt des Kaisers Kang Hi“. (d. i. Kaiser Kang Xi 康熙 1654-1722) In: *Zeitschrift für Missionskunde und Relitionswissenschaft*. 19.1904. Teilübersetzung vom Roman *Sanguo Yanyi* (三國演義): *San Guo yen i – Die Geschichte der drei Reiche*. In: *Die Welt des Ostens*. 1904. In den beiden letzteren (hier nicht die Erscheinungszeit gemeint) Fällen wird auch für die konfuzianische Ethik und Moral plädiert. In diesem Sinne können sie auch als Teil der „Vorstufe“ gesehen werden, genauer gesagt als Wilhelms Suche danach. Die Romanübersetzung erzielte zwar weder große Resonanz unter Wilhelms Zeitgenossen noch in der Nachwelt, zeigte aber sein Interesse an Verdeutschung von chinesischer Literatur, die im Folgenden noch behandelt wird (Vgl. unten S. 49).

⁸³ In diesem Bereich beziehungsweise dieser eigenen Lernphase von Wilhelm war auch eine interessante

„höhere Bildung“, wie Wilhelms spätere Übersetzungslösung für „Da Xue“ lautet⁸⁴) mit den wichtigsten Werken des konfuzianischen Kanons als Lehr- und Lernmaterialien folgt. In diesem Curriculum werden die sogenannten „Vier Bücher“ (si shu, 四書) rezipiert – die Hälfte davon machen die beiden Titel *Da Xue* und *Lun Yu* aus. Auch die zwei anderen Bände, *Zhong Yong* (中庸) und *Meng Zi* (孟子), erschienen schließlich in der Buchreihe „Die Religion und Philosophie Chinas“ im Verlag Diederichs.⁸⁵ Der größere Zeitabstand zwischen den Anfertigungen in zwei Paaren lag anscheinend an den unterschiedlichen Schwierigkeitsgraden der vier Ausgangstexte.

Was an diesem zwanzig Jahren gedauerten und erst wegen Wilhelms frühen Todes abgebrochenen Übersetzungsprogramm, das als die wichtigsten Säulen von Wilhelms Leistung als Übersetzer gilt und aus dem einschließlich des 1961 erschienenen *Gia Yü* (Jia Yu, 家語, in der traditionellen Überlieferung in China auch als *Kong Zi Jia Yu* 孔子家語 bekannt)⁸⁶ insgesamt neun Übersetzungen altchinesischer Klassiker publiziert wurden, besonders auffällt und für die Aufschließung des Horizonts des Übersetzers von großer Relevanz ist, liegt genau in dem langjährigen Prozess von dessen Realisierung. Wenn man das letztendlich entstandene neunbändige Ergebnis im Vergleich mit dem anfänglichen Publikationsplan des Verlags stellt, kann eine Reihe gar nicht geringe Änderungen

Horizontverschmelzung zu sehen. Neben seiner Bearbeitung der *Deutsch-chinesischen Lectionen* und Herausgebung seiner eigenen Lehrwerke wie *Deutsch-chinesischem Lehrbuch* (das von Salome Wilhelm als „Fortsetzung“ der *Lectionen* bezeichnet wird, siehe dies.: *Richard Wilhelm – Der geistige Mittler zwischen China und Europa*. Düsseldorf – Köln 1956. S. 116.) und *Hua-Te chin-chieh tzu-tien* (*Hua De Jinjie Zidian*, 華德進階字典) verfasste er 1906 auch ein Lehrmaterial mit deutlicher Prägung der traditionellen altchinesischen Pädagogik: *Meng-hsüeh ch'u-pu* (*Mengxue Chubu*, 蒙學初步, Anfangsschritte der Aufklärung), ein Lehrbuch mit „chinesischen Zeichen mit kurzer chinesischen Erklärung für die ersten 120 Unterrichtsstunden“. Siehe: Hartmut Walravens (Hrsg.): *Richard Wilhelm (1873-1930) – Missionar in China und Vermittler chinesischen Geistesguts*. Sankt Augustin – Nettetal 2008. Bei Angabe des Titels in chinesischen Zeichen steht da ein Tippfehler: statt „初步“ steht „出步“.

⁸⁴ Siehe unten S. 41.

⁸⁵ *Mong Dsi* (*Mong Ko*) (1914) und *Li Gi*: *Das Buch der Sitte des älteren und jüngeren Dai* (1930). Sowohl *Da Xue* als auch *Zhong Yong* sind Teile aus dem Letzteren. Die Tradition mit den „Vier Büchern“ als Lernmaterial von besonderer Bedeutung geht auf die Nördliche Song-Dynastie (960-1127) zurück, wo die Wichtigkeit von *Da Xue* und *Zhong Yong* von Neokonfuzianer hervorgehoben wurde.

⁸⁶ Richard Wilhelm: *Kungfutsse: Schulgespräche*. (*Gia Yü*). Düsseldorf – Köln 1961. Die bis dahin veröffentlichten Übersetzungen von neun chinesischen Klassikern sind: *Lun Yu* (1910), *Dao De Jing* (1911), *Lie Zi* (1912), *Zhuang Zi* (1912), *Meng Zi* (1916), *Yi Jing* (1924), *Lüshi Chunqiu* (1928), *Li Ji* (1930) und *Jia Yu* (1961). Vgl. Hartmut Walravens: „Zur Richard Wilhelm-Bibliographie.“ In: Wippermann, Dorothea, und Georg Ebertshäuser (Hrsg.): *Interkulturalität im frühen 20. Jahrhundert: Richard Wilhelm – Theologe, Missionar und Sinologe*. Frankfurt am Main 2007. S. 207-208.

festgestellt werden. Die 1910 bei Eugen Diederichs herausgegebene Übersetzung *Kung Fu Tse: Gespräche – Lun Yü* wurde von dem Verlag eher als versuchende Probe auf die Marktreaktion angesehen, als diese ursprünglich in die Buchreihe „Religiöse Stimmen der Völker“ aufgenommen wurde. Wegen der positiven Resonanz, welche die Erwartung des Verlegers weit übertraf, entwickelte sich auch der größere Plan, „weitere wilhelmsche Übersetzungen zu bringen und dafür eine eigene, auf zehn Bände angelegte Reihe ‚Die Religion und Philosophie Chinas‘ einzurichten“⁸⁷. Diese 1911 zustande gekommene Buchliste, die auf China spezialisiert wurde, musste bald schon wieder geändert werden. Eines anschaulichen Vergleiches halber lohnt es sich, hier die beiden Publikationspläne einander gegenüberzustellen.

Die Religion und Philosophie Chinas. Aus den Originalurkunden übersetzt und herausgegeben von Richard Wilhelm-Tsingtau.

Anlageplan des 10bändigen Unternehmens [1911]

I. Die klassische Philosophie

Bd 1. I-King, Buch der Wandlungen. Auswahl

Bd 2. Kungfutze, Gespräche (Lun Yü)

Bd 3. Ta Hsüo (Große Lehre) und Tschung Yung (Maß und Mitte)

Bd 4. Meng tse (Menzius) und die philosophischen Schulen nach Kungfutze, besonders Mo Ti (allgemeine Menschenliebe), Hsün K'uang (moralischer Pessimismus), Yang Hsiung (moralischer Indeterminismus). Auswahl

II. Der spätere Konfuzianismus

Bd 5. Mittelalterliche Naturphilosophie. Tschou Ts'e, Tschuang Tse, die beiden Tsch'eng. Tschu Hsi. Auswahl.

Bd 6. Kritische Richtungen innerhalb des Konfuzianismus. Wang Tsch'ung und Wang Schou Jen, der besonders die japanische Philosophie beeinflusst hat. Auswahl.

III. Taoismus und Sekten

Bd 7. Laotse, Tao Te King. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben.

Bd 8. Monistische Entwicklungslehre des Lie Tse und skeptischer Mystizismus des Tschuang Tse. Auswahl.

Bd 9. Mythologische-alchimistische Religion des Huai Nan Tse und der Regierungstaoismus des Han Fei Tse. Auswahl.

Bd 10. Apokryphes. Geheimsekten.⁸⁸

⁸⁷ Siehe: Ursula Ballin: „Richard Wilhelm (1873-1930) – Eine biographische Einführung.“ In: Hirsch, Klaus (Hrsg.): *Richard Wilhelm: Botschafter zweier Welten*. Frankfurt am Main 2003. S. 17.

⁸⁸ Siehe: Hartmut Walravens: „Zur Richard Wilhelm-Bibliographie.“ In: Wippermann, Dorothea, und Georg Ebertshäuser (Hrsg.): *Interkulturalität im frühen 20. Jahrhundert: Richard Wilhelm – Theologe, Missionar und Sinologe*. Frankfurt a. M. 2007. S. 206.

Die zweite Version entstand kürzlich danach (die Überschrift des Plans bleibt unverändert und wird daher hier weggelassen):

I. Die klassische Religion und Philosophie

Bd 1. Die Religion der Urzeit. Auswahl aus den Büchern der Urkunden (Schu-Ging), der Lieder (Schi-Ging) und der Wandlungen (I-Ging).

Bd 2. Kungfutze, Gespräche (Lun Yü)

Bd 3. Ta Hsüo (Große Lehre) und Tschung Yung (Maß und Mitte). Das Buch von der Ehrfurcht (Hiau Ging), sowie eine Auswahl aus dem Buch der Ritten (Li Gi).

Bd 4. Meng Dsi (Mong Ko)

II. Die Zeit der Kämpfe

Bd 5. Mensch und Staat. Philosophische Theorien aus dem nichtkonfuzianischen Lager.

Bd 6. Mittelalterliche Naturphilosophie auf konfuzianischer Grundlage.

III. Taoismus und Sekten

Bd 7. Laotse, Tao Te King. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben.

Bd 8. Taoistische Philosophie.

1. Halbband: Liä Dsi. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund (Tschung Hü Dschen Ging).

2. Halbband: Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland (Nan Hua Dschen Ging).

Bd 9. Späterer Taoismus und Volksreligion.

Bd 10. Buddhismus und Sekten.⁸⁹

Schon aus den Änderungen zwischen den beiden Listen kann vieles entdeckt werden. Was in beiden Versionen unverändert bleibt, sind nur das bereits erschienene *Lun Yü* (Lun Yu) und das bei der Fertigstellung der Pläne anscheinend schon ganz oder zum großen Teil erledigte *Tao Te King* (Dao De Jing) als einzelne Bände (1911 erschienen, der Buchtitel war auch schon festgelegt), die auch nach allgemeiner Anerkennung jeweils als wichtigster Klassiker des Konfuzianismus und Daoismus gelten. Doch dabei wird durch die bemerkenswerte Zuordnung des Daoismus außerhalb der „klassischen (Religion und) Philosophie“ in beiden Kategorien eine klare konfuzianismus-zentrische Anschauung gezeigt, die auf den bekannten Reichskanzler Dong Zhongshu (董仲舒, 179 – 104 v. Chr.) aus der Westlichen Han-Dynastie (202 v. Chr. – 9 n. Chr.) zurückgeht und im zeitgenössischen China von Wilhelm noch gängig war. Gleichzeitig wurde auch schon eine kritische

⁸⁹ Ebd. S. 207.

Auseinandersetzung mit dieser herrschenden Tradition beziehungsweise eine Aufhebung derer in Gang gesetzt, was die strukturelle Änderung des ersten Plans zur Folge hatte. So entstand im zweiten Plan anstelle des „späteren Konfuzianismus“ „Die Zeit der Kämpfe“ im zweiten Teil, dessen Inhalt deutliche Prägung von europäischer Sichtweise zeigt und aus dem Rahmen der Entwicklung der chinesischen Geistesgeschichte anhand der des Konfuzianismus als des roten Fadens kam. Nicht zuletzt ist die Hinzufügung des Wortes „Religion“ in der Überschrift der ersten Abteilung („Die klassische Religion und Philosophie“) viel besagend. Wahrscheinlich ging es dabei um ein neueres Verständnis des *Buches der Wandlungen* (Yi Jing), dessen phonetisch basierende Umschreibung in Buchstaben dort auch geändert wurde („I-Ging“ statt „I-King“). Wohl auch aus der darauf aufbauenden Erkenntnis über die große Schwierigkeit dessen Übersetzung wie auch über die Wichtigkeit der anderen Klassiker wie des *Buches der Urkunde* (Shu Jing) und *Buches der Lieder* (Shi Jing) welche zu den „Fünf Klassikern“ (wu jing) mit gehören, wurde dessen Anteil im neuen Plan des Bandes 1 verringert, der dazu noch mit einem etwas esoterischen Unterton mit „Religion der Urzeit“ überschrieben wurde. Auch in ähnlicher Weise wurde im letzten Teil die Änderungen für „Taoismus und Sekten“ vorgenommen. Zwar gilt die Hinzufügung des Buddhismus, der streng genommen weder zum Taoismus noch zu Sekten (bis auf den tibetischen Buddhismus) gehört, als das Auffälligste dabei, aber auch die im Wesentlichen veränderten Beschreibungen für *Lie Zi* und *Zhuang Zi* lassen sich nicht übersehen – die dahinten stehende Logik einer Verbesserung der in der ersten Version etwas einseitigen Zuordnung lässt sich der Benennung des achten Bandes im Plan der erneuerten Liste als „Taoistische Philosophie“ entnehmen.

Obwohl es bei Walravens nicht angegeben wird, von wem genau der Publikationsplan in zwei Fassungen erstellt beziehungsweise bearbeitet wurde, hat Wilhelm dabei ohne Frage als wesentliche Rolle (mit-)gewirkt. Dies lässt sich nämlich auch wiederum durch den Vorgang der Umsetzung des Planes beweisen. Denn nach der Veröffentlichung des *Tao Te King* im Jahr 1911 kam keiner von den Titeln im ersten oder zweiten Teil in der Buchliste in beiden Versionen auf den Markt,

stattdessen kamen schon im Jahr darauf, also 1912, in ganz unerwarteter Weise und allen Plänen entgegen, die beiden eigentlich erst für den achten Band geplanten Übersetzungen an die Reihe, deren Autoren als Nachfolger Lao Zis angesehen werden:⁹⁰ *Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Tschung Hü Dschen Ging* (Lie Zi: Chong Xu Zhen Jing. 列子: 冲虚真经) und *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Nan Hua Dschen Ging* (Zhuang Zi: Nan Hua Zhen Jing. 莊子: 南華真经), und zwar wurden aus den im Plan zu vermutenden Teilübersetzungen beide vollständigen Versionen. Dass Wilhelms Übersetzungsarbeit in dieser Zeit ausnahmelos den daoistischen Klassikern gewidmet war, handelte sich offensichtlich nicht um Zufall. In diesem deutlich vom ursprünglichen Publikationsplan abweichenden Durchsetzungsprozess mit ganz anderer Reihenfolge der Übersetzungsarbeit kann meines Erachtens von einer ab 1911 bei Wilhelm erfolgten „daoistischen Wende“ die Rede sein.⁹¹

Wirkungen von dieser Wendung in Form von deutlichen Prägungen auf die Übersetzungen werden in folgenden Teilen noch bei einer detaillierten Analyse des Wilhelmschen *Tao Te King* (Dao De Jing) gezeigt werden. An dieser Stelle können aber schon im Zusammenhang mit den beiden Fassungen des Übersetzungsplans sowie auch dessen Umsetzung ab 1911/12 die Gründe für die Wende und auch die ferneren Hintergründe erstmal dargestellt werden. Wilhelms Interesse am Daoismus entstand nach seinen erfolgreichen Übersetzungen von konfuzianischen Kanons (damit ist nicht nur das im Jahr davor erschienene *Lun Yü* (Lun Yu) gemeint, sondern auch die in der oben genannten „Vorstufe“ vollbrachten Übersetzungsproben), und zwar nachdem er die chinesische Sprache bereits gut beherrscht und sich mit dem Übersetzen ins Deutsche vertraut gemacht hatte. Deswegen kann diese offenbar bei seinem Übersetzen des *Dao De Jing* geweckte beziehungsweise entwickelte

⁹⁰ Diese Ansicht wird unter anderen schon von Sima Qian in seinem *Shi Ji* vertreten.

⁹¹ Nach Detering sei durch die Publikation der Wilhelmschen Übersetzungen von *Lun Yu* (1910), *Dao De Jing* (1911), *Lie Zi* (1912), *Zhuang Zi* (1912) und *Yi Jing* (1924) eine „fünfbändige Sammlung kanonischer Texte der chinesischen Philosophie“ entstanden. Jedoch hat er keine weitere Quellenangabe genannt. Siehe: Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 25. Eine solche Buchreihe mit dem sehr deutlichen Schwerpunkt auf dem Daoismus (drei von den fünf Bänden, wobei auch das *Yi Jing* während dessen langer Rezeptionsgeschichte in China auch reichliche daoistische Prägungen erhielt) ist auch ein schlüssiger Beweis für diese Wende.

Begeisterung als seine eigene Motivation gesehen werden. Das bedeutet, dass es sich bei dem daoistischen Interesse vorwiegend um Wilhelms persönliche Neigung handelte, die sich deutlich von seiner Liebe zu den konfuzianischen Büchern unterschied. Letztere gehörten in das damalige Curriculum und begegneten ihm zwangsläufig als Lehrbücher, von denen er also nicht abweichen konnte. Aufgrund dieser Tatsache kann auch erst sinnvolle Erklärung für seine Entscheidung für die Übersetzung des *Liä Dsi* (Lie Zi) und *Dschuang Dsi* (Zhuang Zi) geliefert werden: Es ging um seine freie Wahl, sich bewusst für eine längere Weile vom Konfuzianismus abzuwenden und stattdessen intensiv mit dem Daoismus zu beschäftigen.

Fernerhin lässt sich feststellen, dass Wilhelms persönliche Interesse an Daoismus auch mit der Situation der Verbreitung der beiden Hauptwerke dieser beiden geistesgeschichtlichen Schulen außerhalb Chinas vergleichbar ist. Im Vergleich zum *Lun Yu* genoss das *Dao De Jing* immer eine größere Beliebtheit unter den nicht-chinesischsprachigen Lesern. Zu den Gründen dafür zählen unter anderen die viel freieren und vielfältigeren Deutungsmöglichkeiten in einem viel kleineren Umfang, die der Spekulation ähnlicheren Züge des daoistischen Kanons, der sich sowohl philosophisch als auch religiös oder auch in mystischer Richtung interpretieren lässt, während die scheinbar an systematischer Ordnung fehlenden Gespräche von Konfuzius und seinen Schülern eng mit der altchinesischen Geschichte und den damaligen Persönlichkeiten verbunden sind und daher auf Nicht-Kenner allzu speziell wirken. Es lässt sich vorstellen, dass Wilhelm, der mit einem theologischen Hintergrund nach China gekommen war und in der Zeit, als er das *Dao De Jing* übersetzte, wegen seiner sich steigernden akademischen Leidenschaft ständig auf der Suche nach anderen Beschäftigungsmöglichkeiten im Bildungswesen war, sich mit Lao Zis Werk auch besonders gut identifizieren konnte und sich daher für die Änderung des Übersetzungsplans entschlossen hat. Über Wilhelms Geisteswelt im Kontext seiner Zeit bemerkt der Sinologe Wolfgang Bauer (1930-1997):

Allein das Pathos der Sprache läßt freilich erkennen, daß Richard Wilhelm sich mit der schmerzvollen Loslösung von dem transzendenten Gottesglauben nicht auch von der

Metaphysik als solche zu trennen gedachte. Im Gegenteil. Seine Interessen zogen ihn immer wieder auf die Grenzgebiete zwischen Wissenschaft und Religion, die damals im geistig zwar unerhört lebendigen, aber verunsicherten, und, noch unerkannt, bereits einer neuen, viel größeren geistigen Katastrophe entgegentappenden Deutschland in großer Fülle gepflegt wurden.⁹²

Wilhelms Schwanken zwischen Wissenschaft und Religion lässt sich bis auf die wörtliche Ebene in der Änderung des Publikationsplans wieder finden und wirkte sich weiterhin auf den nicht planmäßigen Übersetzungsprozess aus. Als Folge dessen war die 1911 festgelegte Benennung der zehnbändigen Buchreihe aus dem ursprünglichen Vorschlag des Diederichts als „Religiösen Stimmen der Völker“ zu „Religion und Philosophie Chinas“ geworden. Auch bei der Hinzufügung des Wortes „Religion“ im ersten Teil des zweiten Publikationsplans im Vergleich zu dem ersteren ging es nicht um eine reine christliche Orientierung des Übersetzers, sondern dessen neuere Überlegung über die Zuordnung des chinesischen Gedankenguts aus einem vernünftigeren Standpunkt, der von seinem theologischen Hintergrund sogar noch weiter entfernt war. Dabei zeigte sich Wilhelms Streben nach einer objektiven Sichtweise, die für die Wissenschaft wichtig ist. Genau so lässt sich die Aufnahme des Buddhismus in den letzteren Publikationsplan erklären, welcher zwar in der damals wohl nicht mehr wesentlich zu verändernden Kategorie keine selbstständig und gerecht Position fand und dessen Übersetzung nachher auch nicht realisiert wurde. Trotz dieser etwas verlegenen Platzierung am Ende des Plans wurde jedoch die Bemühung um eine umfassende Darstellung der chinesischen „Religion und Philosophie“ deutlich, was auch zu wissenschaftlichen Forderungen gehört, sowie auch die Wilhelm vielleicht gar quälende Auseinandersetzung mit den Ausgangstexten gezeigt, die über den Grenzgebieten der beiden in der europäischen Tradition klar zu trennenden Fachbereichen schwanken. Konkrete Prägungen von diesem schweren Gedankengang können auch den schließlich realisierten Übersetzungen entnommen werden. Typische Beispiele dafür sind die der daoistischen Werke, deren Rezeptionen selbst in China im Laufe der langjährigen jedoch nur intralingual geschehenen

⁹² Wolfgang Bauer: „Einleitung.“ In: Ders. (Hrsg.): *Richard Wilhelm. Botschafter zweier Welten*. Düsseldorf – Köln 1973. S. 28.

Überlieferung schon die Zwiespältigkeit in der religiösen und der philosophischen Richtung erlebte. Als wichtigster Vertreter davon gilt das *Dao De Jing*, dessen Übersetzung von Wilhelm unten fokussiert wird.

Wann oder ob überhaupt ein weiterer Publikationsplan zwischen Eugen Diederichs (1867-1930) und Wilhelm nach dessen daoistischer Wende noch erneut aufgestellt wurde, bleibt unklar. Nach dem noch im Ersten Weltkrieg herausgegebenen *Mong Dsi (Mong Ko)* (Meng Zi, 1914) wurde das 1911 geplante zehnbändige Übersetzungsprojekt erst nach einer längeren Pause durch das im Jahr 1924 veröffentlichte *I Ging: Das Buch der Wandlungen* (Yi Jing) fortgesetzt. Allein dieser zehnjährige Zeitabstand zwischen den beiden Bänden zeigt die Schwierigkeit des letzteren Projekts, welche noch durch den Ausbruch des Krieges und die mehrmaligen Umzüge und Veränderungen der Lebensumstände des Übersetzers verstärkt wurde, sowie die große Mühe, die Wilhelm sich dabei gemacht hat. Doch daraus hat sich auch der größte Erfolg in Wilhelms Karriere als Übersetzer ergeben, indem der Band als die westliche Standardübersetzung des *Yi Jing* angesehen wird und immer wieder in andere europäischen Sprachen weiterübersetzt wurde. Bekannt geworden ist auch Wilhelms Arbeitsprozess.

Gemeinsam gingen wir an die Arbeit. Er [i.e., Lau Nai Sün] erklärte den Text auf chinesisches, und ich machte mir Notizen. Dann übersetzte ich den Text für mich ins Deutsche. Darauf übersetzte ich ohne Buch meinen deutschen Text ins Chinesische zurück, und Lau Nai Sün verglich, ob ich in allen Punkten das Richtige getroffen. Dann wurde der deutsche Text noch stilistisch gefeilt und in seinen Einzelheiten besprochen. Ich habe ihn dann noch drei- bis viermal umgearbeitet und die wichtigsten Erklärungen beigefügt. So wuchs die Übersetzung heran. Sie ist – in zehnjähriger Arbeit – [...] vollendet worden [...].⁹³

Dieser Arbeitspartner Lau Nai Sün (Lao Naixuan 勞乃宣, 1843–1921) war einer der angesehensten Gelehrten seiner Zeit. Als Beamte der Qing-Regierung hielt er sich streng an die Moral und Werte des Konfuzianismus und flüchtete nach dem Untergang der Qing-Dynastie um 1911/12 nach Qingdao, um sich von der jungen

⁹³ Richard Wilhelm: *I Ging: Text und Material. Aus dem Chinesischen übersetzt von Richard Wilhelm. Einleitung von Wolfgang Bauer*. Düsseldorf – Köln 1980⁶ [1973]. S. 21-22.

Republik sowie den Revolutionären fern zu halten. Dort traf er Wilhelm, der hohen Respekt vor ihm zeigte und ihm gegenüber sich als Schüler verhielt. Da gründeten die beiden einen konfuzianischen Studienverein „Zun Kong Wen She“ (尊孔文社, Literati-Verein zur Verehrung des Konfuzius).⁹⁴ In anderen Quellen, darunter Laos Briefverkehr mit seinen zeitgenössischen Gleichgesinnten wie dem berühmten Paläographen Luo Zhenyu (羅振玉, 1866–1940), ist zu lesen, dass die Zusammenarbeit zwischen ihm und Wilhelm noch über die Übersetzung des *Yi Jing* hinausging und das von Wilhelm beschriebene Arbeitsmodell anscheinend allgemeine Anwendung bei der Umsetzung von dessen Übersetzungsprojekten fand.

Herr Wilhelm übersetzte das *Meng Zi* ins Deutsche. Er kam jeden Tag zu mir und bekam eine Stunde die Texte von mir erklärt. Danach ging er nach Hause und schrieb die Übersetzung nieder. Außerdem übertrug er auch Werke vom deutschen Philosophen Kant ins Chinesische.⁹⁵

Auch bei Wilhelm werden die weitreichenden Unterstützungen von Lao Naixuan mehrmals erwähnt, die große Einflüsse bei ihm, besonders auf seine konfuzianische Rezeption, ausübten und sich auch in seinen Übersetzungen dieser Klassiker wieder erkennen lassen.

Als nach der chinesischen Revolution Tsingtau der Aufenthaltsort einer Reihe der bedeutendsten chinesischen Gelehrten der alten Schule wurde, fand ich unter ihnen meinen verehrten Lehrer Lau Nai Süan, dem ich nicht nur eine tiefere Einführung in die Werke des Mong Dsi, in die *Höhere Bildung* und *Maß und Mitte* verdanke, sondern der mir auch zum erstenmal die Wunder des *Buches der Wandlungen* erschloß.⁹⁶

⁹⁴ Zur Einrichtung des Vereins mit anderen Gleichgesinnten im zeitlichen Kontext des Untergangs des Konfuzianismus mit dem der Kaiserzeit siehe unter anderem Lu, Zhanmin (禄占敏): *Lao Naixuan Yanjiu* (勞乃宣研究). Baoding 2009. S. 26-27. Und Ursula Ballin: „Richard Wilhelm (1873-1930) – Eine biographische Einführung.“ In: Klaus Hirsch (Hrsg.): *Richard Wilhelm: Botschafter zweier Welten*. Frankfurt a. M. 2003. S. 16-17: „Die ‚Alten in Qingdao‘“.

⁹⁵ „16 Briefe von Lao Naixuan an Luo Zhenyu.“ (Lao Naixuan zhi Luo Zhenyu shuzha shiliu tong, 勞乃宣致羅振玉書札十六通). Das Original lautet: „Wei Jun zi yi *Meng Zi* fan dewen, meiri lai diyu, you di jiangshou yixiaoshi, gui er biyi, you yi Deguo zhexuejia Kangde suo zhu zhi shu yi zhongwen.“ (尉君自以《孟子》翻德文, 每日来弟寓, 由弟講授一小時, 歸而筆譯, 又以德國哲學家康德所著之書譯中文。) In: *Wenxian* (文獻). 1999:4. S. 270. Zitiert nach: Lu, Zhanmin (禄占敏): *Lao Naixuan Yanjiu* (勞乃宣研究). Baoding 2009. S. 27. Übersetzung vom Verfasser.

⁹⁶ Richard Wilhelm: *I Ging: Das Buch der Wandlungen. Aus dem Chinesischen übertragen und herausgegeben von Richard Wilhelm*. Düsseldorf – Köln 1981 [1956]. S. 5. Mit den beiden Titel *Höhere Bildung* und *Maß und Mitte* sind die beiden konfuzianischen Werke *Da Xue* und *Zhong Yong* gemeint, die zu den „Vier Bücher“ gehören. Siehe oben S. 37 f. sowie Fußnote 85. Damals benutzte Wilhelm noch eine andere Übersetzungslösung für den

Außerdem kann die Wilhelmsche *Yi Jing*-Übersetzung auch als ein wichtiger Meilenstein in seinem Leben angesehen werden, denn eine Änderung seines Profils mit dieser Veröffentlichung geschehen ist, die bisher aber wenig von Forschern diskutiert wurde. Da wurde nämlich zum ersten Mal sein chinesischer Name „Wei Lixian“ mit den Schriftzeichen „衛禮賢“ in einer Publikation gedruckt, während der Name in den früheren Bänden immer als „尉禮賢“ geschrieben wurde (die chinesische Aussprache des Namens blieb unverändert und lässt sich ebenfalls als „Wei Lixian“ umschreiben). Diese Änderung des chinesischen „Familiennamens“, also des ersten Schriftzeichens, die wahrscheinlich während Wilhelms zweiten Aufenthalts in China durchgeführt wurde, sollte nach dem Historiker Zhou Yiliang (周一良) deren Grund darin haben, dass das Wort „尉“ (wei) wegen des Wortbildungspotenzials im Zusammenhang mit militärischen Begriffen (wie beispielsweise von Dienstgradbezeichnungen in Entsprechung von „Leutnant“ etc.) stehen könnte und daher von Wilhelm selbst nicht gemocht wurde, nachdem er sich dieser militärischen Konnotation bewusst geworden war. Als Ersatz dafür entschied er sich dann für das Schriftzeichen „衛“, dessen wörtliche Bedeutung „verteidigen“ beziehungsweise „schützen“ ist und das in China ebenfalls als Familienname benutzt wird.⁹⁷

Bandtitel *Da Xue*, nämlich als die „Große Lehre“, womit das Verständnis weiter von dem konfuzianischen reflektierenden Lernen entfert war.

⁹⁷ Siehe die Autobiographie des Historikers Zhou Yiliang (周一良): *Tiandi Yi Shusheng*. (天地一書生.) Beijing 2010. Zitiert nach: Liu Zongwei (劉宗偉): „Wei Lixian Qingdao 22 Nian de Beiyong – Yi Jingdian Ban Shuyuan.“ (衛禮賢青島 22 年的背影——譯經典辦書院.) http://www.dailyqd.com/2014-03/25/content_40509_all.htm#content_1 (letzter Zugriff 12.08.2018, 22.48). Der Großvater von Zhou Yiliang, Zhou Fu (周馥), war der damalige Gouverneur bei Wilhelms erster Ankunft in Qingdao, der besonders Wilhelms Engagement für das „Deutsch-chinesische Seminar“ applaudierte. Eben auch unter seiner Empfehlung gewann Wilhelm ab 1912 Lao Naixuan für die Zusammenarbeit an seinen Übersetzungsprojekten. Die Freundschaft zwischen den beiden Familien Wilhelm und Zhou wurde weiterhin von Hellmut Wilhelm (dem dritten der vier Söhne von Richard Wilhelm, 1905–1990, ab 1948 Professor für Sinologie an der University of Washington in Seattle, chinesischer Name Wei Deming 衛德明) und dessen „chinesischem Bruder“ Zhou Yiliang gepflegt und hat ein halbes Jahrhundert gedauert.



Abb. 1: Das Titelblatt mit chinesischen Schriftzeichen und in traditionellem Layout in der Übersetzung des *Meng Zi*, in dem Wilhelms chinesischer Name als „尉禮賢“ angegeben wird.⁹⁸

⁹⁸ Richard Wilhelm: *Mong Dsi (Mong Ko)*. Jena 1916. Eine solche Titelseite ganz im Stil der traditionellen Publikation des alten Chinas findet sich in jedem Band der Übersetzungsserie Wilhelms. Darauf wird immer mit einem Blatt aus transparenten Papier versehen, auf dem an jeder Wortgruppe der chinesischen Zeichen die deutsche Erklärung angegeben wird. Auch nach der chinesischen Konvention wird der Name des Übersetzers immer mit der Herkunft beziehungsweise dem aktuellen Wohnort angegeben. So ist auf diesem Bild (in der rechtlichen senkrechten Spalte) „Qingdao Wei Lixian“ (青島衛禮賢, Richard Wilhelm von Qingdao) zu lesen, wie in den anderen Übersetzungen davor (ab der Diederichs-Ausgabe des *Lun Yü* im Jahr 1910) auch der Fall ist. Die

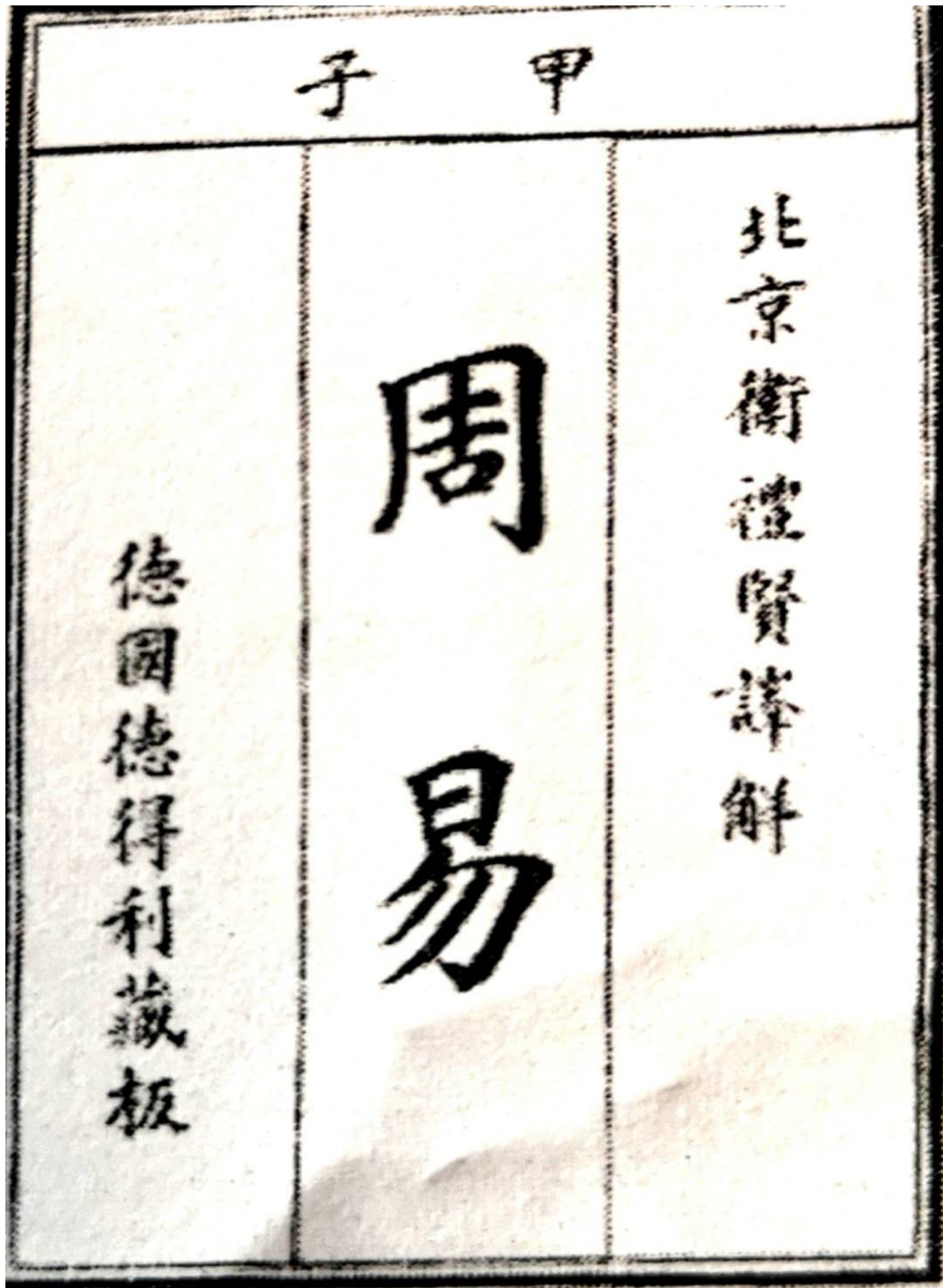


Abb. 2: Das Titelblatt des *Yi Jing*, in dem Wilhelms chinesischer Name als „衛禮賢“ angegeben wird.⁹⁹

Zeitangabe in der waagerechten Zeile ganz oben (von rechts nach links gelesen) als „癸酉“ (gui you, das Jahr 1914) referiert nicht das Jahr der Erscheinung, sondern der Fertigung beziehungsweise Abgabe der Übersetzung. Fotografiert vom Verfasser.

⁹⁹ Richard Wilhelm: *I Ging: Das Buch der Wandlungen*. Jena 1924. Neben der neuen Jahresangabe als „甲子“ (甲子, das Jahr 1924, ebenfalls in der ersten Zeile oben) und dem neuen Buchtitel in der Mitte als „周易“ (周易, wörtlich: *Yi Jing* aus der Zhou-Dynastie) ist an Stelle der persönlichen Informationen des Übersetzers auf der rechten Seite in senkrechter Richtung „北京衛禮賢“ (北京衛禮賢, Richard Wilhelm von Beijing) zu lesen. Fotografiert vom Verfasser. So bleibt auch die Schreibweise seines chinesischen Namens als „衛禮賢“ immer

Wilhelms Übersetzung des *Yi Jing* kann auch weiterhin als Fortsetzung seiner daoistischen Wende unter dem Trieb seiner religiösen und wissenschaftlichen Interessen angesehen werden, sodass seine Entdeckung in die Welt der Wandlungen ihm sowohl „fremd“ als auch „vertraut“ erschien:

Wie bezaubert durchwanderte ich unter seiner [des Lau Nai Suan] kundigen Führung diese fremde und doch so vertraute Welt.¹⁰⁰

Fast alles, was in der über 3000 Jahre alten chinesischen Geschichte an großen und wichtigen Gedanken gemacht wurde, ist teils angeregt durch dieses Buch, teils hat es sich rückwirkend auf die Erklärung des Buches ausgeübt, so daß man ruhig sagen kann, daß im *I Ging* die reifste Weisheit von Jahrtausenden verarbeitet ist.¹⁰¹

Die Beschäftigung mit diesem Buch der alchinesischen „Weisheit“ hat Wilhelm weiterhin Impuls für die Entwicklung seiner Wende geboten. Darin fand er nämlich auch die Wurzeln von „einer Menge geheimnisvoller Lehren“, welche „die ganze Weltanschauung Chinas immer mehr in starre Formen preßte“ und in denen „die Keime einer freien chinesischen Naturwissenschaft“ lagen.¹⁰² Der Höhepunkt seiner neuen Interessenwendung wurde durch Wilhelms andere, ebenfalls renommierte Übersetzung *Das Geheimnis der goldenen Blüte* erreicht, die zwar erst 1939 in Zürich postum veröffentlicht wurde, jedoch wie seine *I Ging*-Übersetzung auch eine große Resonanz in der europäischen Gesellschaft erzielte. Das „chinesische Lebensbuch“, wie Wilhelm es im zweiten Teil der Überschrift nannte, ist ein Sammelband von Übersetzungen aus dem *Tai I Gin Hua Dsung Dschi* (Taiyi Jinhua Zongzhi, 太乙金華宗旨) und *Hui Ming Ging* (Hui Ming Jing, 慧命經), in denen es eigentlich um Lehren und Methoden über Meditation geht, welche zur Bildung des „inneren

unverändert in den Übersetzungsbänden, die danach erschienen sind, wie *Frühling und Herbst des Lü Bu We* (1928) und *Li Gi – Das Buch der Sitte des älteren und jüngeren Dai* vom Jahr 1930 etc. Doch bei der Ortschaft vor dem Übersetzernamen wird dann „fo lang fu“ (佛郎府, Wilhelms Übersetzung für Frankfurt) angegeben. Abbildungen dazu siehe auch: Hartmut Walravens (Hrsg.): *Richard Wilhelm (1873-1930) – Missionar in China und Vermittler chinesischen Geistesguts*. Sankt Augustin – Nettetal 2008. S. 118, 130. Dort ist allerdings die Übersetzung der Zeitangaben auf den Titelblättern problematisch.

¹⁰⁰ Richard Wilhelm: *I Ging: Das Buch der Wandlungen. Aus dem Chinesischen übertragen und herausgegeben von Richard Wilhelm*. Düsseldorf – Köln 1981 [1956]. S. 5. „Vorrede zur ersten Ausgabe“.

¹⁰¹ Ebd. S. 9. „Einleitung“.

¹⁰² Ebd. S. 9-10.

Elixiers“ (nei dan, 内丹) sowie zum Erreichen des transzendenten Lebens in der Ewigkeit zu praktizieren sind. Auf der Grundlage seiner philosophisch orientierten Rezeption des Daoismus sowie in Verbindung mit der „Weisheit“ des *Buches der Wandlungen* war Wilhelm in der Lage, die Prinzipien des „Lebensbuches“ auf eine für die Europäer verständliche Art und Weise zu präsentieren. So wurde das Buch unter anderem von Carl Gustav Jung (1875-1961) besonders hoch geschätzt, das andererseits, auch wie Wilhelms Übersetzung des *Yi Jing*, wichtige Einflüsse auf ihn sowie dessen Lehren der analytischen Psychologie und des „synchronistischen Prinzips“ hinterließ. In der ausführlichen Einleitung des Bandes, die die auf der Gedächtnisfeier am 10. Mai 1930 in München von C. G. Jung gehaltene Rede „Zum Gedächtnis Richard Wilhelms“ enthält, kann man eine eingehende Betrachtung von Wilhelms meisterhafte Rezeption der altchinesischen Kultur gewinnen, eine besondere Fähigkeit der Einfühlung, die nicht nur mit dessen bis zum Lebensende dauernden Interesse daran, sondern auch mit seinem persönlichen Hintergrund des Lebens- und Geisteswerdegangs eng verbunden war.

WILHELM besaß die Meisterschaft, die nur der erwirbt, der sein Fach überwindet, und so ist ihm seine Wissenschaft eine Menschheitsangelegenheit geworden, ---- nein, nicht geworden, sie war es schon zu Anfang und war es immer. Denn was anderes hätte ihn dem engen Horizont des Europäers und gar des Missionars dermaßen entrücken können, daß er, noch kaum bekannt mit dem Geheimnis der chinesischen Seele, die darin für uns verborgenen Schätze ahnte und um dieser kostbaren Perle willen sein europäisches Vorurteil opferte? [...] Seine verstehende Hingabe, jenseits alles christlichen Ressentiments, jenseits aller europäischen Anmaßung, ist allein schon das Zeugnis eines selten großen Geistes, denn alle Durchschnittsgeister verlieren sich entweder in blinder Selbstentwurzelung oder in ebenso verständnisloser wie anmaßlicher Tadelsucht.¹⁰³

WILHELM hatte die für den Europäer so ungewöhnlich große Bescheidenheit vor der fremden Kultur des Ostens. Er stellte ihr nichts entgegen, kein Vorurteil und kein Besserwissen, sondern öffnete ihr Herz und Sinn. Er ließ sich von ihr ergreifen und gestalten, so daß er, als er nach Europa zurückkehrte, uns nicht nur ein getreues Abbild des Ostens in seinem Geiste, sondern auch in seinem Wesen mitbrachte.¹⁰⁴

¹⁰³ Carl Gustav Jung: „Zum Gedächtnis Richard Wilhelms.“ In: *Das Geheimnis der goldenen Blüte: Ein chinesisches Lebensbuch*. Olten und Freiburg im Breisgau 1987¹⁸ [1971]. S. XI-XII.

¹⁰⁴ Ebd. S. XIX.

Eine ähnliche Auffassung wird auch von Kubin vertreten, dass Wilhelm „Übersetzen, Wissenschaft, Glaubensüberzeugungen und Leben nie wirklich getrennt“ habe.¹⁰⁵ Dies kann wiederum im Prozess des Werdegangs seiner 28 Jahre währenden Übersetzungsarbeit deutlich erkannt werden, die wegen seines breiten Interessenspektrums jeweils unterschiedliche Schwerpunkte in verschiedenen Lebensphasen hatte.

Richard Wilhelm went as a Christian missionary to China and when he came back, he returned as a Confucian first and as a believer in Yijing second, and in the end, he turned into a Taoist familiar with its secret methods.¹⁰⁶

Weiterhin kann man zur Schlussfolgerung kommen, dass diese fachüberwindende Meisterschaft genau die Voraussetzung und Grundlage für Wilhelms bescheidene Wahrnehmung und Rezeption der fremden Kultur des Ostens war. Erst dank dieses seinen Vermögens, nach Wissen und Wahrheit zu streben, ohne sich dabei jedoch durch vorbestimmte Schranken beziehungsweise Vorurteile der Wissenschaft oder des Glaubens einschränken zu lassen, konnte in seiner Übersetzungsarbeit „ein getreues Abbild des Ostens“ entstehen, eben wie seine Vollbringung der Missionartätigkeit, ohne einen Chinesen bekehrt zu haben. Allerdings kann unter dem „getreuen Abbild“ auch nicht so verstanden werden, dass seinen Übersetzungen ein rein „objektives“ China zu entnehmen wäre, sondern dabei handelt es sich auch um eine Horizontverschmelzung des Übersetzers, dessen Offenheit gegenüber der fremden fernöstlichen Kultur durch seine Wissensleidenschaft sowie anthropologische Orientierung geprägt war.

Als ein anderer Bestandteil von besonderer Wichtigkeit in Wilhelms Übersetzungsarbeit gilt seine Verdeutschung der chinesischen Literatur, die schon auf seine im Jahr 1904 veröffentlichte Übersetzung des klassischen Romans *Der Geschichte der Drei Reiche* (Sanguo Yanyi, 三國演義)¹⁰⁷ zurückging. Anscheinend

¹⁰⁵ Wolfgang Kubin: „Der Geist und der Krieg: aus Richard Wilhelms und Tsingtaus schweren Tagen.“ In: *EMS-Dokumentationsbrief* 02, 2009. S. 34.

¹⁰⁶ Wolfgang Kubin: „Richard Wilhelm and His Critics: A New Evaluation.“ In: *Ching Feng: A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture (new series)*. 16:1-2, 2017. S. 57.

¹⁰⁷ Siehe oben Fußnote 82, S. 37.

hat er bald die eigene Stärke in der Wiedergabe der Prosa- und Dichtungssprache gefunden und gab 1914 den Band *Chinesische Volksmärchen* heraus, ebenfalls bei Eugen Diederichs, jedoch parallel zu der Serie der chinesischen Religion und Philosophie. In diesem Band werden 100 Geschichten „aus der Märchenwelt Chinas“¹⁰⁸ gesammelt, vorwiegend in Teilübersetzungen sowie auch in Form von Vermischung von verschiedenen mündlichen und schriftlichen Überlieferungen, deren Quellen unter anderen in den vertretenden klassischen Erzählungen und Romanen Chinas wie *Xi You Ji* (西遊記), *Liaozhai Zhi Yi* (聊齋志異), *Shen Xian Zhuan* (神仙傳), *Sou Shen Ji* (搜神記) und *Feng Shen Yanyi* (封神演義) etc. finden¹⁰⁹ und nach dem Prinzip ausgewählt worden sind, dass „möglichst alle Ausprägungsweisen irgendwie vertreten sind“.¹¹⁰ Der riesige Erfolg dieses Bandes lässt sich ebenfalls sowohl durch die Weiterübersetzungen in andere europäische Sprachen¹¹¹ als auch die bis in die Gegenwart nachgedruckten neuen Auflagen beweisen.¹¹² Auch der 1922 erschienene Sammelband *Chinesisch-Deutsche Jahres- und Tageszeiten*¹¹³ widmete sich der traditionellen chinesischen Dichtung. Schon der Titel des Buches zeigt deutliche Prägung von Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) und erinnert unmittelbar an dessen fast gleichnamigen Band, so auch der Inhalt und die Sprache der Übersetzungen. Die nach den Jahreszeiten zugeordneten und überschriebenen vier Teile gehen auf Wilhelms Übersetzungen *Chinesische Herbstlieder*, *Chinesische Frühlingsgedichte*, *Chinesische Sommergedichte* und *Chinesische Wintergedichte* zurück, welche während des Ersten Weltkriegs entstanden sind und als Privatdruck

¹⁰⁸ Richard Wilhelm: *Chinesische Volksmärchen*. Jena 1927 [1914]. S. 1.

¹⁰⁹ Vgl. ebd. S. 406.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Schon wenige Jahre nach der Erscheinung gab Frederick H. Martens *The Chinese Fairy Book* (New York 1921) anhand der Wilhelmschen Übersetzung heraus.

¹¹² Der Eugen Diederichs Verlag nahm diese Übersetzung von Wilhelm mit angepasstem Titel und Inhalt als chinesischen Teilband in die Buchreihe *Die Märchen der Weltliteratur* auf, in der Märchen aus 50 Ländern beziehungsweise Nationen gesammelt wurden, die schon 1973 über eine Million Gesamtauflage erzielte. Siehe: Richard Wilhelm: *Chinesische Märchen. Herausgegeben und übertragen von Richard Wilhelm*. In: *Die Märchen der Weltliteratur. Begründet von Friedrich von der Leyen, herausgegeben von Kart Schier und Felix Karlinger*. Düsseldorf – Köln 1973 [1958]. S. 396. Im Jahr 1926 gab der Frankfurter Verlag Diesterweg den gleichen Band unter dem Titel *Die Geister des gelben Flusses – Chinesische Volksmärchen* heraus. Auch der Greifen Verlag in Rudolstadt erhielt im Jahr 1955 die Genehmigung von Eugen Diederichs und veröffentlichte die Wilhelmschen Märchenübersetzungen in gekürzter Fassung mit 67 Stücken von den eigentlich 100 Geschichten und mit einem wieder einmal leicht geänderten Buchtitel: *Die Geister des gelben Flusses – Chinesische Märchen*. Dabei wurde ein Nachwort von der jüdischen Sinologin Dshu Bai-Lan (Klara Blum, chinesischer Name Zhu Bailan 朱白蘭 1904-1971) mit der Überschrift „Über die Aneignung des kulturellen Erbes in China“ hinzugefügt.

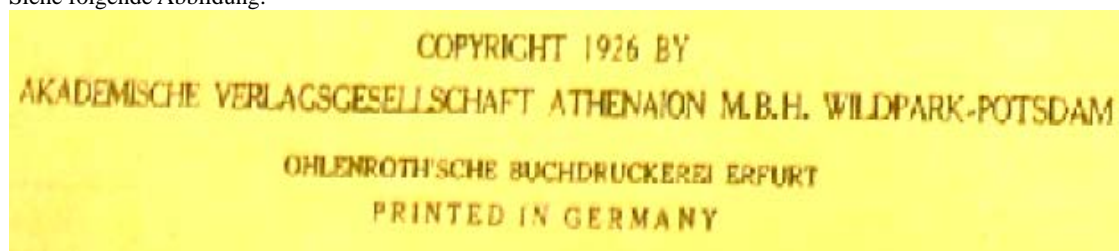
¹¹³ Richard Wilhelm: *Chinesisch-Deutsche Jahres- und Tageszeiten. Lieder und Gesänge. Verdeutschte von Richard Wilhelm. Mit 16 Nachbildungen chinesischer Holzschnitte*. Jena 1922.

herausgegeben wurden.¹¹⁴ Dieser Schwerpunkt auf Prosa und Dichtung findet sich sogar auch in der handbuchartigen Monographie *Die chinesische Literatur*,¹¹⁵ die im Jahr 1926 als das dritte Band dieses Bereiches in der deutschen Sprache publiziert wurde.¹¹⁶ Ein weiterer Schwerpunkt, mit dem der Inhalt des Handbuches „nicht sehr ausgewogen“¹¹⁷ gemacht wird, wird auf die chinesische Antike gelegt, beziehungsweise auch auf die da entstandene Philosophie, wie Kubin mit Recht zeigt.¹¹⁸ Außerdem zeichnet sich das Buch unter den anderen oben erwähnten Wilhelmischen Publikationen noch dadurch aus, dass es von Wilhelm selbst verfasst wurde, obwohl durch eine Menge ebenfalls von ihm selbst angefertigte Übersetzungen von klassischen literarischen Werken eine direkte Wahrnehmung der chinesischen Literatur von europäischen Lesern ermöglicht wird. Denn nicht nur das sämtliche übersetzerische Œuvre kann als Folge von Wilhelms geistigem Streben angesehen werden, sondern dies wird auch in seinen Monographien dieser Art in noch konkreterer Form manifest.

¹¹⁴ Siehe: Hartmut Walravens: „Einleitung.“ In: Ders. (Hrsg.): *Richard Wilhelm (1873-1930) – Missionar in China und Vermittler chinesischen Geistesguts*. Sankt Augustin – Nettetal 2008. S. 10.

¹¹⁵ Richard Wilhelm: *Die chinesische Literatur*. In: Walzel, Oskar (Hrsg.): *Handbuch der Literaturwissenschaft*. Wildpark-Potsdam 1926.

¹¹⁶ Die zwei ersten Handbücher über chinesische Literaturgeschichte in deutscher Sprache wurden jeweils von Wilhelm Grube im Jahr 1902 und von Eduard Erkes 1922 herausgegeben. Siehe: Wolfgang Kubin: „Book Publications by Richard Wilhelm.“ In: *minima sinica: Zeitschrift zum chinesischen Geist*. 29:1, 2017. S. 99. Walravens nannte wohl aus unkonpletter Recherche Wilhelms *Chinesische Literatur* als die zweite Publikation über gleiches Thema auf dem deutschen Buchmarkt. Siehe: Hartmut Walravens: „Einleitung.“ In: Ders. (Hrsg.): *Richard Wilhelm (1873-1930) – Missionar in China und Vermittler chinesischen Geistesguts*. Sankt Augustin – Nettetal 2008. S. 11. Doch Kubin schreibt 1925 als das Publikationsjahr des Wilhelmischen Bandes zu (ebd.), anders als die Jahresangabe mit 1926 bei Walravens (ebd. S. 107). Ich beziehe mich auf das Exemplar in der Bibliothek der germanistischen Fakultät an der Universität Bonn, auf dessen Copyright-Seite auf 1926 datiert wird. Siehe folgende Abbildung:



(Abb. 3. Aus: Richard Wilhelm: *Die chinesische Literatur*. In: Oskar Walzel (Hrsg.): *Handbuch der Literaturwissenschaft*. Wildpark-Potsdam 1926. Copyright-Seite. Fotografiert vom Verfasser.)

¹¹⁷ Hartmut Walravens: „Einleitung.“ In: Ders. (Hrsg.): *Richard Wilhelm (1873-1930) – Missionar in China und Vermittler chinesischen Geistesguts*. Sankt Augustin – Nettetal 2008. S. 11.

¹¹⁸ Wolfgang Kubin: „Book Publications by Richard Wilhelm.“ In: *minima sinica: Zeitschrift zum chinesischen Geist*. 29:1, 2017. S. 100. Darüber hinaus zeigt Kubin auch mit Recht Wilhelms Stärke in der Philosophie als in der Literatur sowie auch dessen Arbeitsweise, in der Literatur, Philosophie und Geschichte nicht von einander getrennt werden (wen shi zhe bufen 文史哲不分), wie es nach der Tradition der chinesischen Literati war. Als Beweis dafür werden die Bestandteile des Buches mit Seitenanzahlen auch bei Kubin analysiert. In den ersten 100 Seiten in zwei Kapiteln geht es um die chinesische Literatur vor der Han-Dynastie (nach Wilhelms Wort die ersten zwei von den insgesamt sechs „Perioden“ bis zum Jahr 1919), deren Autoren wie Konfuzius, Lao Zi, Meng Zi und Zhuang Zi meistens in erster Linie als Philosophen angesehen werden.

In der Tat fand das Verfassen von wissenschaftlichen Abhandlungen bei Wilhelm sowohl chronologisch als auch meistens thematisch parallel zu seiner Übersetzungsarbeit statt und dauerte ebenfalls bis zur letzten Phase seines Lebens. Schon 1903, drei Jahre nach seiner Ankunft in Qingdao und während seiner ersten Übersetzungsprobe des *Lun Yu*, verfasste Wilhelm sein erstes China-Werk, ein dreizehnseitiges Büchlein mit dem Titel *Die Stellung des Konfuzius unter den Repräsentationen der Menschheit*. Daneben war er auch Herausgeber einer Reihe Deutsch-Chinesischer Lehr- und Übungsbücher¹¹⁹ und Fachwörterbücher (davon sind vor allem der 1909 in Zusammenarbeit mit Ferdinand Lessing¹²⁰ angefertigte Band *Die wichtigsten chinesischen Zeichen* und das *Deutsch-Englisch-Chinesische Fachwörterbuch* vom Jahr 1911 zu nennen). Auch zu Zeitschriften hatte Wilhelm eine „ausgesprochene Neigung“.¹²¹ Nach der Erfahrungsgewinnung in diesem ihn begeisternden Publikationsbereich in Form von Teilnahme am Mitarbeiten der *Tsingtauer Zeitung* sowie des *Ostasiatischen Lloyd* in Shanghai gab er ab 1908 die von ihm selbst gegründete Zeitschrift *Vertrauliche Mitteilungen für die Freunde unserer Arbeit in China* aus, bis die Redaktionsarbeit durch den Ausbruch des Ersten Weltkrieges im Jahr 1914 abgebrochen werden musste. Während seines zweiten China-Aufenthalts war es ihm auch gelungen, dank seines neuen Status, der von der Missionartätigkeit nun unabhängig war, zwischen 1923 und 1924 ein reines Kulturmagazin namens *Pekinger Abende* in loser Folge zu publizieren, in dem er unter anderem auch fragmentarische Novellenübersetzungen aus *Liaozhai Zhi Yi* (聊齋志異) und *Gu Jin Qi Guan* (古今奇觀) veröffentlichte. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland wurde diese Leidenschaft für Zeitschriften auch weiterhin fortgesetzt. Die ab 1925 in Darmstadt erschienenen *Chinesischen Blätter für Wissenschaft und Kunst* bestanden zwar nur aus vier Heften, können aber als eine Art Vorgänger der später mit der Gründung des China-Instituts der Frankfurter Universität bekannt gewordenen *Sinica – Zeitschrift für Chinakunde und Chinaforschung* angesehen

¹¹⁹ Siehe oben Fußnote 83, S. 37.

¹²⁰ 1882-1961, Wihelms zeitgenössische Sinologe und Mongolist.

¹²¹ Hartmut Walravens: „Einleitung.“ In: Ders. (Hrsg.): *Richard Wilhelm (1873-1930) – Missionar in China und Vermittler chinesischen Geistesguts*. Sankt Augustin – Nettetal 2008. S. 8.

werden. So überschritten sich sogar das letzte Heft der *Chinesischen Blätter* und die eröffnende erste Nummer der *Sinica* im Jahr 1927.¹²² Neben seinen zahlreichen Veröffentlichungen in Form von Beiträgen für diese eigenen, aber auch viele anderen Zeitschriften, in denen Wilhelm vielseitige Darstellungen über die chinesische Gesellschaft, Kultur, Literatur, Denkweise, Religion sowie Sitten und Gebräuche lieferte, war er auch Autor von vielen Monographien, die samt seiner Übersetzungsserie bedeutende Prägung auf die China-Mode in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts hinterließen. Dazu gehören der zur selben Zeit wie die *Chinesisch-Deutsche Jahres- und Tageszeiten* erschienene Sammelband *Chinesische Lebensweisheit* (1922), in dem vier Aufsätze über die von Konfuzius, Lao Zi sowie dem *Buch der Wandlungen* abgeleiteten „Weisheiten“ im Leben und Denken der Chinesen in Form von der Erkennung des „Sinnes des Lebens“, der „Erziehung zum Gemeinschaftsleben“ und der „Schicksalsbeherrschung“ zusammengestellt werden;¹²³ *Die Seele Chinas* (1926) als Reflexion seiner eigenen Lebenserfahrungen (darunter besonders kritisch gegenüber seiner Missionartätigkeit) im Reich der Mitte in 20 Kapiteln;¹²⁴ die *Geschichte der chinesischen Kultur* (1928), die wie seine *Chinesische Literatur* eine komplette und in europäischer Sichtweise disziplinübergreifende Darstellung des chinesischen Geistesgutes bietet;¹²⁵ und nicht zuletzt das postum erschienene Werk *Chinesische Wirtschaftspsychologie* (1930) in sechs Abschnitten samt einer Landkarte Chinas, das wegen der bahnbrechenden Abhandlung der Interaktion zwischen der psychologischen Grundlagen des chinesischen Volkes und der Wirtschaftsform des Landes von besonderer Bedeutung bleibt.¹²⁶

Dass ein so umfangreiches Gesamtwerk während des noch nicht 57 Jahre gewordenen Lebens geschaffen wurde, trägt Wilhelm ohne Zweifel besonders hohen Respekt ein, vor allem wegen seines Fleißes, seiner Offenheit gegenüber der fremden

¹²² Siehe: Hartmut Walravens: „Dokumente zur Geschichte des China-Instituts, Frankfurt am Main.“ In: *NOAG* 1998. S. 163–164.

¹²³ Richard Wilhelm: *Chinesische Lebensweisheit*. Darmstadt 1922.

¹²⁴ Richard Wilhelm: *Die Seele Chinas*. Berlin 1926. Vgl. Auch oben Fußnote 56, S.30.

¹²⁵ Richard Wilhelm: *Geschichte der chinesischen Kultur. Mit einer farbigen und 33 schwarzen Tafeln*. München 1928.

¹²⁶ Richard Wilhelm: *Chinesische Wirtschaftspsychologie*. Leipzig 1930.

ostasiatischen Kultur sowie der lebenslange andauernden Leidenschaft, diese zu studieren und seinen Heimatleuten zu vermitteln. Dieser persönliche Horizont als seine „Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff“¹²⁷ bei seiner Begegnung und seinem Verstehen der altchinesischen Texte hinterließ auch deutliche Einflüsse auf die daraus entstandenen Übersetzungen und Interpretationen. Im Folgenden wird anhand einer Fallstudie versucht, diese Horizontverschmelzung abzuhandeln. Als Untersuchungsgegenstand wird ein repräsentatives Übersetzungswerk ausgewählt, das unmittelbar zur „daoistischen Wende“ seines Lebens führte. Um die Herangehensweise des Übersetzers in ihrer individuellen Spezifik darzustellen, muss zunächst ein Überblick über die Deutungsmöglichkeiten des Ausgangstextes verschafft werden, die während dessen Jahrtausende während Überlieferung entstanden sind.

¹²⁷ Heideggers Wort beim Beschreiben des hermeneutischen Zirkels. Zitiert in: Hans-George Gadamer: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Tübingen: 1990 (6. durchgesehene Aufl.) [1960]. S. 271 [251]. Siehe auch oben Teil 2.3, S. 22.

4 Lao Zi und das *Dao De Jing*

4.1 Über die Verfasserschaft und Entstehung des *Dao De Jing*

Die übliche Gewohnheit des wissenschaftlichen Arbeitens, die Persönlichkeit immer mit Zeitangaben der Geburt beziehungsweise des Todes darzustellen, kann in diesem Fall leider nicht eingehalten werden, sogar auch nicht in etwaiger Zahl. So groß und unersetzlich die Bedeutung dieses in China weitgehend als „5000-Zeichen-Klassiker“ bekannten Büchleins für uns ist, so mangelhaft erweisen sich die authentischen Materialien über das Leben des Verfassers, wenn ein solcher überhaupt existierte. Erst rund 500 Jahre nach seiner Lebenszeit wurde die erste Biographie des Lao Zi (老子), dem die Verfasserschaft des *Dao De Jing* zugeschrieben wird, von dem großen Geschichtsschreiber Sima Qian (司馬遷, früher auch als „Se-Ma Tsien“ beziehungsweise „Si Ma Tsiën“ umgeschrieben, um 145–um 85 v. Chr.) geliefert.¹²⁸ Davon ist dank der Erwähnung eines Besuches des Konfuzius im Reich Zhou, in dem Lao Zi als Archivar am Königshof tätig war, zu wissen, dass Lao Zi Zeitgenosse Konfuzius' (Kong Zi 孔子, 551–479 v. Chr.)¹²⁹ war, während sein eigenes Geburts- beziehungsweise Todesjahr undatiert bleibt. Und was allein den Namen anbetrifft, lassen sich auch schon seit immer umstrittene Diskussionen führen. Denn Lao Zi ist nicht der Eigenname, sondern eine ehrenhafte Bezeichnung einer Persönlichkeit mit der Endung „Zi“ (子¹³⁰), die im chinesischen Altertum häufig

¹²⁸ Sima Qian: „Lao Zi Boyi Liezhuan“ (老子伯夷列傳. Biographien von Lao Zi und Boyi.) In: Ders. *Shi Ji*. (史記. Historische Aufzeichnungen.) Bd. 61. Taipeh 1988⁶ [1937] S. 720-725. Die erste Übersetzung in europäischer Sprache ist die französische Version von Édouard Chavannes: *Les mémoires historiques de Se-Ma Tsien*. Paris 1905, S. 300 f. In Rudolf Stübes *Laotse. Seine Persönlichkeit und seine Lehre*. Leipzig 1912. S. 11 ist eine deutsche Übersetzung dieser Biographie zu finden. Neuere Ausgaben sind u. a. in Robert G. Henricks: *Lao Tsu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*. New York: 2000. S. 133-136 beziehungsweise Jacobs, Jörn: *Textstudium des Lao Zi: Daodejing. Eine komfortable Referenzausgabe mit Anmerkungen sowie Anhängen für die praktische Arbeit. Zugleich Versuch einer modernen Alphilologie des klassischen Chinesisch*. Frankfurt am Main: 2001. S. 7-12 enthalten.

¹²⁹ In der Wilhelmschen Transkription auch als „Kungfutse“ umgeschrieben.

¹³⁰ Nach dem heute in der VR China als Standard geltenden Pinyin-System heißt es „Zi“. Die Umschreibungsweise mit „tse“ übernahm Richard Wilhelm von den früheren Übersetzern wie u. a. Reinhold von Plänckner und Victor von Strauß, die beiden im Jahr 1870 jeweils die ersten deutschen Ausgaben des *Dao De Jing* veröffentlichten. (*Lao-tse Tao-té-king. Der Weg zur Tugend. Aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Reinhold von Plänckner*. Leipzig 1870. Und *Laò-tsè's Tao Té King. Aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt, eingeleitet und commentirt von Victor von Strauß*. Leipzig 1870.) Nachher übertrug Wilhelm den Begriff auch als „Dsi“ ins Deutsche.

vorkommt, ja wie es bei Kong Zi (孔子), Zhuang Zi (莊子), Lie Zi (列子) sowie Meng Zi (孟子) usw. der Fall ist. Jedoch kann in diesen anderen Fällen zweifellos festgestellt werden, dass die Präfixe vor dem Honorificum „Zi“ (beziehungsweise in früheren Umschriften als „tse“ oder „dsi“), also „Kong“, „Zhuang“ etc. gleich die jeweiligen Familien- beziehungsweise Klannamen sind. Bei Sima Qian ist aber zu lesen, dass dieser des Lao Zi „Li“ (李) sei.¹³¹ Dieser Auffassung gemäß wurde Lao Zi von den Kaisern der Tang-Dynastie (618–907) als Urahn anerkannt und verehrt, da diese ebenfalls Li als Familiennamen trugen. Trotzdem hören Zweifel von der Nachwelt nicht auf. Sich auf sorgfältiger Literaturlektüre stützend, behauptet zum Beispiel der bekannte Lao Zi-Forscher moderner Zeit, Gao Heng (高亨, 1900–1986), dass „Li“ nicht einmal als Familienname in den Aufzeichnungen des von Konfuzius kompilierten Geschichtswerkes *Chun Qiu* (Frühling und Herbst, 春秋, in dem die Werdegänge der verschiedenen Königsreiche zwischen 722 und 481 v. Chr. dokumentiert werden) vorkomme, stattdessen sei immer von „Lao“ die Rede.¹³² Weiterhin behauptet der Lao Zi-Experte Chen Guying (陳鼓應), dass der Name „Li Er“ (李耳) ebenfalls keinerlei Erwähnung in aller Literatur aus den Zeiten vor der Qin-Dynastie (Xian Qin Shiqi 先秦时期, Periode vor 221 v. Chr.) finde und aufgrund der damals gleichen Aussprache des Wortes „Lao“ und „Li“ sollte das Letztere vom Ersteren abgeleitet sein.¹³³ Demzufolge sollten sich sowohl Sima Qian als auch die Kaiser der Tang-Zeit geirrt haben und nichts anderes als „Lao“ sollte doch der eigentliche Familienname des „Lao Zi“ sein. Doch dafür lässt Sima Qian als Historiker die Frage über die genaue Identifikation des „Lao Zi“ schon offen, indem er in Lao Zis Biographie die Erwähnung von zwei ebenfalls fragwürdigen Figuren Laolaizi (老萊子) und Dan (儋) hinzufügt.¹³⁴ Dazu lässt sich jedoch noch weiter

¹³¹ Der Originaltext lautet: „xing li shi“ (姓李氏). Siehe Sima Qian: „Lao Zi Boyi Liezhuan“ (老子伯夷列傳.) In: Ders. *Shi Ji* (史記.) Bd. 61. Taipei 1988⁶ [1937] S. 720. In heutiger Zeit gehört Li zu den häufigsten Familiennamen des chinesischsprachigen Raums.

¹³² Vgl. Gao Heng (高亨): *Lao Zi Zhenggu*. (老子正估.) Beijing 1959.

¹³³ Siehe Chen Guying (陳鼓應): *Lao Zi Zhuji Pingjie*. (老子註譯及評介.) Beijing 1988³ [1984]. S. 10. Demnach sei die Aufzeichnung bei Sima Qian, dass „Er“ (耳, wörtlich: das Ohr) Lao Zis Vorname (ming, 名) sei, ebenfalls unzutreffend.

¹³⁴ Siehe die oben genannte Bibliographie. S. 721. Diese beiden werden wegen Ähnlichkeiten in Nachbeziehungsweise Vornamen sowie jeweils aufgrund der gleichen Herkunft (Laolaizi stammt ebenfalls aus dem Königreich Chu.) oder der ähnlichen Tätigkeit (Dan soll Geschichtsschreiber des Reiches Zhou sein.) als die gleiche Person wie Lao Zi identifiziert. Sima Qian lässt hier diese Meinungen bloß offen stehen, hält aber eine

fantasieren, wenn man auf die ursprünglichen Wortbedeutungen der beiden Zeichen für „Lao Zi“ (老 und 子) rekurriert. Mehr oder weniger zufälligerweise können die beiden Wörter auf zwei diametrale Richtungen hinweisen, und zwar jeweils als „alt“ beziehungsweise „Kind“ / „Knabe“ verstanden werden. So kann der Namensträger auch „alter Knabe“ heißen, woran besonders die Anhänger des religiösen Daoismus gerne glauben, nämlich mit der Voraussetzung, dass der Gründer ihrer Schule keinen beliebigen Namen trägt, sondern einen solchen, der besondere Deutungen enthält. Die Kombination von „Altsein“ und „Kind bleiben“ entspricht nicht zuletzt auch dem Ziel ihrer Selbstkultivierung, wonach mit aller Kraft und Mühe gestrebt wird. Andererseits können auch in Übereinstimmung mit Sima Qian sowie dem Hof der Tang-Dynastie, also in dem Wort „Li“ als Familiennamen noch weitere geheimnisvolle und sagenhafte Geschichten entdeckt werden, und zwar dasselbe Zeichen neben dem Gebrauch als Namen noch „Pflaume“ bedeuten kann. Anhand dessen wird behauptet, dass Lao Zi unter einem Pflaumenbaum geboren und sogleich danach benannt worden sei.¹³⁵

Nicht weniger umstritten ist die Herkunft des Werkes *Dao De Jing*. Es ist zwar der von Sima Qian verfassten Biographie zu entnehmen, dass Lao Zi ein Buch hinterlassen habe. Dies habe er, als er das Königsreich Zhou (周) aus seiner Enttäuschung über den sich immer mehr verschlechternden Zustand verlassen habe, als Gefallen für den Zöllner Yin Xi (尹喜) am Pass Hanguguan (函谷關) getan,¹³⁶

eigene Bejahung oder Verneinung zurück, indem er die Informationen der beiden immer mit „manche meinen“ („huo yue“, 或曰) einleitet und die Diskussion mit „manche meinen, dass das nicht stimme“ („huo yue fei ye“, 或曰非也) sowie „In der Welt weiß keiner, ob das so ist oder nicht.“ („Shi mo zhi qi ran fou.“ 世莫知其然否。) abschließt.

¹³⁵ So sagenhaft solche Aufzeichnungen auch sein mögen, bilden sie aber in der Tat eine wichtige Tradition der Lao Zi-Rezeption seit tausenden Jahren, welche hauptsächlich mit der Entstehung des ebenfalls halblegendären Kommentars des *Dao De Jing* von Heshang Gong existierten. Darüber wird folgend bei der Rezeption des Werkes noch gründlich abgehandelt. Quellen von Interpretationen des Namens Lao Zi in dieser Art finden sich zum Beispiel in: Lü Zuqian (吕祖谦 Hrsg.): *Lao Zi Daodejing Song Masha Ben.* (老子道德經宋麻沙本.) Beijing 1931. S. 3: „Bei der Geburt bekam er weiße Haare, weswegen er die Bezeichnung ‚Lao Zi‘ trug.“ (Im Original: „Sheng ji haoshou, hao yue Lao Zi.“ 生即皓首, 号曰老子. Übersetzung vom Verfasser) etc. Vgl. auch unten Fußnote 158.

¹³⁶ Manchen Expertenmeinungen nach liege Lao Zis Anliegen fürs Schreiben neben dem einfachen Gefallentun für den Passzöllner noch darin, durch die Zusammenstellung von Weisheitssprüchen sowie die Art und Weise des rechten Handelns der früheren Könige (xian wang, 先王) Beratungen und Warnungen für die Regierenden seiner Zeit sowie die der Nachwelt zu bieten, was grundsätzlich zu den Aufgaben des Geschichtsschreibers damaliger Zeit gehöre. Vgl. unter anderem Tan Baogang (谭宝刚): *Lao Zi ji qi Yizhu Yanjiu: Guanyu Zhanguo Chujian* 《Lao Zi》、《Taiyi sheng Shui》、《Heng Xian》de Kaocha. (老子及其遗著研究——关于战国楚简《老子》、《太一生水》、《恒先》的考察.) Chengdu 2009. S. 101 ff.

der ihm im Wege stand und ihn um Niederschreibung seiner Lehre gebeten habe.¹³⁷ Das Ergebnis daraus soll, dank der darauf angegebenen Informationen bei Sima Qian, im Bezug auf das Hauptthema von „dao“ (道) und „de“ (德) sowie den Umfang „in etwas mehr als 5000 Worten“¹³⁸ mit dem *Dao De Jing* übereinstimmen. Aber Lao Zis Autorschaft wird, genau wie seine Identität, auch schon in *Shi Ji* gleich in Frage gestellt. Der Laolaizi, ebenfalls ein Zeitgenosse Konfuzius', habe auch ein Buch in 15 Kapiteln verfasst, in dem die Anwendung der taoistischen Lehre erläutert werde.¹³⁹ Besonders seit der Qing-Dynastie (清代 1644–1911), in der die klassische Autorität früherer Zeiten langsam ihre Geltung verlor und immer mehr der Skepsis der Forschungen ausgesetzt war, kommen immer häufigere und heftigere Diskussionen darüber vor.¹⁴⁰ Es sind inzwischen zum Beispiel Meinungen aufgetreten, dass das *Dao De Jing* nichts anderes als ein Sammelband von verschiedenen Autoren, oder gar eine Fälschung sei, dessen Entstehung erst gegen das Ende der Zeit des Frühling und Herbst (春秋時期 770 – 476 v. Chr.) zurückgehe, oder mancherlei Meinung nach sogar nicht früher als die Han-Dynastie (漢代 206 v. Chr.–220 n. Chr.) sein sollte.¹⁴¹ All das scheint erst in den letzten Jahrzehnten dank einer sensationellen Entdeckung der Archäologie vom Jahr 1993 geklärt zu sein, durch die nach dem Fund der

¹³⁷ Das Original bei Sima Qian: „[Lao Zi] ju Zhou jiu zhi, jian Zhou zhi shuai, nai sui qu. Zhi guan, Guanling Yinxi yue: Zi jiang yin yi, qiang wei wo zhu shu.“ ([老子] 居周久之, 見周之衰, 乃遂去。至關, 關令尹喜曰: 子將隱矣, 強為我著書。Übersetzung vom Verfasser.) Siehe ders.: „Lao Zi Boyi Liezhuan“ (老子伯夷列傳. Biographien von Lao Zi und Boyi.) In: *Shi Ji* (史記. Historische Aufzeichnungen.) Bd. 61. Taipei 1988⁶ [1937]. S. 721. Als Hauptmotiv des Gedichtes „Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Lao Zi in die Emigration“ von Bertolt Brecht ist im Teil 4.3 noch gründlicher auf diesen Punkt einzugehen.

¹³⁸ Siehe Sima Qian: „Lao Zi Boyi Liezhuan“ (老子伯夷列傳. Biographien von Lao Zi und Boyi.) In: *Shi Ji* (史記. Historische Aufzeichnungen.) Bd. 61. Taipei 1988⁶ [1937]. S. 721. „老子乃著書[...]言道德之意五千餘言 [...]“

¹³⁹ Ebd. „Laolaizi yi Churen ye, zhu shu shiwu pian, yan daojia zhi zong, yu Kong Zi tong shi yun.“ (老萊子亦楚人也, 著書十五篇, 言道家之用, 與孔子同時云。)

¹⁴⁰ Ein literaturgeschichtlicher Überblick über die Bezweiflungen des Lao Zi als Verfasser des *Dao De Jing* findet sich in: Zhang, Dainian: *Zhongguo Zhexue Shiliao Xue*. (中國哲學史料學.) Shanghai 1982. S. 38. Demnach soll Cui Hao (崔浩, ?–450) aus der Nördlichen Wei-Dynastie (386–534) der erste sein, der anhand der genannten Stellen in der Lao Zi-Biographie in *Shi Ji* die skeptische Diskussion über die Autorschaft des daoistischen Klassikers führte. Schriften dieser Diskussionen werden im 4. und 6. Band des vom Historiker Gu Jiegang herausgegebenen *Gushibian*. (古史辨 7 Bde. Shanghai 1982) gesammelt.

¹⁴¹ Vertreter dieser Auffassung ist unter anderen Liu Jie (劉節) zu nennen. Siehe ders.: „Lao Zi Kao.“ (老子考) In: Ders.: *Gushi Cunkao*. (古史存考.) Beijing 1958. S. 174–213. Vgl. auch: Ren, Jiyu (任繼愈 Hrsg.): *Zhongguo Zhexue Fazhanshi. Xianqin Juan*. (中國哲學發展史. 先秦卷.) Beijing 1983. S. 242. Ein anderer wichtiger Geschichtsforscher Gu Jiegang (顧頡剛) behauptet anhand einer vergleichenden Studie des *Dao De Jing* mit dem anderen Werk aus der chinesischen Antike *Lü Shi Chun Qiu* (呂氏春秋, Frühling und Herbst des Lü Buwei) eine spätere Entstehungszeit des Ersteren als die des Letzteren. Siehe ders.: „Cong 《Lü Shi Chun Qiu》 Tuiduan 《Lao Zi》 zhi Chengshu Niandai.“ (從《呂氏春秋》推斷《老子》之成書年代.) In: ders.: *Gushibian*. (古史辨.) Bd. 4. Shanghai 1982.

Seidentexte (bo shu, 帛書) aus der Grabstätte eines Adligen aus der frühen Han-Zeit in Mawangdui (馬王堆) bei Changsha (長沙, Provinz Hunan 湖南) aus dem Jahr 1973¹⁴² die bisher am frühesten entstandene Textversion des *Dao De Jing* ans Licht brachte. Im Oktober des Jahres wurde eine Reihe Bambusbände als Grabbeigabe an der Ortschaft Guodian (郭店, in der heutigen Hubei Provinz 湖北, im ehemaligen Königreich Chu 楚 in der Zeit der Streitenden Reiche 戰國時期 zwischen 476 und 221 v. Chr.) ausgegraben. Auf 804 Stück Bambuslatten wurden 18 kanonische Texte der daoistischen sowie konfuzianischen Tradition in mehr als 13000 Schriftzeichen geschrieben. Davon sind fragmentarische Schriften in Form von Auszügen aus dem *Dao De Jing* in drei Versionen zu identifizieren.¹⁴³ Es wurde durch archäologische Untersuchungen festgestellt, dass sich das Grab gegen Mitte der Zeit der Streitenden Reiche datieren lässt, was bedeutet, dass die Bambuslatten noch früher beschrieben worden sein müssen (diese lassen sich auf 350–300 v. Chr. datieren). Durch diesen gegenständigen Beweis soll endlich klar geworden sein, dass das *Dao De Jing* in der Tat schon früher als diese Grabstätte entstanden war. Allerdings wird immerhin wegen der Unvollständigkeit mit zahlreichen Bruchstücken und der üblichen Umstellungen der überbliebenen Textstellen des Guo Dian-Textes zu Diskussionen geführt, ob das *Dao De Jing* denn als *ein* in sich geschlossenes, eigenständiges Werk gesehen werden kann, beziehungsweise ob dessen Verfasserschaft *dem* Lao Zi als einziger Person gehört, oder diesem Mann nichts mehr als die Kompilationsarbeit von verschiedenen Materialien in das Bändchen zu verdanken ist. Der mittlerweile erste Übersetzer der Guodian-Version des *Dao De Jing* ins Deutsche, der Bonner Sinologe Wolfgang Kubin, bleibt zum Beispiel beim Zweifel an der Existenz des Lao Zi und vertritt die Auffassung, dass wegen der nicht geringen Unterschiede zwischen dem Guo Dian-Text (bei ihm auch als „Urtext“ benannt) und der herkömmlich überlieferten Textversion (*textus receptus*) „eine große Verfasserschaft“ des *Dao De Jing*

¹⁴² Siehe die deutsche Ausgabe von Hans-Georg Möller: *Laotse – Tao Te King. [Laozi Daodejing]. Die Seidentexte von Mawangdui, 500 Jahre älter als andere Ausgaben.* Frankfurt am Main 1995.

¹⁴³ Eine komplette Darstellung der Bambustexte in Bildern mit Transkription in Druckschrift findet sich in: Jingtenshi Bowuguan (Museum der Stadt Jingmen): *Guodian chumu zhujian.* (Bambuslatten aus dem Grab des Reiches Chu in Guodian. 郭店楚墓竹簡.) Beijing 1998. Deutsche Ausgabe: Wolfgang Kubin: *Lao Zi (Laotse). Der Urtext.* In: *Klassiker des chinesischen Denkens.* Bd. 2. Freiburg u. a. 2011.

anzusetzen sei. Seiner Meinung nach sei ein „Lao Zi“ als singulare Person nie vorhanden gewesen. Auch wenn von einer solchen die Rede sei, solle darunter eine ganz andere Persönlichkeit verstanden werden, und zwar der Kommentator Liu Xiang (劉向, um 76–um 6 v. Chr.) aus der Han-Zeit, der als „der vorletzte Redakteur“ den *textus receptus* in der heutigen Form festgelegt haben sollte.¹⁴⁴ Weiterhin sieht er den Bambustext, da darin nur ein Teil des *textus receptus* wieder zu erkennen ist, nicht als eine unvollständige Abschrift, sondern als eine „Vorstufe [...] des taoistischen Klassikers“.¹⁴⁵ Auf der Grundlage dieses aktuellen Forschungsstands sollen alle Geschichtsaufzeichnungen und Diskussionen über den „Lao Zi“ als Verfasser des *Dao De Jing* ihre Geltung verlieren. Doch auf der anderen Seite können die großen Wirkungen dieser vorherigen Diskussionen sowie der damaligen Forschungsergebnisse über die Herkunft und das Leben des „Lao Zi“ im Zusammenhang mit dem *Dao De Jing* auch nicht vergessen werden, welche unvermeidliche Einflüsse auf die Rezeption des Klassikers in verschiedenen Zeiten ausübten. Ob das *Dao De Jing* in einem Kommentar in philosophischer, religiöser oder auch anderer Richtung interpretiert wird, kann meistens schon daran erkannt werden, wie der Kommentator die Verfasserschaft des Textes vorstellt. Dies wird auch geschehen, wenn die Interpretation in einer anderen Sprache, also in Form einer Übersetzung, vollbracht wird.

4.2 Die Rezeption des *Dao De Jing*

Soweit die in mancherlei Hinsichten immer noch offen bleibende Herkunft des *Dao De Jing* beziehungsweise des Lao Zi als dessen Verfasser, worüber eine eindeutig vereinbarte und allseitig anerkannte Auffassung wegen des Mangels an archäologischen Materialien, besonders denen vor der Qin-Dynastie (秦代, 221–207 v. Chr.), wohl nicht zu erwarten ist. Was man auf alle Fälle nicht verneinen kann, ist

¹⁴⁴ Siehe Wolfgang Kubin: *Lao Zi (Laotse). Der Urtext*. In: *Klassiker des chinesischen Denkens*. Bd. 2. Freiburg u. a. 2011. S. 10-11.

¹⁴⁵ Siehe ebd. S. 12 ff.

jedoch die Existenz des Werkes *Dao De Jing* als solches. Wenn man auf den Inhalt des großen Büchleins eingeht, kann man dort eine noch größere Offenheit für Diskussionen konstatieren. Hierzu erstmal eine festgestellte Information, dass das *Dao De Jing*, seitdem es in der Tang-Zeit (唐代, 618 – 907) von dem buddhistischen Pilger Xuan Zang (玄奘, 602 – 664) zum ersten Mal ins Sanskrit übertragen wurde, im Laufe der Zeit zu dem Text mit zweithöchster Anzahl von Übersetzungen (auf dem ersten Platz steht die *Bibel*) geworden ist.¹⁴⁶ Wie ein Wunder ziehen die aus knapp mehr als 5000 Schriftzeichen bestehenden Worte Aufmerksamkeit und Interesse von Sinologen und Übersetzern immer wieder auf sich an, sodass man sich die Fragen stellen muss, was für eine Zauberkraft dahinter versteckt ist. Als all diese Sprachintelligenzen mit ihrem tief sinnigen philosophischen Verständnis die Entscheidung trafen, sich mit dieser Aufgabe zu beschäftigen, die keineswegs als einfach gelten kann, mussten sie am Allernfang die Notwendigkeit dieser zu unternehmenden Übersetzungstätigkeit gesehen haben, zumindest im Auge von ihnen selbst. In den meisten Fällen fanden sie trotz des Vorhandenseins der immer größer werdenden Menge der früheren oder zeitgenössischen Versionen desselben alten Textes in europäischen Sprachen den unersetzbaren Sinn ihrer Neuübersetzungen. Worin liegt denn der Grund dafür, dass es sich immerhin zu lohnen scheint, das *Dao De Jing* noch einmal erneut zu übersetzen? Werfen wir einen Blick zurück auf die im theoretischen Teil behandelte These über das gleichwertige Verhältnis zwischen Übersetzen und Interpretieren,¹⁴⁷ so kann ein besseres Verständnis für die lebhaftere Übersetzungslandschaft verschafft werden. Die zauberhafte und zeitlose

¹⁴⁶ Siehe Chen Guying (陳鼓應) und Bai Xi (白奚): *Lao Zi Pingzhuan*. (老子評傳. A critical biography of Lao Tsu.) Nanjing 2001. S. 16. In der *Westlichen Taoismus-Bibliographie*. (*Western Bibliography of Taoism*.) Essen 2010 (6. verb. und erw. Aufl.) [1986] von Knut Walf (Universität Nijmegen) werden 103 zwischen 1870 und 2009 erschienene deutsche Versionen dieses Klassikers (teilweise in mehrfachen Ausgaben) aufgelistet. Hier zitiert nach Wolfgang Kubin: *Lao Zi (Laotse). Der Urtext*. In: *Klassiker des chinesischen Denkens*. Bd. 2. Freiburg u. a. 2011. S. 8. Demnach sollte diese seine eigene Übersetzung als die 104. im Deutschen zählen. Nach einem aktuellen Forschungsergebnis der Staatsbibliothek der Volksrepublik China (NLC) ist diese Liste jedoch noch unkomplett. Bis zum 30.04.2010 haben 93 Übersetzer insgesamt 140 Versionen des Textes in deutscher Sprache geliefert, die in 229 Ausgaben zu finden sind. Englischsprachige Übersetzungen zählen 193 Versionen (in 238 Ausgaben), während 94 französische Versionen in 118 Ausgaben vorhanden sind. S. Lei, Liang et al. *Jiehe Guojia Tushuguan Guancang Fenxi Sibuzhonghua Jingdian Zhuzuo zai Xifang de Chuanbo*. (结合國家图书馆馆藏分析四部中華經典著作在西方的傳播) Beijing 2010. S. 7. Die Kubinschen Übersetzung auf der Grundlage der Guodian-Funde, die wohl wegen des späteren Erscheinungszeitpunkts nicht in dieser Recherche aufgenommen wurde, soll also die 141. deutsche Übertragung sein.

¹⁴⁷ Siehe oben Teil 2.1.

Anziehungskraft des *Dao De Jing* für die Übersetzer hat ihre Wurzel nämlich in dem großen und fortdauernden Interesse, dieses zu interpretieren,¹⁴⁸ was stets eine lange Tradition im Land der Mitte bildet. Dieses Werk wirkt schon immer wie ein Magnetfeld für die Kommentatoren, dank deren Beiträge es auch wiederum dazu führt, dass Lao Zis Schrift zum Klassiker wurde.

Der Anfang der Rezeptionsgeschichte des *Dao De Jing* geht schon auf die Zeitgenossen des Lao Zi zurück. Neben dem von Sima Qian erwähnten Besuch des Konfuzius bei Lao Zi, der als die erste dokumentierte Konfrontation beider Vertreter des Daoismus und Konfuzianismus gilt und in der Nachwelt als eines der wichtigsten Ereignisse in der Geschichte der chinesischen Kultur angesehen wird,¹⁴⁹ lassen sich auch in anderen konfuzianischen Quellen wie dem *Lun Yu* (Gesprächen) immer wieder Begegnungen des Konfuzius´ mit den Gedanken von Lao Zi finden.¹⁵⁰ In ähnlicher Weise sind auch Zitate in direkter oder indirekter Form beziehungsweise als kommentierte Übernahme Lao Zis Lehre in hinterlassenen Schriften von anderen (meistens kurz nachfolgenden) zeitgenössischen Denkern und Vertretern von verschiedenen Schulen zu lesen, wie unter anderen bei Mo Zi 墨子, Zhuang Zi 莊子, Xun Zi 荀子, Han Fei Zi 韓非子 und Lü Buwei 呂不韋 etc.¹⁵¹ In diesen Fällen wurden Textstellen aus dem *Dao De Jing* fast ausschließlich mit bestimmten Zwecken entnommen, und zwar dass die Gedanken der Rezipienten dargelegt oder verstärkt

¹⁴⁸ Diese Meinung wird unter anderen auch von dem 94. deutschsprachigen Übersetzer des Werkes vertreten. So Wolfgang Kubin in der Einleitung seiner Übertragung: „Die Ambivalenz ist seit Wang Bi bekannt. Daher gibt es so viele Kommentare und so viele Übersetzungen. Jeder hofft, etwas klarer machen zu können, was sich letzten Endes gar nicht endgültig erklären lässt. Mit der Offenheit des Textes mag jedoch kaum jemand leben.“ Siehe Wolfgang Kubin: *Lao Zi (Laotse). Der Urtext*. In: *Klassiker des chinesischen Denkens*. Bd. 2. Freiburg u. a. 2011. S. 11.

¹⁴⁹ Dieses Zusammentreffen wird u. a. in der oben genannten Lao Zi-Biographie sowie auch in der Biographie des Konfuzius im gleichen Buch (*Shi Ji*) aufgezeichnet (obwohl sich beide Textstellen leicht von einander unterscheiden) und übt dauerhafte Wirkungen auf die Geistesgeschichte Chinas aus. Dort wurde Lao Zi von Konfuzius nach den alten Sitten und Ritualen (li 禮) gefragt, erwiderte diesem mit dem Vorschlag, es sei auf solches als Überflüssiges aufzugeben. Daraufhin lobte aber der Letztere die Tiefsinnigkeit und die daraus entstandene Unauffassbarkeit der Gedanken des Ersteren. Nicht selten wird diese Geschichte in verschiedenen Texten und Dokumentationen von sowohl daoistischen als auch konfuzianischen und auch anderen Schulen nacherzählt. Ein kurzer Überblick darüber findet sich in Chen Guying (陳鼓應): *Lao Zi Zhuzi ji Pingjie*. (老子註譯及評介.) Beijing 1988³ [1984]. S. 10-11. Er argumentiert damit für die Authentizität des Treffens beziehungsweise des Lao Zi als Zeitgenossen Konfuzius´.

¹⁵⁰ Sieben Beispiele dafür werden genannt in: Chen Guying, und Bai Xi: *Lao Zi Pingzhuan*. (老子評傳. A critical biography of Lao Tsu.) Nanjing 2001. S. 4 ff.

¹⁵¹ Eine Auflistung zur Rezeption Lao Zis Gedankengut in dieser Zeit (vor der Qin-Dynastie) findet sich in: Gao Heng (高亨): „Shiji Lao Zi Zhu Zhanzheng.“ («史記·老子註》證.) In: Gu Jiegang (顧頡剛, Hrsg.): *Gushibian*. (古史辨.) Bd. 6 Shanghai 1982. Dies kann unter anderem auch als wichtiger Beweis für die frühere Entstehungszeit des *Dao De Jing* als die der anderen genannten Werke gesehen werden.

bewiesen wurden, obwohl diese manchmal in ganz anderen oder gar kontroversen Richtungen führen. Werke, welche unmittelbar darauf abzielen, Lao Zis Klassiker auszulegen, dank denen auch die übliche Form des Textes bis heute (in 81 Kapiteln eingeordnet) erst entstanden ist, stammen, wie die erste Biographie des Lao Zi, auch aus der Han-Dynastie, wo das Verstehen des antiken Schrifttums problematisch zu werden anfang und dessen ersten Kommentare entstanden.

4.2.1 Der Kommentar von Heshang Gong

Vom Verfasser (beziehungsweise von den Verfassern) des einen der beiden einflussreichsten Kommentare des *Dao De Jing* ist leider noch wesentlich weniger als von Lao Zi zu wissen, ja auch der eigentliche, oder wie bei Lao Zi, ein möglicher Familien- oder Vorname von diesem ist nie bekannt geworden. So wird der Kommentar einem „Heshang Gong“ (河上公, der Herr am Fluss)¹⁵² zugeschrieben. Von Geburts- und Todesjahren kann nicht mehr die Rede sein, diesmal sogar nicht von einer ungefähren Periode, in der er gelebt haben sollte. Schaut man wieder ins *Shi Ji* hinein, so findet man die Erwähnung, ebenfalls zum ersten Mal unter aller Literatur, eines „Heshang Zhangren“ (河上丈人, der großer Mann am Fluss). Dieser sollte Lehre von dem halblegendären Gelben Kaiser (Huang Di, 黃帝)¹⁵³ und von Lao Zi verbreitet haben, indem er diese einer Reihe Eremiten beibrachte, unter denen der sechste „Stammhalter“ seiner Schule, Cao Can (曹參, ?–190 v. Chr.) zum Kanzler (xianguo, 相國) der frühen Westlichen Han-Dynastie wurde.¹⁵⁴ Dort fehlt jedoch die Information, dass der Heshang Zhangren das Werk *Dao De Jing* bearbeitet und diesem Kommentare hinzugefügt hat. Die erste Spur darüber lässt sich erst in der die

¹⁵² Bei Richard Wilhelm wird es als „Ho Schang Gung“ latinisiert.

¹⁵³ Gilt als Urahn beziehungsweise einer der frühesten Könige des chinesischen Volkes. Die zum Teil sagenhaften Aufzeichnungen über ihn finden sich bei Sima Qian etc. Zu den zahlreichen beachtlichen Leistungen, welche ihm zugeschrieben sind, zählt das erste Medizinbuch *Huangdi Neijing* (黃帝內經), das der danach entwickelten Heilkunde Chinas zugrunde liegt.

¹⁵⁴ Vgl. Sima, Qian: „Biographie von Yue Yi.“ (Yue Yi Liezhuan, 樂毅列傳.) In: *Shi Ji*. (史記.) Bd. 80. Taipeh 1988⁶ [1937]. S. 847. Es handelt sich lediglich um eine kurze Aufzeichnung des Heshang Zhangren, der der ursprüngliche Lehrer des Yue Chen Gong, eines Nachkommen des Protagonisten dieser Biographie sein soll (Yue Yi war ein bekannter General in der Zeit der Streitenden Reiche). Als weitere Angabe über den Heshang Zhangren steht nichts als „dessen Herkunft unbekannt“ (im Original: „buzhi qi suo chu“ 不知其所出).

Han anschließende Zeit der Drei Reiche (sanguo shiqi 三國時期, 220–280) in der Biographiesammlung mit deutlicher daoistischer Prägung *Gaoshi Zhuan* (高士傳, Biographien von Persönlichkeiten mit hohen Tugenden) von Huangfu Mi (皇甫謐, 215–282) finden. In dieser bisher frühesten Dokumentation des nachher bekannt gewordenen Titels des Kommentars (dort als *Lao Zi Zhang Ju*, 老子章句 Kapitel und Sätze des Lao Zi, aufgezeichnet) wird dieser auf die Endphase der Periode der Streitenden Reiche datiert. Dies besitzt jedoch wegen Mangel an beweisbaren Literaturzeugnissen auch keine genug große Überzeugungskraft für die Nachwelt. Der sich auf Forschung dieses Kommentars spezialisierte Sinologe Wang Ka (王卡) geht zum Beispiel von der Abwesenheit des Titels in der Literaturliste *Yi Wen Zhi* (藝文誌) im anderen wichtigen Geschichtswerk *Han Shu* (漢書) beziehungsweise der erstmaligen Verwendung der Form mit integrierten Kommentaren im originalen Text (statt Trennung der beiden von einander) seit Ma Rong (馬融 79–166) aus und hält eine frühere Entstehungszeit des Kommentars für unmöglich.¹⁵⁵ Meist anerkannt ist heute die vom angesehenen Gelehrten und Forscher Rao Zongyi (饒宗頤, 1917–2018) gemachte Behauptung auf der Basis einer vergleichenden Studie des Heshang Gong-Kommentars mit einem weiteren wichtigen, dem *Xianger Zhu* (想爾註), dessen Verfasserschaft unter anderem dem Begründer des religiösen Daoismus Zhang Ling (張陵, auch als Zhang Daoling 張道陵 bekannt, 34–156) zugeschrieben ist. Aufgrund der Übernahme des *Xianger Zhu* vom Kommentar des Heshang Gong an vielen Stellen (teilweise sogar in Form von direkt abgeschrieben Texten) sei festzustellen, dass die *Kapitel und Sätze* (Zhang Ju, 章句) von Heshang Gong bereits früher als die Entstehung der daoistischen Religion existierten, welche auf das Ende der Östlichen Han-Dynastie (23/25–220) zurückgeht.¹⁵⁶ Weiterhin werden durch Lao

¹⁵⁵ Wang Ka (王卡, Interpunktion und Korrektur). *Lao Zi Daodejing Heshangong zhangju*. (老子道德經河上公章句.) Beijing 1997² [1993]. S. III. Das zweite seiner Argumente, in dem Ma Rong als Erfinder der Kommentierungsform direkt am Text (jiu jing wei zhu, 就經為註, im Gegensatz zu früherer Tradition mit der Trennung von Kommentaren und Texten) gesehen wird, geht auf Kong Yingda (孔穎達, 574-648) zurück, der angeblich blutverwandter Nachkomme Konfuzius' war und großer Gelehrter und Kommentator der Tang-Zeit, der unter anderem eine zentrale Rolle bei der Festlegung der diversen Textformen von Klassikern aus früheren Zeiten gespielt hat.

¹⁵⁶ Siehe: Rao Zongyi (饒宗頤): *Lao Zi Xianger Zhu Jiaozheng*. (老子想爾註校證.) Shanghai 1991. S. 79-83. Nicht ohne Stolz behauptet Rao, dass einer der wesentlichen Werte des *Xianger Zhu* als neuere archäologische Entdeckung darin liege, dass mit Hilfe dessen die Entstehungszeit des älteren Materials *Lao Zi Zhang Ju* von

Zi-Experten wie Wang Ming (王明 1911–1992) die Entstehungszeit des Kommentars um das zweite nachchristliche Jahrhundert (mittlere beziehungsweise späte Östliche Han-Zeit, Dong Han 東漢 23/25–220) datiert, während der Heshang Zhangren aus Zeit der Streitenden Reiche aus religiöser Absicht und zur Erhöhung der Autorität des Textes als dessen Autor betrachtet wurde.¹⁵⁷ Über einen Heshang Gong sind jedoch meistens legendäre Geschichten zu lesen, etwa in der Art, dass dieser Herr, dessen Namen niemand kennt, irgendwo am Fluss lebte, eines Tages beim Besuch des Kaisers Xiaowen Huangdi (孝文皇帝 203–157 v. Chr., reg. 180–157) der Westlichen Han-Dynastie (Xi Han 西漢 206 v. Chr.–23/25 n. Chr.) auf dessen Bitte das *Dao De Jing* unterrichtete. Da dieser aber bei der Anfrage seine Arroganz zeigte, dass er der „Sohn des Himmels“ (tian zi 天子, traditionelle Bezeichnung für den Kaiser) sei und somit der höchste Mensch auf der Erde, erhob sich der Mann plötzlich in sitzender Position in die Luft (zuo yue, 坐躍) und verschwand, nachdem er schließlich einen zweibändigen Kommentar an den Kaiser übergeben hatte, wobei dieser mit vollem Respekt vor dem Herrn am Fluß niederkniete.¹⁵⁸

Der Grund dafür, dass solche Sagen entstanden sind, steht unter anderem in engem Zusammenhang mit dem Inhalt des Kommentars selbst. Der bekannte Gelehrte und Ausleger antiker Texte Lu Deming (陸德明, um 550-630) aus der Tang-Zeit (唐代, 618–907) fasst ganz zutreffend zusammen, dass es sich im Heshang Gong-Text um „das Wesentliche bei der Sich- und Landesverwaltung“ handele.¹⁵⁹ Deutliche Prägung von Ideologie der Han-Dynastie (漢代, 206 v. Chr.–220 n. Chr.) auf die darin präsentierten Gedanken lässt sich überall finden, welche den Ursprung aus der sogenannten „Huang Lao-Lehre“ (Huang Lao xueshuo, 黃老學說) hatte. Wie die

Heshang Gong festgestellt werden kann.

¹⁵⁷ Wang Ming (王明): „Lao Zi Heshang Gong Zhang Ju Kao.“ (老子河上公章句考) In: *Guoli Beijing Daxue Wushi Zhounian Jinian Lunwen Ji.* (國立北京大學五十周年紀念論文集.) Beijing 1948. S. 25. Vgl auch: Wang Ka (Interpunktion und Korrektur): *Lao Zi Daodejing Heshanggong zhangju.* (老子道德經河上公章句.) Beijing 1997² [1993]. S. III.

¹⁵⁸ Vgl. dem Ge Xuan (葛玄, 164 – 244) zugeschriebenen Vorwort in: Lü Zuqian (呂祖謙 Hrsg.): *Lao Zi Daodejing Song Masha Ben.* (老子道德經宋麻沙本.) Beijing: 1931. S. 3-6. Nach Wang Ka soll Ge Hong (葛洪, 248 – 363) aus der Jin-Dynastie der erste sein, der angefangen habe, solche Legenden zu erzählen und dem gewissermaßen vergötterten Ge Xuan aus Hinsicht der Mythenbildung die Autorschaft dieser Geschichten hinzugefügt habe. Siehe Wang Ka (Interpunktion und Korrektur): *Lao Zi Daodejing Heshanggong zhangju.* (老子道德經河上公章句.) Beijing 1997² [1993]. S. IV f.

¹⁵⁹ Im Original: „Yan zhishen zhiguo zhi yao.“ (言治身治國之要) Siehe Lu Deming (陸德明): *Jingdian Shiwen.* (經典釋文) Jilin 2005. S. 38.

Bezeichnung impliziert, geht diese auf die beiden Persönlichkeiten aus der chinesischen Antike, nämlich den Gelben Kaiser (Huang Di, 黃帝) und Lao Zi zurück, wurde hauptsächlich von den Magiern (fangshi, 方士) in nördlichen Ländern wie Qi (齊, im östlichen Teil der heutigen Provinz Shandong 山東) und Yan (燕, im nördlichen Teil der heutigen Provinz Hebei 河北 und südlichen Teil der Provinz Liaoning 遼寧) während der Periode der Streitenden Reiche praktiziert und entwickelt, erlebte den Höhepunkt in der Westlichen Han-Dynastie.¹⁶⁰ Dabei wird vor allem großer Wert auf die Pflege des Lebens durch Einsparung und Schonung der Lebenskraft und –energie (qi 氣) gelegt, wodurch ein möglichst verschobenes Sterben beziehungsweise eine Befreiung davon angestrebt werden. So wird beispielsweise die Bekämpfung der menschlichen Gier als idealer Weg angesehen und überall betont, durch den sowohl beim Regieren (der Weg für Könige und Fürsten) als auch im normalen Leben (der Weg für jedermann) erst Ordnung geschaffen werden kann. Dazu sind Textstellen des *Dao De Jing* der Heshang Gong-Version oft mit meditativen und selbstkultivierenden Praxen sowie auch zum Teil mystisch und esoterisch klingenden Hinweisen verknüpft, was einerseits dazu führt, dass diese Textausgabe samt den Auslegungen als eine der wichtigsten Grundlagen von Begründern des religiösen Daoismus (daojiao 道教) mit kultbildender Intention rezipiert und übernommen wurde (als das andere zugrunde liegende Werk gilt der *Xiang'er Zhu*), wobei der Kommentar bei der Entwicklung der Religion wiederum auch zunehmende Wichtigkeit gewann und schließlich von den Anhängern als einer der höchsten Kanons betrachtet wurde und Heshang Gong, ebenfalls wie Lao Zi, zur vergötterten Figur wurde;¹⁶¹ andererseits entstand aber auch dadurch, insbesondere außerhalb vom Kreis dieser einheimischen Religion, immer größerer Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Textes, nicht nur in Hinsicht auf dessen Herkunft, sondern auch,

¹⁶⁰ Eine Darstellung der Entwicklungsgeschichte und Wirkungen dieser Ideologie auf die chinesische Gesellschaft findet sich in der Monographie: Zhang Zengtian (张增田): *Huang Lao Zhi Dao ji qi Shijian*. (黄老治道及其实践) Guangzhou 2005.

¹⁶¹ Eine analytische Darstellung der Verheiligung des Heshang Gong-Kommentars sowie deren Wirkungen jeweils auf die Ideologie- und Religionsbildung seit der Entstehung sowie deren Bedeutung dafür findet sich in: Cheng Tsan-shan (鄭燦山): „《Heshanggongzhu》 chengshu shidai ji qi sixiangshi、daoiaoshi zhi yiyi.“ (《河上公註》成書時代及其思想史、道教史之意義. The Age of Ho-shang-kung chu 河上公註 and Its Significance in Intellectual and Taoist History.) In: *Hanxue Yanjiu*. (BIBLID) 18:2 (2000). S. 85-112.

was den Inhalt selbst angeht. Allerdings lässt sich die weitgehende Wirkung des Kommentars beziehungsweise der damit verbundenen Textversion des *Dao De Jing* in der Nachwelt, die weit über die Religionsgeschichte hinausgeht, nie übersehen. Dazu zählt unter anderem die Einteilung des Klassikers in zwei Teile, die jeweils 37 und 44 Kapitel enthalten, was einerseits wahrscheinlich in enger Verbindung mit der magischen Bedeutung der Zahl 81 (=9X9) steht,¹⁶² und andererseits als Folge der Übernahme der Konvention des Kommentierens seit der Han-Zeit in Form von „Kapiteln und Sätzen“ (zhangjuti, 章句體) zu verstehen ist. Seither ist das *Dao De Jing* fast ausschließlich in dieser Gestalt zu lesen, auch in Ausgaben mit anderen Kommentaren, wobei nur die in der Heshang Gong-Version bei jedem Kapitel hinzugefügten Überschriften nicht immer beibehalten werden, oder diese werden manchmal auch noch in den Bemerkungen angegeben.¹⁶³

4.2.2 Der Kommentar von Wang Bi

Der andere Kommentar lässt sich keinesfalls als weniger bedeutend betrachten, wenn auch es nicht genau umgekehrt heißen soll, ist aber wesentlich anders orientiert als der von Heshang Gong. Schon ganz anders als dieser sind Biographien von dem Verfasser Wang Bi (王弼 226–249, auch als Wang Fusi 王輔嗣 bekannt) in mehreren historischen Dokumentationen, darunter dem bekannten *Sanguo Zhi* (三國志, Chroniken der Zeit der Drei Reiche) vom Geschichtsschreiber Chen Shou (陳壽, 233–297),¹⁶⁴ zu finden. Er stammte aus einer angesehenen Adligenfamilie gegen

¹⁶² Es geht hier nicht um bloß abergläubische Spielerei mit Zahlen. Dass Neun als die größte ungerade einziffrige Zahl besondere Bedeutung besitzt und so beispielsweise als die Zahl mit höchster Yang-Energie (d. h. positive) beziehungsweise als Symbol für Wesen dieser Art wie zum Beispiel Drachen, Himmel usw. angesehen wird, hatte schon damals eine lange Tradition hinter sich und geht unter anderem auf antike Schriften wie *Buch der Wandlungen*, *Buch der Urkunde* zurück.

¹⁶³ So zum Beispiel in der als Standardversion des Klassikers geltenden Textausgabe aus der Qing-Dynastie (von dem berühmten vom kaiserlichen Hof herausgegebenen Sammelband *Sibu Yaoji Zhushu Congkan*. 四部要籍註疏 丛刊.) mit dem Kommentar von Wang Bi, in deren Vorwort (S.1) und Nachwort (S.44) der Heshang Gong-Kommentar als nicht existierend gesehen wird. Dort ist jedes Kapitel neben dessen Nummerierung noch mit dem jeweiligen Titel aus der Heshang Gong-Version (in kleinerer Schriftgröße) versehen. Siehe: Wang Bi. *Lao Zi Daodejing Zhu*. Wuyingdian Juzhen Ben. (老子道德經註, 武英殿聚珍本.) Beijing 1998.

¹⁶⁴ Die Biographie des Wang Bi (verfasst vom Zeitgenossen He Shao 何劭 236-301) findet sich in einem Zitat in der „Biographie von Zhong Hui.“ (钟会傳) im Teil des *Wei Shu* (魏书 Geschichte des Reiches Wei) vom *Sanguo Zhi*. Zum Text siehe: Wang Bi (王弼): *Wangbi Ji Jiaoshi*. (王弼集校释.) Hrsg. von Lou, Yulie (樓宇烈). Beijing 1980. S. 639-648. Dort werden neben dieser Biographie noch andere historische Quellen über Wang

Ende der Östlichen Han-Dynastie, war mit einem der damals mächtigsten Fürsten und Militärmachthaber Liu Biao (劉表, 142–208) verwandt. Trotz seines viel zu frühen Todes mit 23 Jahren¹⁶⁵ an der Epidemie kann ihm mit Recht das Verdienst zugeteilt werden, „mit dem Licht seiner talentierten Weisheit seine Zeit beleuchtet“ zu haben.¹⁶⁶ Diese Wirkung, die auch noch weiterhin große Resonanz in der Nachwelt erzeugte, was an erster Stelle durch die von ihm ins Leben gerufene und 200 Jahre währende Ära der „xuan xue“ (玄學, „Lehre von xuan“, in deutscher Übersetzung auch als „Dunkel-Schule“ bekannt¹⁶⁷) während der Wei- (魏 220–265) und Jin-Dynastien (晉 265–420) zu kennzeichnen war, wurde vor allem durch seine auslegenden Schriften zum *Dao De Jing* und *Yi Jing* ausgeübt, mit denen neue Rezeptionstraditionen der beiden Klassiker gebildet wurden.¹⁶⁸

Der Unterschied zwischen den beiden Kommentaren sind keinesfalls kleiner als der zwischen den beiden Verfassern – Wang als Person in der wirklichen Welt mit Lebensdokumentationen in authentischen Geschichtsaufzeichnungen versus den in vielen Hinsichten geheimnisvollen Heshang Gong, obwohl sich die beiden Auslegungen im Grunde genommen auf dasselbe Werk, nämlich das *Dao De Jing* beziehen. Wangs Ausgangspunkt, wie man es der von ihm gegründeten „Dunkel-Schule“ entnehmen kann, liegt darin, den alten Klassiker in erster Linie auf der Ebene des Denkens zu interpretieren, wobei er den Versuch unternahm, Lao Zis Schrift zu einer Geisteslehre zu abstrahieren. Dies ist schon seiner Interpretation des ersten Kapitels des *Dao De Jing* zu entnehmen, auf das auch die Bezeichnung von Wangs Lehre als „xuan xue“ zurückgeht:

Xuan bedeutet Dunkelsein (bzw. Tiefsein, ming 冥), bedeutet Nichtsein in aller Ruhe.

zusammengestellt.

¹⁶⁵ In chinesischsprachiger Literatur ist oft von einem 24-jährigen Leben des Wang Bi die Rede. Da geht es um die traditionelle Art und Weise des Altersrechnens in China, in der das erste Lebensjahr schon gleich mit der Geburt gezählt wird.

¹⁶⁶ Wang Xiaoyi (王晓毅): *Wang Bi Pingzhuan (Fu He Yan Pingzhuan)*. (王弼評傳 (附何晏評傳). A critical biography of Wang Bi (with a critical biography of He Yan).) Nanjing 1996. S. 328.

¹⁶⁷ Siehe unter anderem: Bauer, Wolfgang: *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*. Hrsg. von Hans van Ess. München 2001. S. 142 ff.

¹⁶⁸ Beide Kommentare finden sich in: Wang Bi (王弼): *Wangbi Ji Jiaoshi*. (王弼集校釋.) Hrsg. von Lou Yulie (樓宇烈). Beijing 1980. Siehe auch die englische Ausgabe vom Heidelberger Sinologen Rudolf Wagner: *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*. Albany, New York 2003.

[...] „Beides wird xuan genannt“ (tong wei zhi xuan, 同謂之玄) bedeutet, dass beides nicht begriffen werden kann und wird daher so genannt. Es wird zwar so genannt, kann jedoch nicht auf dem einen Namen „xuan“ fixiert werden, sonst verliert man es schon wieder. Deswegen ist von „xuan über xuan“ (xuan zhi you xuan, 玄之又玄) die Rede. Alle Gutheit entsteht aus xuan, daher ist es „Pforte aller Gutheit“ (zhong miao zhi men, 眾妙之門).¹⁶⁹

Darin ist eine deutliche Orientierung an der Spekulation zu sehen, wobei die Erklärungen von Lao Zis Worten meist durch gedankliche Begriffsausschöpfung vollbracht werden. Diese abstrakte Denkweise des Wang Bi kann in konkretester Weise in einem Gespräch zwischen ihm und einer zeitgenössischen Persönlichkeit veranschaulicht werden, das auch zur Schilderung seines kurzen Lebens in der oben genannten Biographie dokumentiert wurde. Da wurde der junge Wang,¹⁷⁰ der sich bereits für sein Interesse an Lao Zis Lehre sowie das tiefe Verständnis davon sich einen Namen machte, von einem hohen Beamten Pei Hui (裴徽) gefragt: „Freilich, das Nicht-Sein (wu, 無) ist das, worauf alle Wesen sich stützen. Jedoch wollte keiner der Heiligen (sheng ren, 聖人) jemals ein Wort dazu äußern. Nur Lao Zi sprach darüber ohne Ende. Warum denn das?“¹⁷¹ Die Antwort des jungen Talentes darauf lautete: „Die Heiligen erfuhren das Nicht-Sein, konnten daraus jedoch keine Lehre entwickeln, daher redeten sie nicht davon. Lao Zi aber gehört zum Sein und sprach daher ständig von der Grenze (bu zu, 不足, wörtlich: von dem „Nicht-Ausreichen“) des Nicht-Seins.“¹⁷² Für Wang geht es bei Lao Zis Gedanken vor allem um das

¹⁶⁹ Im Original: “Xuan zhe, ming ye, moran wu you ye. [...] Er yan ‘tong wei zhi xuan’ zhe, qu yu bukede er weizhi ran ye. Wei zhi ran ze bu ke ding hu yi xuan eryl, ye shi ming ze shi zhi yuan yi. Gu yue ‘xuan zhi you xuan’ ye, zhong miao jie cong xuan er chu, gu yue ‘zhong miao zhi men’ ye.” (玄者, 冥也, 默然無有也。[...] 而言‘同謂之玄’者, 取於不可得而謂之然也。謂之然則不可定乎一玄而已, 則是名則失之遠矣。故曰‘玄之又玄’也, 眾妙皆從玄而出, 故曰‘眾妙之門’也。) Siehe Wang Bi. *Lao Zi Daodejing Zhu. Wuyingdian Juzhen Ben.* (老子道德經註, 武英殿聚珍本.) Beijing 1998. S. 2. Vgl. auch: Wang Bi (王弼): *Wangbi Ji Jiaoshi.* (王弼集校釋.) Hrsg. von Lou, Yulie (樓宇烈). Beijing 1980. S. 2-3. Übersetzung vom Verfasser.

¹⁷⁰ In der obengenannten Biographie ist zu lesen „als er noch nicht 20 Jahre alt war“ (未弱冠). Experten Meinung nach sei er damals im 17. Lebensjahr nach chinesischer Altersrechnung gewesen (siehe oben Fußnote 165), also 16 Jahre alt in europäischer Sicht. Siehe: Wang, Xiaoyi (王晓毅): *Wang Bi Pingzhuan (Fu He Yan Pingzhuan).* (王弼評傳 (附何晏評傳). A critical biography of Wang Bi (with a critical biography of He Yan).) Nanjing 1996. S. 364.

¹⁷¹ „Fu wu cheng wanwu zhi suo zi ze, ran shengren mo ken zhi yan, er Lao Zi shen zhi wuyi zhe he?“ (夫無誠万物之所資也, 然圣人莫肯致言, 而老子申之無己者何?) Übersetzung vom Verfasser. Dieser Dialog ist auch in *Shishuo Xinyu* (世說新語), einer weiteren wichtigen Informationsquelle vom Zeitalter der *xuanxue*, zu lesen, dort wurden Worte und Verhalten von bedeutenden Persönlichkeiten in der Wei- und Jin-Zeit aufgezeichnet. Nur kleine sprachliche Abweichungen erweisen sich zwischen den beiden Dokumentationen. Hier zitiert nach Wang Bi (王弼) (hrsg. von Lou, Yulie 樓宇烈): *Wangbi Ji Jiaoshi.* (王弼集校釋) Beijing 1980. S. 2, S. 639.

¹⁷² „Shengren ti wu, wu you bu ke yi xun, gu bu shuo ye. Lao Zi shi you zhe ye, gu heng yan wu suo bu zu.“ (聖

unsagbare, transzendente und daher als „dunkel“ beziehungsweise „tief“ (xuan)¹⁷³ genannte Verhältnis zwischen Sein und Nicht-Sein, wobei Ersteres aus Letzterem entsteht und Letzteres daher als Wurzel aller Wesen angesehen wird und daher auch von besonderer Bedeutung ist. Auch die davon abgeleitete Art und Weise des Verhaltens, nämlich das „Nicht-Handeln“ (wuwei 無為) wird von ihm eher als Resultat einer Art Gedankengangs interpretiert, das unmittelbar dem Verstehen des Nicht-Seins folgt. So handelt sich beides nicht um Passivität oder Negation, sondern lässt sich allein als solches rezipieren und verfügt sogar über fruchtbares Potenzial, aus dem das Handeln beziehungsweise das Sein erst möglich wird. Jedoch anders als Heshang Gong lag Wangs Anliegen nicht darin, religiöse oder lebenspflegende Deutungen beziehungsweise Anregungen und Praxisanweisungen für die Selbstkultivierung und Staatswaltung im *Dao De Jing* zu entdecken, sondern die Bedeutung des Nicht-Seins auf Grundlage von dessen Zusammenwirkung mit dem Sein zu ergründen. Wegen der starken spekulativen Eigenschaften wird die „xuan xue“ des Wang Bi häufig mit der im Abendland entwickelte Metaphysik gegenüber- und gar gleichgestellt, sodass die beiden Begriffe manchmal als Äquivalenz für einander verwendet werden.

4.2.3 Bedeutung der beiden Kommentare

Es ist niemals jemandem gelungen, ein komplettes Schriftenverzeichnis von allen Kommentaren des *Dao De Jing* zusammenzustellen. Doch wenn es um die Rezeption dieses antiken Klassikers geht, kommen meistens die beiden Kommentare von Heshang Gong und Wang Bi zur Rede. Die besondere Wichtigkeit der beiden Werke liegt unter anderem darin, dass sie schon seit ihrer Entstehung aus der Han-Zeit als

人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恒言無所不足。) Ebd. Eine andere Version in *Shishuo Xinyu* (世說新語) lautet: „Shengren ti wu, wu you bu ke yi xun, guy an bi ji you. Lao Zhuang wei mian yu you, heng xun qi suo bu zu.“ (圣人體無，無又不可以訓，故言必及有。老庄未免于有，恒訓其所不足。) Übersetzung vom Verfasser.

¹⁷³ So auch die Bedeutungserklärung des Wortes in *Shuo Wen Jie Zi*. (說文解字): „Xuan, you yuan ye.“ (玄，幽遠也。 Siehe: Xu Shen (许慎): *Shuo Wen Jie Zi*. (說文解字). Beijing 2004² [1963]. S. 84. Kompiliert in der Östlichen Han-Dynastie, gilt das Band als das älteste systematische Wörterbuch Chinas und liefert authentische Erklärung ursprünglicher Bedeutungen der chinesischen Schriftzeichen.

Orientierung für andere Texte mit gleicher oder ähnlicher Funktion wirken und somit die beiden grundlegenden Richtungen in der über zwei Jahrtausende gedauerten Überlieferung des *Dao De Jing* bestimmen. Dem Heshang Gong-Kommentar sowie dem unter Einfluss dessen entstandenen *Xianger Zhu* als theoretischen Grundlagen war das Vorkommen des religiösen Daoismus zu danken, mit dessen Entwicklung auch weitere Auslegungen mit mythen- und kultbildenden Absichten verfasst werden. Der Kommentar von Wang Bi hingegen bildete eine andere Tradition mit spekulativer Lesart des gleichen Klassikers, die vor allem von den durch konfuziansische Ideologie beeinflussten Gelehrten des alten Chinas willkommen geheißen wird und daher der Rezeption des *Dao De Jing* in dieser Lesegruppe in hohem Maße zugrunde liegt. Als Zeugnis für die enormen Wirkungen von Wang Bi beziehungsweise dessen Kommentaren¹⁷⁴ gilt schon die unmittelbar dadurch ins Leben gerufene Xuanxue-Ära, die nicht nur zu einer der bedeutendsten Epochen des chinesischen Denkens zählte (besonders wenn darunter nach europäischer Sichtweise die „chinesische Philosophie“ zu verstehen ist, da bei Wang Bi schon viele dazu gehörige Ansätze zu finden sind), sondern in der auch die Höhepunkte von vielen Bereichen der chinesischen Kultur wie Literatur (in erster Linie in Form von Dichtung „xuanyanshi“ 玄言詩, Gedichte in dunkler Sprache¹⁷⁵), Kalligraphie (shufa 書法) und Malerei erreicht wurden. Auch das Auseinanderdriften des Daoismus in den beiden Richtungen, nämlich jeweils als Religion (dao jiao 道教) und als Philosophie (dao jia 道家), kann auf die beiden Kommentare zurückgeführt werden.

Ebenfalls ist es niemandem gelungen und kann es auch niemals gelungen sein, eine sogenannte „richtige“ oder „objektive“ Auslegung für den Text *Dao De Jing* zu liefern. Die beiden bahnbrechenden Kommentare sowie die daraus entwickelten Traditionen der *Dao De Jing*-Interpretation, die sich in so kontroverser Art und Weise auf das gleiche Werk beziehen, sind die besten Beweise für die unerschöpflichen

¹⁷⁴ Darunter ist auch Wangs Kommentar des *Yi Jing* zu verstehen, in dem seine Interpretation zu Lao Zi auch in vielen Hinsichten übernommen wird.

¹⁷⁵ Während der Wei- und Jin-Dynastie ist diese spezielle Dichtungsform mit spekulativen Zügen und Motiven in sowohl sprachlicher als auch inhaltlicher Ebene entstanden. Eine umfassende Forschung darüber mit Berücksichtigung des zeitlichen Kontextes bei deren Entstehung, der Dichtergruppe, Textanalyse und der Wirkungen der Gedichte siehe He Guangshun (何光順): *Xuan Xiang Xun Zong – Wei Jin Xuanyanshi Yanjiu*. (玄響尋蹤——魏晉玄言詩研究.) Guangzhou 2011.

Deutungsmöglichkeiten dieses Klassikers.¹⁷⁶ Denn weder bei der religiösen Entwicklungstendenz noch bei der philosophisch orientierten Lesart geht es um *die* eigentliche Absicht des Lao Zi beim Niederschreiben des Werkes, sondern lediglich um jeweils *eines* der vielen Potenziale, die darin zu entdecken sind. Wenn darüber hinaus die Interpretation nicht in chinesischer, sondern einer anderen Sprache geschieht – das heißt in Form einer Übersetzung – so wird dabei ein noch größerer Spielraum vorhanden sein, weil da noch ganz neue Horizonte aus der fremden Sprache und Kultur im Prozess des Verstehens hinzukommen, sodass dabei gar nicht von einfacher „Entsprechung“ des Originals gesprochen werden kann. Einen solchen Fall der fremdsprachigen Rezeption zu analysieren, ist die Aufgabe des folgenden Kapitels.

¹⁷⁶ Vgl. auch oben S. 24 f.

5 Lao Zi bei Wilhelm

5.1 Überblick über die Übersetzung *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*

Der erste Übersetzer des *Dao De Jing* war Richard Wilhelm nicht. Er war auch nicht derjenige, der diesen Klassiker zum ersten Mal in die deutsche Sprache übertrug. Schon 1823 veröffentlichte Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788–1832, der erste Inhaber des sinologischen Lehrstuhls am Collège de France) in *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao Ziu, philosophe Chinois du VI. siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribués à Pythagore, à Platon et a leurs dsciples* eine Teilübersetzung des *Dao De Jing* zur Vorstellung der Philosophie von Lao Zi, von der auch die später in Europa fast als Standard übernommene Transkription des Buchtitels als „Tao Te King“ stammt. Die erste vollständige Übersetzung in Europa wurde von Aignan Stanislas Julien (1797–1873), dem Schüler und Nachfolger von Abel-Rémusat, 1842 in Paris unter dem Bandtitel mit eingebürgerter Übertragung *Le livre de la voie et de la vertu* herausgegeben. Im deutschsprachigen Raum erschienen im Jahr 1870 unter der von französischen Vorgängern geprägten Betitelung *Tao Te King* zwei deutsche Versionen des fernöstlichen Kanons jeweils von Reinhold von Plänckner und Victor von Strauß (1809–1899), die somit als die ersten deutschen Übersetzer des *Dao De Jing* gelten.¹⁷⁷ Erst im Jahr 1911 veröffentlichte Richard Wilhelm die Übersetzung *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben* bei Eugen Diederichs Verlag in Jena – als die neunte deutschsprachige Ausgabe des *Dao De Jing* und als zweites Buch seines nachher schließlich neunbändig gewordenen Übersetzungsprojektes von Klassikern der chinesischen Antike.¹⁷⁸ Doch durch deren große Resonanz kann schon bald festgestellt werden, dass diese Übersetzung zu den

¹⁷⁷ Reinhold von Plänckner: *Lao-tse Tao-té-king. Der Weg zur Tugend. Aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Reinhold von Plänckner.* Leipzig 1870. Victor von Strauß: *Laò-tsè's Tao Té King. Aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt, eingeleitet und commentirt von Victor von Strauß.* Leipzig 1870.

¹⁷⁸ Vgl. oben Teil 3.2, Fußnote 86, S. 38.

einflussreichsten Versionen des daoistischen Klassikers in der deutschen beziehungsweise in den europäischen Sprachen zählt.

Wie das Ergebnis in einer 2004 erschienenen ausführlichen Aufstellung der Rezeption des Daoismus im deutschsprachigen Raum zeigt, war die Wilhelmsche Version des *Dao De Jing* mit einem Marktanteil von 15,6% (zwischen 1945 und 2000) unter allen deutschen Übersetzungen desselben Buches „bis heute die beliebteste auf dem deutschen Buchmarkt“.¹⁷⁹ Nach anderer Expertenmeinung sei diese „weithin kanonische Fassung eines deutschen Taoteking [...] für das taoistische Grundbuch so etwas geworden ist wie die Lutherübersetzung für die Bibel“.¹⁸⁰ Solche Auffassungen finden auch authentischen Beweis durch Daten und Fakten: Schon in Jena wurde Wilhelms Übersetzung seit der ersten Auflage vom Jahr 1911 fünf Mal nachgedruckt, danach vom selben Verlag jeweils zwei Mal in Leipzig und in Düsseldorf; 1957 wurde noch eine Taschenausgabe von Diederichs herausgegeben.¹⁸¹ Bis zum Jahr 2010 wurde, was zu den größten Wundern auf dem deutschen Buchmarkt der übersetzten Werke zählen kann, diese klassische deutsche Version mit der in der deutschen Sprache bereits populär gewordenen Transkription des Buchtitels *Tao Te King* von verschiedenen Verlagen in 20 Ausgaben publiziert und insgesamt 47 Mal nachgedruckt.¹⁸²

Trotz all dieser großen Erfolge ist diese Übersetzung von Wilhelm nicht einwandfrei geblieben, sondern gerade im Gegenteil. Kritiken aus allen Seiten kamen in der Tat bereits gleich nach der Erscheinung dieser neunten deutschen Version des *Dao De Jing*. Auch hinter den lobenden Stimmen verstecken sich häufig Zweifel an

¹⁷⁹ Oliver Grasmück: *Geschichte und Aktualität der Daoismusrezeption im deutschsprachigen Raum*. Münster 2004. Über Wilhelms Übersetzung s. S. 43-47, die Marktanteilanalyse findet sich auf S. 65-67. Im gleichen Ergebnis im anderen Zeitraum (1900-1944) besitzt Wilhelms Version (erst seit 1911 erschienen) einen Anteil von 15,2% und steht auf dem zweiten Platz. Diese Daten wurden u. a. auf Grundlagen der Knutschen *Westliche Taoismus-Bibliographie* (jeweils der 4. und 5. Auflage vom Jahr 1997 und 2003) sowie einer Online-Datenbank der Deutschen Bibliothek in Frankfurt erstellt. Dazu s. S. 57-59.

¹⁸⁰ Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 25.

¹⁸¹ Doch in dieser beziehungsweise auch anderer nachherigen Ausgaben des Diederichs Verlags werden nicht nur viele Teile von der ursprünglichen Version, wie das Vorwort, die Einleitung und manche Teile des Kommentars, gekürzt sowie gar gänzlich weggelassen, sondern auch der Text der Übersetzung ist auch sowohl sprachlich als auch inhaltlich stark verändert worden, sodass bei diesen Ausgaben nach dem Zweiten Weltkrieg in mancherlei Hinsicht schon von einer anderen Version der Wilhelmschen Übersetzung die Rede sein kann.

¹⁸² Vgl. unter anderem die Auflistung aller in den Staatsbibliotheken der Bundesrepublik Deutschland und der Volksrepublik China aufgesammelten deutschen Übersetzungen des *Dao De Jing* in: Lei Liang et al. *Jiehe Guojia Tushuguan Guancang Fenxi Sibuzhonghua Jingdian Zhuzuo zai Xifang de Chuanbo*. (结合國家图书馆馆藏分析四部中华經典著作在西方的傳播) Beijing 2010. S.161-169.

der Übersetzung. Diese, wie es in der Haupttendenz der Wilhelm-Kritiker der Fall ist, stellen ausnahmslos die philologische Exaktheit der Übersetzung, besonders im Vergleich mit den späteren Versionen, in Frage.¹⁸³ Dazu kommt Wilhelms Tätigkeiten als protestantischer Pfarrer und Missionar eben auch häufig in Betracht. Davon ausgegangen werden Vorwürfe an seine Übersetzungen gerichtet, dass diese deutliche Beeinflussung vom Christentum aufweisen und den Originalen daher nicht getreu seien.¹⁸⁴

Durch solche Kritiken wird einerseits genau die ungebrochene Beliebtheit der Wilhelmschen Übersetzung nochmals belegt, andererseits muss dabei auch gesehen werden, dass viele solche Stimmen von den „Kritikern“ stammen, die sich selber nicht wirklich mit der Praxis des Übersetzens beschäftigen, sondern nur zu „kritisieren“ im wahrsten Sinne des Wortes wissen, wie von Wilhelms Nachfolgerschaft heutiger Zeit, darunter Wolfgang Kubin als wichtigem Vertreter, mit Recht gezeigt wird.¹⁸⁵ So werden oft Übersetzungskritiken unternommen, ohne dass Lektüre des Ausgangs- sowie des Zieltexes als Ausgangspunkt der Evaluationen durchgeführt wird (beziehungsweise dass diese aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse der Kritiker, besonders die der Ausgangssprache, durchgeführt werden kann), sondern lediglich auf Grundlage der wörtlichen Vergleiche von verschiedenen Übersetzungsausgaben etc. Von solchen Kritikern und Rezensenten, die die wahre und harte Seite der Praxis nicht kennen und daher den Schwierigkeitsgrad der betroffenen Übersetzungsarbeit nicht als Maßstab nennen können, kann auch nicht erwartet werden, dass eine gerechte Beurteilung geliefert wird.¹⁸⁶

Schon in dem „Vorwort“ zu seiner Neuübersetzung des alten Klassikers geht

¹⁸³ Dazu vgl. unter anderem Oliver Grasmück: *Geschichte und Aktualität der Daoismusrezeption im deutschsprachigen Raum*. Münster 2004. S. 43. Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 25.

¹⁸⁴ Über die Identitätsfrage Wilhelms sowie die Einflüsse derer auf seine Übersetzungsarbeit siehe oben, Teil 3.1 und 3.2, S. 32 ff. Einen gesamten Überblick über die diesbezüglichen Kritiken sowie eine Reflexion dazu bietet Wolfgang Kubin in: „Richard Wilhelm and His Critics: A New Evaluation.“ In: *Ching Feng: A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture (new series)*. 16:1-2, 2017. S. 53-78.

¹⁸⁵ Dazu vgl. u. a. Wolfgang Kubin: *Die Stimme des Schattens. Kunst und Handwerk des Übersetzens*. München 2001. S. 61.

¹⁸⁶ Kubin ordnet, aus seiner eigenen bitteren Erfahrung mit solchen Kritikern, diese in drei Typen zu: „Fehlersucher“, „Rundumschläger“ und „Besserwisser“. Siehe ebd. S. 61-84.

Wilhelm mit „einer ausdrücklichen Entschuldigung“ auf die Schwierigkeit seiner Aufgabe als Übersetzer dieses Werkes ein.¹⁸⁷ Diese lag vor allem in zwei Seiten: Erstens musste Wilhelm, so wie fast jeder, der das Werk zu übersetzen versucht, solange er nicht mehr der erste ist, der das tut, vor eine Unmenge von früheren beziehungsweise zeitgenössischen Kollegen angefertigten Übersetzungen stehen,¹⁸⁸ die einerseits als anzulehnende Orientierungsmaßstäbe und gleichzeitig aber auch als zu überholende Vorbilder und zu überwindende Beschränkungen wirkten. Zweitens, bekommt man nun endlich den nötigen Mut zusammen, so steckt man sich den Kopf in den Ausgangstext ein, der mit so knappen Wörtern und Sätzen formuliert wird und jedoch endlose Möglichkeiten von Deutungen enthält. In Wilhelms eigenem Wort: „Das Rätselhafte und Schwierige des Textes gibt so viel zu denken und zu sinnen.“¹⁸⁹ Für einen Übersetzer jedoch, erinnern wir uns an die grundlegende Theorie dieser Arbeit, ist dies nicht nur wahrzunehmen, sondern auch zu lösen: Mit der einzigen Methode, dass er das zu übersetzende Werk interpretiert, das heißt, es mit eigenem Verständnis auszulegen.¹⁹⁰ In dieser Hinsicht kann Wilhelm sogar als einen der „neueren Kommentatoren“ in den gleichen Rang des Wang Bi gestellt werden.¹⁹¹ In der vorliegenden Dissertation geht es nicht unmittelbar darum, anhand die Schwierigkeiten beim Übersetzen eine neue Evaluation zu der Wilhelmschen Übersetzung des *Dao De Jing* zu geben, sondern darum, den Übersetzungsprozess, der dem Vorgang des Interpretierens gleicht und daher nach der Gadammerschen Hermeneutik auch als Vorgang der Horizontverschmelzung angesehen werden kann, anhand des Produkts der Interpretation, nämlich der Übersetzung, zu untersuchen. Auf diese Weise kann die Übersetzung als solche betrachtet werden, wobei keine Äquivalenzforderung gegenüber dem Original gestellt werden soll. Gerade im

¹⁸⁷ Richard Wilhelm: „Vorwort.“ In: Ders.: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. I.

¹⁸⁸ Siehe dazu auch oben S. 19.

¹⁸⁹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. I.

¹⁹⁰ Siehe oben, Teil 2 „Theoretische Grundlagen“. Über Probleme bei Übersetzen solcher Texte mit dem *Dao De Jing* als typischem Beispiel dafür besonders S. 24 ff.

¹⁹¹ So behauptet zum Beispiel Gunhild Häusle-Paulmichl. Die „neueren Kommentatoren“ haben ihrer Meinung nach damit begonnen, „verstärkt auf den Aspekt der Mythenbildung hinzuweisen und hermeneutische Tendenzen in der Sinologie zu thematisieren“. Siehe dies.: *Daoismus und Zen-Buddhismus auf dem Weg in den Westen. Rezeption und struktureller Vergleich zweier östlicher Philosophien anhand ausgewählter Beispiele*. Frankfurt am Main u. a. 2000. S. 21. Vgl. auch: Oliver Grasmück: *Geschichte und Aktualität der Daoismusrezeption im deutschsprachigen Raum*. Münster 2004. S. 43.

Gegenteil wird die durch die Sprachtransformation entstandene „Wirkungssprache“ in den Vordergrund gerückt, durch welche die Rezeption des *Dao De Jing* in Europa geprägt ist.

5.2 „Dao“ als Metaphysik – Grundbestimmung der Übersetzung

Die Rezeption des Originals durch den Übersetzer lässt sich nicht nur dem übersetzten Text entnehmen, sondern auch im Vorwort beziehungsweise in der Einleitung, denen die Leser als die allerersten Teile des aufgeschlagenen Werkes begegnet. In diesen oft als „Ränder“ eines Buches angesehenen Teilen können wichtige Informationen über den persönlichen Horizont und die Stellungnahme des Autors sowie des Übersetzers herausgearbeitet werden. Doch gerade diese Teile werden auch häufig von Übersetzungskritikern vernachlässigt. Das liegt unter anderem auch daran, dass die „Einleitung“ in der Wilhelmschen Übersetzung des *Dao De Jing* in den Diederichs-Ausgaben nach dem Zweiten Weltkrieg stark gekürzt und auch teilweise inhaltlich verändert wurde, während das „Vorwort“ gänzlich getilgt worden ist.¹⁹² In der Erstausgabe sind die einleitenden Worte zu Wilhelms deutscher Übersetzung des daoistischen Klassikers ursprünglich in zwei Teile gegliedert. Dazu gehört nebst einer von Wilhelm selbst geschriebenen „Einleitung“ noch ein weiterer Text, welcher von Dr. jur. Herald Gutherz verfasst wird, der als Dozent an die juristische Fakultät der 1911 eröffneten Deutsch-Chinesische Hochschule nach Qingdao gesandt worden war. Im ersten Teil als ungebrochenem Fließtext werden durch Betitelung am Seitenrand die vier Unterkapitel der Einleitung gekennzeichnet, in denen der Reihe nach die „Persönlichkeit des Verfassers“, „Das Werk“, „Historische Stellung“ und „Der Inhalt des Taoteking a) Metaphysisches“ abgehandelt werden. Die danach folgende Überschrift „b) Laotsees Gedanken über die menschliche Gesellschaft“ befindet sich am Rand der ersten Zeilen in Gutherz' Abhandlung des

¹⁹² Siehe Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Düsseldorf – Köln 1978.

„Soziologischen“.¹⁹³

So scheint die Struktur dieser „Einleitung“, vor allem wegen der Absicht zur Hervorhebung der verschiedenen Verfasserschaft der Textteile, im ersten Augenblick zwar etwas kompliziert und gar durcheinander zu sein, doch gerade darin kann die ganz ordnungsgemäß strukturierte Herangehensweise des Übersetzers entnommen werden. Bei ihm wird das Original im ersten Schritt im Zusammenhang mit dem Hintergrund dessen Verfassers sowie dessen Entstehung rezipiert, was dann über die vorherige Rezeptionsgeschichte geht. Darauf aufbauend wird der Schwerpunkt der Einführung durch die überblickliche Darstellung des Inhalts gebildet. Dieser lässt sich dort in zwei Dimensionen, und zwar der des „Metaphysischen“ und „Soziologischen“, betrachten. Darunter wird das „Metaphysische“ wiederum mit mehr Wichtigkeit versehen, indem der Teil „Der Inhalt des Taoteking a) Metaphysisches“ den deutlich größten Umfang unter den einleitenden Texten ausmacht.¹⁹⁴ Dazu kommt die Tatsache, dass der mit einem einfachen Wort „Soziologisches“ überschriebene Text eigentlich gar nicht zum Schreibplan der „Einleitung“ gehört hatte und erst dann von Herald Gutherz hinzugefügt wurde, nachdem Wilhelm im Dezember 1911 bereits das fertig gestellte Übersetzungsmanuskript an Diederichs verschickt hatte (und obwohl Gutherz „regen Anteil“ an Wilhelms Übersetzungsarbeiten, besonders der des *Dao De Jing*, teilnahm, bis er von der Deutsch-Chinesischen Hochschule gekündigt wurde),¹⁹⁵ was auch zu dem uneinheitlichen Layout der danach vom Verlag zusammengestellten Einführung mit beitrug. Nicht zuletzt besagt auch schon die originale Fußnote zu dem Gutherzschen Text vom Herausgeber, dass es an zwei Stellen der Gedankengänge darin um Wiederholung von den vorherigen von Wilhelm geschriebenen Teilen gehe,¹⁹⁶ dass das Buch von Lao Zi für den Übersetzer selbst vor allem als eine Art *Metaphysik* zu verstehen ist. Was damit geschieht, ist einerseits eine Definition des

¹⁹³ Siehe Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. IV–XXXII.

¹⁹⁴ S. XV–XXV von der „Einleitung“. Dieser Teil zeigt nicht nur den größten Umfang unter den vier Textteilen von Wilhelm, sondern auch im Vergleich zu Gutherz' Beitrag „Soziologisches“.

¹⁹⁵ Siehe Solome Wilhelm (Hrsg.): *Richard Wilhelm – Der geistige Mittler zwischen China und Europa*. Düsseldorf – Köln 1956. S. 185.

¹⁹⁶ Richard Wilhelm: „Einleitung“. In: Ders.: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. XXVI.

Inhaltes des *Dao De Jing*, und zwar dadurch, dass dieser in die Kategorie der Metaphysik eingeordnet wird. Auf der anderen Seite ist dabei auch die Grundstimmung für die ganze Übersetzung festgelegt worden, die sich an dieser philosophischen Denkweise orientiert.

Dabei ist an erster Stelle bemerkenswert, dass eine solche Frage der Kategorisierung bei der ersten Begegnung eines europäischen Lesers, in diesem Fall des Übersetzers Wilhelm, mit Überlieferungen aus dem alten Land der Mitte, wie dem *Dao De Jing*, immer als Erstes gestellt wird: Sollen denn diese Werke, welche tief sinnige Gedanken enthalten und jedoch sowohl in Hinsicht auf die äußerliche Gestalt als auch auf den Inhalt selbst einen deutlichen Unterschied zu den Schriften der abendländischen Philosophie aufweisen, auch mit dieser gleichen Bezeichnung genannt werden? Oder lassen sie sich eher in andere Kategorien einordnen, wie Mystik, Esoterik etc.? Oder sind sie einfach als eine Art „Weisheitslehre“ aufzufassen, ohne dass eine westliche Entsprechung gefunden werden zu können? Durch die Antwort eines Übersetzers darauf, der als erster fremdsprachiger Leser solcher Ausgangstexte rezipiert, werden entscheidende Einflüsse auf die Erkenntnis der exotischen Kultur von seinen Landsleuten ausgeübt.

Eine ablehnende Einstellung zur Zuordnung des chinesischen Denkens mit der ersten Variante, nämlich es Philosophie zu nennen, gründet sich oft auf das Fehlen oder den häufigen Mangel an der analytischen Vernunft, der Trennung des Realen vom Fiktiven beziehungsweise an klaren Definitionen von Begriffen darin. Aufgrund solcher wesentlichen Abweichungen der Denkgewohnheit des alten Landes der Mitte von der des Abendlandes wird die Erstere nicht selten als eine andere als die philosophische betrachtet, obwohl sie von Hinsicht der Geschichte sowie der Tiefe her keineswegs geringere Maße als die Letztere aufweist.¹⁹⁷ „Eine Philosophie, die ihre Begriffe letztlich nicht definieren kann, ist kaum denkbar.“¹⁹⁸ Behauptet zum

¹⁹⁷ Als Beispiele dafür seien unter anderem die Beiträge zur chinesischen Philosophie im *China-Handbuch* (hrsg. von Wolfgang Franke unter Mitarbeit von Brunhild Staiger, Düsseldorf 1974) von Timotheus Pokora sowie im *Großen China Lexikon* (hrsg. von Brunhild Staiger, Stefan Friedrich, Hans-Wilm Schütte, Darmstadt 2003) von Hans-Georg Möller zu nennen, welche beiden erst mit dem 19. beziehungsweise 20. Jahrhundert beginnen. Hier zitiert nach Christian Schwermann: *Einführung in die sinologischen Hilfsmittel*. Bonn 2005. S. 43.

¹⁹⁸ Siehe: Simon, Rainald. *Lao Zi Daodejing. Das Buch vom Weg und seiner Wirkung*. Stuttgart 2009. S. 9.

Beispiel der Frankfurter Sinologe Rainald Simon beim Kommentieren der von demselben übersetzten ersten Zeilen dieses wichtigsten daoistischen Klassikers, der seiner Betrachtungsweise durch europäische Brille zufolge unterm Begriff „Mystik“ einzuordnen sei. Im Gegensatz dazu argumentieren auch Fachleute anhand des Vorhandenseins der Diskussionen über die grundlegenden Fragen des Philosophierens über das Sein des Menschen und dessen Sinn sowie die Stellung des Menschen in der Welt in zahlreichen hinterlassenen Schriften der altchinesischen Denker, dass sich dort bloß eine andere Tradition aufgrund des anderen kulturellen Bodens entwickelt worden sei, welche aber samt deren zu würdigenden Besonderheiten die Bezeichnung als Philosophie verdiene.¹⁹⁹ Dazu ist auch zu bemerken, dass die chinesische Übersetzung für *philosophia* als 哲學 (zhexue) erst im 19. Jahrhundert nach dem japanischen Vorbild (tetsugaku) entstanden ist.²⁰⁰ Betrachtet man die tausendjährige Tradition Chinas, so ist bei der Klassifikation des ganzen Wissens, wie der Kategorisierung der überlieferten Schriften zu entnehmen ist, seit der Han-Dynastie von Unterscheidung der verschiedenen Lehrrichtungen die Rede,²⁰¹ anstatt dass die sich klar gegen einander abgrenzenden Wissenschaftsdisziplinen entstanden sind. Seit der Qing-Zeit ist das Modell der „Vier Rubriken“ (si ku 四庫) mit dem kaiserlichen Projekt der umfassenden Büchersammlung „Si Ku Quan Shu“ (四庫全書, Gesamte Büchersammlung in vier Lagern) etabliert worden, mit dem das Gesamtwerk des Landes der Mitte in allen

¹⁹⁹ Zu den Besonderheiten des frühen chinesischen Denkens siehe das Standardwerk geltende Band von Marcel Granet: *La pensée Chinoise*. Paris 1934. Deutsche Übersetzung von Manfred Porkert: *Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter*. München 1971. Zitiert nach Christian Schwermann: *Einführung in die sinologischen Hilfsmittel*. Bonn 2005. S. 43.

²⁰⁰ 哲 steht für Weisheit und 學 für Lehre. Zur Rezeptionsgeschichte dieser Übersetzungslösung in China siehe Chen Qiwei (陳啟偉): „Zhexue‘ yiming kao.“ (“哲學” 譯名考). In: *Zhexue Yicong*. (哲學譯叢) 2001:03. S. 60-68. (Die Zeitschrift wurde ab 2002 als *Shijie Zhexue* umbenannt.) Dass es bei diese Übersetzungslösung des japanischen Gelehrten Nishi Amane (西周, 1829-1897) zu Beginn der Meiji-Zeit (1868-1912) um nichts anderes als seine Rezeption der westlichen Philosophie auf Grundlage der konfuzianischen Tradition geht, zeigt Sun Bin (孫彬) in seinem Artikel „Lun Xizhou cong ‚philosophy‘ dao ‚zhexue‘ yi ci de fanyi guocheng.“ (論西周從 “philosophy” 到 “哲學” 一詞的翻译过程). In: *Qinghua Daxue Xuebao: Zhexue Shehui Kexue Ban*. 2010:5 (Vol. 25) S. 122-131.

²⁰¹ So werden vom Historiker Sima Tan (司馬談, 145-86 v. Chr., der Vater des Verfassers des *Shi Ji*, Sima Qian) im Text „Liu jia zhi yaozhi“ (六家之要指), der auch im *Shi Ji* aufgenommen wird, zum ersten Mal die „Sechs Lehrrichtungen“ (liu jia, 六家) genannt, nämlich der Yin-Yang-ismus (Yin Yang Jia, 陰陽家), Konfuzianismus (Ru Jia, 儒家), Mohismus (Mo Jia, 墨家), die Namenlehre (Ming Jia, 名家), der Legismus (Fa Jia, 法家) und Daoismus (Dao Jia, 道家). Siehe: Sima, Qian (司馬遷): *Shi Ji*. (史記.) Taipei 1988⁶ [1937]. Bd. 130, S. 3288-3292.

Zeiten in vier Kategorien zusammengestellt werden sollten: die konfuzianischen Kanons (jing 經), Geschichtswerke (shi 史), Schriften von anderen Lehrrichtungen (zi 子) und andere Sammelbände (ji 集).²⁰² Feng Youlan (馮友蘭, 1895-1990), einer der ersten Philosophen Chinas im wahrsten, also traditionell abendländischen Sinne des Wortes als *philosophus* mit amerikanischem Bildungshintergrund, sieht in der ganzen chinesischen Geistesgeschichte fünf Epochen, die der westlichen Philosophie entsprechende Merkmale beziehungsweise Ansätze aufweisen: jeweils die Lehren von „zhu zi“ (諸子) von der Vor-Qin-Zeiten, „xuan xue“ (玄學) von Wei- und Jin-Zeiten, Buddhismus von Sui- und Tang-Zeiten, „dao xue“ (道學) von Song- und Ming-Zeiten und „yi li xue“ (義理學) von der Qing-Zeit.²⁰³ Doch von einer hundertprozentigen Übereinstimmung eines tradierten Textes aus der chinesischen Antike, wie des *Dao De Jing*, mit den abendländischen Begriffen der Wissensbereiche kann eigentlich nie gesprochen werden, sei es um Philosophie, Mystik oder auch weitere Kategorisierungsmöglichkeiten geht. Für einen Übersetzer ist die Beantwortung dieser Zuordnungsfrage jedoch nicht zu vermeiden, als das Begreifen des Inhaltes unmittelbar die Übersetzungsarbeit voraussetzt.

Mit Wilhelms Entscheidung, das Werk von Lao Zi in die Kategorie der „Metaphysik“, und somit auch in die der „Philosophie“ einzuordnen, lässt sich vor allem die persönliche Haltung des Übersetzers zur chinesischen Kultur bestätigen, dass er diese trotz deren Fremdheit und des Andersseins in gleicher Augenhöhe ansieht wie die abendländische. Dazu wird aber auch offensichtlich, dass Wilhelms Verstehen des altchinesischen Gedankenguts unmittelbar auf Grundlage europäischer Konzeptionen basiert. Dies lässt sich wiederum doppelseitig betrachten: Einerseits, wie in jedem Vorgang des Verstehens geschieht, muss dieses durch Vergleichen der neuen Kenntnis mit der alten realisiert werden. Für den Leser und Interpreten, der aber auch Übersetzer ist, gehört das andererseits auch zu seiner Strategie, die exotische Kultur seinen Landsleuten, das heißt den Lesern seiner Übersetzung, zu

²⁰² Über weitere Ansätze zur Klassifikation der tradierten Texten in der chinesischen Geschichte seit der Han-Zeit siehe Christian Schwermann: „Dummheit“ in altchinesischen Texten. Eine Begriffsgeschichte. Wiesbaden 2011. S. 109-119.

²⁰³ Feng, Youlan: *Zhongguo Zhexue Xiaoshi*. (中國哲學小史) Beijing 2005. S. 3.

vermitteln, die vor allen Dingen mit der einheimischen Denkweise vertraut sind. Die beiden Faktoren, nämlich seine Einstellung zur Ausgangskultur sowie die metaphysische Deutungsweise, die so gesehen auch seine Übersetzungsmethode ist, wird von Wilhelm durchaus durchgesetzt und deren deutliche Spuren lassen sich überall in seiner deutschen Version des *Dao De Jing* finden. Ein Überblick dazu findet sich schon in der „Einleitung“.

In dem vierten Teil davon mit der Überschrift „a) über den Inhalt des *Tao Te King*“ am Texttrand bietet Wilhelm eine gründliche Darstellung von seinem Verständnis von der Metaphysik des Ausgangstextes, die er als „aufgebaut auf einer grundlegenden Intuition, die der streng begrifflichen Fixierung unzugänglich ist“,²⁰⁴ sieht. Von der Erklärung seiner Übersetzungslösungen für die beiden „grundlegenden Ausdrücke“ des Werkes als „SINN“ und „LEBEN“ ausgegangen, macht er zuerst den „wesentlichen Unterschied“ von der Lao-Zischen zu der antiken griechischen Philosophie klar. Letztere sei nämlich „nach außen“ orientiert und suche „nach einem Prinzip für die Welterklärung“, während Lao Zi, nach Wilhelms Betonung ebenfalls wie Konfuzius, „das anthropologische Gebiet“ nie verlassen habe.²⁰⁵ Darauf hin zeigt er, dass das „Teilhaben des Individuums an dem allgemeinen Wahrheitsprinzip“ als Besonderheit Lao Zis Gedanken gelte und erklärt somit das „Nicht-Handeln“ nicht als „Untätigkeit“, „sondern nur absolute Empfänglichkeit für das, was sich von jenem metaphysischen Grunde aus im Individuum auswirkt“²⁰⁶. Auf dieser Grundlage ist er in der Lage, weitere negativ klingende, aber im *Dao De Jing* bevorzugte und geschätzte Begrifflichkeiten mit in diesen Zusammenhang zu ziehen, wie zum Beispiel „Nicht-Voll-Werden“ (wa 漚), „Schwachheit“ (ruo 弱); „klein“ (xiao 小), die „Leere“ (gu 穀) usw., nicht zuletzt das „Nicht-Sein“ (wu 無), das „kein rein privativer Ausdruck“ sei, sondern sich „am besten mit ‚Für-sich-sein‘ übersetzen im Gegensatz zum ‚Dasein‘ “ lasse.²⁰⁷ So gibt er sich Recht, nachdem er das „Welterklärungsprinzip“ Lao Zis sowohl „induktiv“ als auch „deduktiv“ verfolgt hat,

²⁰⁴ Richard Wilhelm: „Einleitung.“ In: Ders.: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. XV.

²⁰⁵ Ebd. S. XVII.

²⁰⁶ Ebd. S. XIX.

²⁰⁷ Ebd. S. XX.

dieses „rationale Philosophie“ zu nennen und der Hegelschen Metaphysik beziehungsweise der Platonischen Ideenlehre parallel zu stellen.²⁰⁸

Dabei ist besonders bemerkenswert, dass Wilhelm auf einer Seite schon von Anfang an den „wesentlichen Unterschied“ zwischen Lao Zi beziehungsweise der damit vertretenen Tradition der altchinesischen Denkweise und der der griechischen Antike betont, die sich im Gegensatz dazu um das „Prinzip für die Welterklärung“ bemüht; findet aber andererseits, in paradoxer Weise, doch kein anderes Wort als „Welterklärungsprinzip“, mit dem er in seiner Rolle als Sprachvermittler das bezeichnet, was er bei Lao Zi versteht. Außerdem konnte er letztendlich nicht auf die aus der abendländischen Philosophie stammenden Begriffe wie „Prinzip“, „Anthropologie“, „Individuum“ und nicht zuletzt „Sein“ beziehungsweise „Nicht-Sein“ verzichten, mit Hilfe denen er die „Metaphysik“ von Lao Zi erklärte und denen er diese „Metaphysik“ auch noch gleichsetzte. Dabei konnte er eigentlich gut begreifen, dass schon eine „begriffliche Fixierung“ für Lao Zi nie möglich ist, wie man bereits den bekannten Anfangsworten des Klassikers entnimmt.²⁰⁹ Für ihn habe das *Dao De Jing* selbst kaum was mit dem später entstandenen Daoismus als Religion zu tun, obwohl dessen Anhänger denselben Kanon als ihre Grundlage von höchster Wichtigkeit ansehen; sondern ein rein philosophisches Buch, das zwar keine deutlich definierte oder gar definierbare Begriffe kennt, jedoch eine in sich entschlossene Logik besitzt, die die gleiche, also welterklärende Funktion der abendländischen Philosophien aufweist und erfüllt. Diese lässt sich nämlich entdecken beziehungsweise interpretieren. Ihm als Leser ist eine solche Lektüre gelungen. Und als Übersetzer lässt er seine Interpretation nicht nur diesem einleitenden Artikel entnehmen, sondern auch überall in *seinem* Werk, das heißt, ausgegangen von der grundlegenden Theorie der vorliegenden Studie, in der Übersetzung, die nicht mehr mit dem Original zu identifizieren ist.

Ob Vergleiche dieser Art, wie Wilhelm in seiner Einleitung zur Übersetzung des

²⁰⁸ Jeweils S. XXIII und XXIV.

²⁰⁹ „Dao ke dao, fei chang dao.“ (道可道，非常道。) In Wilhelms Übersetzung: „Der SINN, den man ersinnen kann, ist nicht der ewige SINN.“ In: Richard Wilhelm. *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 3.

Dao De Jing macht, jeweils dem Wesen des östlichen und dem des westlichen Gedankengutes entsprechen, darüber gibt es stets Diskussionen in immensem Umfang, die allerdings zu Forschungsgebieten wie der philosophischen Komparatistik gehören. Den Versuch zu machen, dazu eine eindeutige Beurteilung zu erstellen, würde daher nicht die fokussierte Aufgabe dieser Arbeit sein. Doch anhand der vorigen theoretischen Grundlage für Übersetzungsanalyse im Lichte der Gadammerschen Hermeneutik (siehe Kapitel 2) kann festgestellt werden, dass Wilhelm, dessen Rezeption des *Dao De Jing* sich vor allem an der von Wang Bi aufgestellten Interpretationslinie orientiert sowie auch unmittelbar von seinem Vorwissen über die abendländische Philosophie beeinflusst ist, sich an erster Stelle für die spekulative Ebene des Ausgangswerkes interessiert. Diese metaphysische Orientierung lässt sich der Übersetzung deutlich entnehmen.

5.3 Von chinesischen Quellen zur metaphysischen Interpretation – Einflussnahme der benutzten Literatur auf Wilhelms Übersetzung

Bevor im nächsten Schritt Einblicke in Wilhelms metaphysisch orientierte Übersetzung vermittelt werden, ist es an dieser Stelle notwendig, die folgenden Fragen zu beantworten: Was hat dazu geführt, dass Wilhelm bei der Übersetzung des *Dao De Jing* sich in dieser Richtung bewegte? Welche Quellen haben ihn als Übersetzer bei der Rezeption beeinflusst? Und wie versteht er den Ausgangstext als ein metaphysisches Werk?

Die Interpretationsweise von Wilhelm geht in erster Linie auf den *Dao De Jing*-Kommentar von Wang Bi zurück, dessen Erläuterung des Klassikers in Wilhelms Wort als „[d]er älteste der zuverlässigen Kommentare“ angesehen wird.²¹⁰ Nicht ohne Stolz kennzeichnet er seine Arbeit selbst dadurch, dass „sowohl bei der Übersetzung als auch bei der Erläuterung durchweg auf chinesische Quellen

²¹⁰ Richard Wilhelm. „Einleitung.“ In: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. VII.

zurückgegriffen“ wurde.²¹¹ So liest man in der Auflistung der „[b]enutzte[n] Literatur“, dass es schon im ersten Bandtiteln (die Reihenfolge ist nicht alphabetisch, sondern nach der Wichtigkeit und Relevanz geordnet, wie Wilhelm selbst behauptet sowie auch anhand der Vorkommenshäufigkeit in Quellenangaben in der Übersetzung zu beweisen ist) unmittelbar um Wang Bis *Dao De Jing*-Version geht.²¹² Danach folgen zwei Kommentare in Holzdruck, die beiden aus der Ming-Dynastie (1386–1644) stammen. Der eine ist das zweibändige *Lao Zi Ji Jie* (老子集解) von Xue Hui (薛蕙, 1489–1539),²¹³ der andere das *Dao De Jing Ce* (道德經測) von Hong Yingshao (洪應紹),²¹⁴ das ebenfalls aus zwei Bänden besteht. Schon aus dieser Ähnlichkeit in der zweibändigen Strukturierung kann entnommen werden, dass die beiden Schriften zur Tradition des Kommentares von Wang Bi gehören, welcher das *Dao De Jing* nach der geschichtlichen Aufzeichnung als zweiteiliges Buch anzusehen pflegt. Zwar wird der Klassiker auch in 81 Abschnitten eingliedert, aber in den beiden Fällen werden die Kapitel nicht mit Überschriften versehen, wodurch schon eine klare Ablehnung der Auslegung von Heshang Gong gezeigt wird. Noch tiefere Gemeinsamkeit dieser beiden Kommentare liegt daran, dass sie aus der gleichen Zeit stammen, die durch die Prägung von der bekannten Schule der „xin xue“ (心學, wörtlich: Lehre vom Herzen) gekennzeichnet war.²¹⁵ Diese gilt als weitere

²¹¹ Richard Wilhelm. „Vorwort.“ Ebd. S. II.

²¹² Vgl. ebd. S. 114. Das von Wilhelm benutzte Material ist ein 1894 in Shanghai veröffentlichtes Sammelband mit dem Titel *Niën Erl Dsi Ho Ko* (in Pinyin: Nianer Zi Heke , 廿二子合刻, ohne Angabe des Herausgebers, verlegt beim Jishishan Verlag 積石山書局) in Steindruck, in dessen ersten Band die *Dao De Jing* in Wang Bi-Version mit „textkritischen Bemerkungen von Lu De Ming“ sich findet. Demnach kann festgestellt werden, dass es sich um das *Lao Zi Yin Yi* (老子音義) des bekannten Gelehrten Lu Deming (陆德明, 550-630) aus der Tang-Zeit handelt, das eigentlich das 25. Band von dessen 30-bändigem Werk *Jing Dian Shi Wen* (經典釋文) ausmacht.

²¹³ Ebd. Der Autor wird bei Wilhelm als „Süe Hui“ lateinisiert, dessen Werk als „[s]ehr sorgfältige[n] Kommentar“ beurteilt und in den Erklärungen zur Übersetzung als „Komm. II“ zitiert. Dies und der erstere, als „Wang Bi“ gekennzeichnete Kommentar sind die am häufigsten benutzten Quellen in Wilhelms Erklärungen und werden insgesamt 15 Mal in der ganzen Übersetzung direkt zitiert. Ein weiteres „Komm. III“ oder Ähnliches als Quellenangabe für die danach aufgelistete Literatur gibt es nicht mehr.

²¹⁴ Bei Wilhelm als „Hung Ying Schao“ wiedergegeben, dessen Kommentar als „Dau De Ging Tsche“. Dies findet in der Überlieferung keine hohe Bekanntheit in der Lao Zi-Forschung sowohl in China als auch im Ausland und bleibt ohne genaue Jahresangabe der Anfertigung beziehungsweise Veröffentlichung, wie Wilhelm bemerkte. Man kann lediglich dem Datum des Vorwortes entnehmen, dass dies um das Jahr 1618 entstand (das Wuwu 戊午 Jahr in der Regimentszeit des Wanli 萬曆 1573-1620). Als kleiner lokaler Beamte und Lehrer in der Kommune (縣學教諭) war der Kommentator mit dem Großjährigkeitsnamen (zi 字) als Nianqing (念卿) auch nicht in irgendeiner Geschichtsaufzeichnung präsentiert, sodass Jahresangabe zu dessen Geburt und Tod ebenfalls unbewusst bleibt. Dazu die Masterarbeit von Huang Wenquan (黃文泉): *Hong Yingshao Dao De Jing Ce Yanjiu*. (洪應紹《道德經測》研究.) Guilin 2017.

²¹⁵ Über diese einflussreiche neokonfuzianistische Denkschule aus der Ming-Dynastie sowie dessen Gründer

Entwicklung der von Zhou Dunyi (周敦頤, 1017–1073) gegründeten und von Zhu Xi (朱熹 1130–1200) zur Vollendung gebrachten Denkrichtung „li xue“ (理學, wörtlich: Lehre vom Prinzip, auch als Neokonfuzianismus bekannt, unter dem Kernbegriff „li“ wird „tianli“ 天理, also Struktur der Welt, verstanden) aus der Song-Zeit (宋代 960–1279) und wird als Höhepunkt von Integration von Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus angesehen. Sowohl im Leben der beiden Kommentatoren, die beiden als Konfuzianer Karriere im Beamtentum trieben, als auch in ihren Interpretationen zum *Dao De Jing* lassen sich dazugehörige Spuren finden. Am auffälligsten der von beiden gemachten Versuch, Zusammenhänge zwischen dem daoistischen Klassiker und den konfuzianischen herzustellen. So solle es sich Xue Huis Meinung nach im altertümlichen Schrifttum eigentlich um ein einheitliches Wesen handeln und erst in der Überlieferung seien unterschiedliche Auffassungen und Gesichtspunkte wegen Verwirrung beziehungsweise Missverständnisse des ursprünglich Gemeinten entstanden.²¹⁶ Hong Yingshao schreibt gar wörtlich im Vorwort zu seinem mit „ce“ (測, wörtlich: messen, wird vom Autor selbst auch als „yice“ 臆測: „vermuten“ erklärt) benannten Kommentar zum *Dao De Jing*: „Mit dem Erscheinen meines Buches wird das Dao von Lao Zi geklärt, mit der Klärung des Dao von Lao Zi wird das *Buch der Wandlungen* geklärt.“²¹⁷ Diese Interpretationsweise der Vereinheitlichung von verschiedenen Denkrichtungen haben auch in der Tat deutliche Einflüsse auf Wilhelms Übersetzungsarbeit hinterlassen, nicht nur in Form von wörtliche Zitate, sondern auch vielmehr in gedanklicher Ebene, sodass er in den Erklärungen zu den *Dao De Jing*-Textstellen häufig aus dem *Lun Yü*, *Yi Jing* und auch anderen altchinesischen Werken zitiert. Weitere kommentierende Werke wie das *Lao Zi Yan* (老子衍) von Wang Fuzhi (王夫之 1619-1692, in der ganzen Übersetzung nur

Wang Shouren (王守仁, 1472–1529, auch als Wang Yangming 王阳明 bekannt) siehe Iso Kern: *Das Wichtigste im Leben. Wang Yangming (1472–1529) und seine Nachfolger über die „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens“*. Basel 2010.

²¹⁶ Siehe: Xue Hui (薛蕙): *Lao Zi Ji Jie* (老子集解). Beijing 1528. S. IV. Im Original: „Shengren tong chuan zhi, fei yi shu ye. Mi qi suo tong mi, gu yi jian; shi qi suo tong chuan, gu yi shuo.“ (聖人同傳之, 非異術也。迷其所同傳, 故異見; 失其所同傳, 故異說。) Übersetzung vom Verfasser.

²¹⁷ Siehe: Hong Yingshao (洪應紹): *Dao De Jing Ce*. (道德經測). O. O., O. J. S. 16-17. Der Ausgangstext lautet: „Ci shu chu er Lao Shi zhi dao ming, Lao Shi zhi dao ming er Yi yi ming yi.“ (此書出而老氏之道明, 老氏之道明而易亦明矣。) Übersetzung vom Verfasser.

ein Mal direkt zitiert)²¹⁸ sowie das *Lao Zi Te Jie* (老子特解) vom japanischen Gelehrten Dazai Shuntai (nur ein Mal in der „Einleitung“ erwähnt) werden zwar auch im Literaturverzeichnis angegeben, sie wurden aber beim Übersetzen und Erläutern von Wilhelm offenbar nur an zweiter Stelle berücksichtigt. Neben diesen fünf Kommentaren, welche Wilhelms Übersetzung und Erklärung „zugrunde gelegt“ wurden, finden noch andere *Dao De Jing*-Übersetzungen beziehungsweise Kommentare in europäischen Sprachen, wie die von Legge, Balfour, Carus, Giles, Medhurst, De Harlez, De Rosny, Strauss, Hartmann, Kohler und Grill, Erwähnung in der Literaturliste.

Bemerkenswert kommt der Name des weiteren *Dao De Jing*-Kommentators von bahnbrechender Bedeutung, des Heshang Gong, in diesem Literaturverzeichnis gar nicht vor, so auch nicht einmal in den Quellenangaben in der „Erläuterung“, dessen Kommentar anscheinend zu der „Reihe anderer chinesischer Werke“ gehört, welche nur „gelegentlich beigezogen [wurden], deren Aufzählung zu weit führen würde“.²¹⁹ Die ganze Übersetzung ist zwar, ganz im Stil der Heshang Gong-Version, in zwei Teile und jeweils 37 und 44 Abschnitte eingeteilt, die noch jeweils die Überschriften übersetzt tragen, welche aber auch von Wilhelm selbst als „nicht immer sehr zutreffend“ beurteilt werden.²²⁰ Allerdings gehört diese Art Textenteilung mit Betitelung als Bemerkung bei Angabe der Kapitelzahlen auch zur chinesischen Tradition der *Dao De Jing*-Ausgabe nach Wang Bi, die seit Anfang der Tang-Dynastie entwickelt wurde, als die beiden Kommentare gleich anerkannte Wichtigkeit bei der

²¹⁸ Bei Wilhelm als „Wang Fu Dschi“ zu lesen und ohne konkrete Angabe des Bandtitels, sondern lediglich bemerkt als „[a]us dem sämtlichen Werken [...] der Band, der einen Kommentar Lao Zis enthält“. (Richard Wilhelm. *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S.114.) Danach kann aber schon das einzige Lao Zi-Kommentar aus der Buchreihe des Gelehrten *Chuanshan Yishu* (船山遺書, „Chuanshan“ ist der Großjährigkeitsname des Wang Fuzhi) identifiziert werden. Als Konfuzianer zwischen der Ming- und Qing-Zeit (bei Wilhelm als „Ende der Ming-Dynastie“ angegeben, so soll auch seine Gedanken chronologisch eingeordnet werden, obwohl viele seiner Bücher erst nach der Gründung der Qing-Dynastie angefertigt wurden), der sich aber nicht auf jegliche Schule oder Ideologie spezialisierte, sondern die altertümlichen Klassiker mit seiner unheimlicher Gelehrsamkeit kommentierte (er hinterließ 73 Bücher in über 400 Bänden), weist in seinem *Lao Zi Yan* ganz deutliche Unterschiede zu den anderen zwei von Wilhelm benutzten Kommentaren aus der Ming-Zeit auf. In umgekehrter Richtung des Versuches von Vereinheitlichung der Lao Zischen und Konfuziusschen Gedanken werden in Wangs Werk heftige Kritiken an Lao Zi aus dem konfuzianischen Standpunkt geübt. Siehe: Wang Fuzhi (王夫之): *Lao Zi Yan*. (老子衍). In: *Chuanshan Yishu*. (船山遺書). Bd. 39. Nanjing 1865.

²¹⁹ Richard Wilhelm. „Einleitung.“ In: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. II.

²²⁰ Ebd. S. VII.

Überlieferung gewannen. Andererseits bekommt die Übersetzung durch Kapiteleinteilung und Betitelung ein Layout, das zu der europäischen Lesengewohnheit besser passt, weswegen Wilhelm trotz seiner bevorzugten Anlehnung an Wang Bis Textversion noch die für ihn nicht ohne Schwierigkeit zu akzeptierenden Überschriften mit Übertragung beibehält und seine deutsche Version nicht einfach in zwei großen Abschnitten präsentiert, wie bei der ursprünglichen Form des Wang Bi-Textes der Fall ist.²²¹ Jedoch mit starker Zweiflung an der Existenz des sagenhaften Erfinders der Texterteilung und der Überschriften lehnte Wilhelm auch die Anschauungen des Heshang Gong sowie der ganzen mit ihm verbundenen Tradition ab, aus dem zu übersetzenden Werk Deutungen herauszulesen, die vom „Wesentlichen bei der Sich- und Landesverwaltung“²²² handeln. Im Teil der „Historischen Stellung“ in seiner „Einleitung“ setzt sich Wilhelm mit der chinesischen Rezeptionsgeschichte des Klassikers auseinander und zieht besonders eine klare Grenze zwischen Lao Zi und dem religiösen Daoismus. Seiner Meinung nach sei Letzteres durch Interpreten entstanden, welche „ihre Ansichten in den Taoteking hineinzuerklären wußten“ und argumentiert darüber hinaus für das Fehlen an „kirchenbildende[r] Kraft“ des „Taoismus Laotses“.²²³ Somit bleibt für ihn die Rezeption des alten Buches aus dem Fernosten in erster Linie eine metaphysische Lektüre. In dieser Hinsicht soll die Strukturierung seines Zieltextes mit überschriebenen Kapiteln nicht als Orientierung an der von Heshang Gong kommentierten Textausgabe, sondern eher im Gegenteil, nämlich als Folge seines Strebens nach einer klar zu präsentierenden Logik verstanden werden.

5.4 Einblicke in die metaphysisch orientierte Übersetzung

²²¹ Dieser ist lediglich in zwei Teile „Shang Pian“ (上篇 Der Obere Abschnitt) und „Xia Pian“ (下篇 Der Untere Abschnitt) eingeteilt, deren Anfänge jeweils dem 1. und dem 38. Kapitel des Heshang Gong-Textes entsprechen und jeweils vom „Tao“ und „Te“ handeln. Offensichtlich kommt diese Form dem „originalen“ Text *Tao Te King* näher, wie man dessen Erwähnungen in historischen Dokumentationen wie z. B. bei Sima Qian liest. So sind auch andere antike Texte Chinas meistens am Anfang ohne Überschriften überliefert worden, die erst im Laufe der Zeit von Kommentatoren aus der Nachwelt der Einfachheit für Textbenutzung halber in kleinere Abschnitte eingeteilt beziehungsweise mit Überschriften versehen werden, die häufig nur beliebig hinzugefügt sind. Typische Beispiele wie *Shi Jing* (詩經 das Buch der Lieder), *Lun Yu* (論語 Gespräche) usw.

²²² Fazit von Lu Deming. Siehe oben Fußnote 159, S. 32.

²²³ Vgl. Richard Wilhelm. „Einleitung.“ In: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S.XIII-XV.

5.4.1 Von Lao Zis Weggang zur „Rückkehr“ „des Alten“: Über die Herkunft des Ausgangstextes

Anders als der ausführlichen metaphysischen Abhandlung des *Dao De Jing* widmete Wilhelm der Darstellung der Verfasserschaft sowie der Herkunft des Werkes nur einen recht sparsamen Umfang.²²⁴ Es liegt nicht daran, dass er die Wichtigkeit dieser Informationen unterschätzt, sondern daran, dass er die ihm verfügbaren Materialien darüber als unzureichend beziehungsweise nicht genug überzeugend ansieht. So betont er sowohl am Anfang als auch zum Schluss des kleinen Textes „Persönlichkeit des Verfassers“ die „Spärlichkeit und Unsicherheit der Nachrichten“.²²⁵ Wie alle Lao Zi-Forscher musste er sich vor allem auf die Biographie in den *Historischen Aufzeichnungen* von Sima Qian anlehnen, deren Bericht über Lao Zi er nicht wörtlich übertragen, sondern mit freien Worten wiedergegeben und auch daraufhin problematisiert hat. Auch das Zusammentreffen von Lao Zi und Konfuzius, das keinen kleinen Umfang in der kurzen Biographie besitzt, wird von Wilhelm in Frage gestellt, obwohl er es hier auch weitererzählt und dessen Wahrheit nicht einfach verneint hat. Was den Namen „Lao Zi“ angeht, schließt er sich Simas Auffassung an und sieht ihn als „Appellativum“ und „gar kein[en] Eigennamen“, während der Letztere „Li“ sein sollte. Infolgedessen hält er „**den Alten**“ für die beste Übersetzungslösung für „Lao Zi“. Die Überzeugung davon ist so fest, dass er diese unmittelbar dem eingedeutschten Titel seiner Übersetzung entnehmen lässt (als *Das Buch des Alten*). Somit kommt der Personennamen „Lao Zi“, welcher normalerweise (nach der Regel der Übersetzung) nach der phonetischen Transkription in lateinischer Schrift wiedergegeben wird, auch einmal mit wörtlicher Bedeutung vor, die für die europäischen Leser mehr als ein Name zu verstehen ist. Beim Verstehen dieses Namens hat er zwei Ansichten abgelehnt: Einerseits die Interpretation seiner Vorgänger von „Lao Zi“ als eine Pluralform und somit die

²²⁴ S. IV bis S. VII in seiner „Einleitung“.

²²⁵ Ebd. S. VI.

Übersetzung als „die alten Philosophen“ (aus dem Altertum)²²⁶; andererseits die Deutungsweise anhand der eigentlichen Wortbedeutungen des „lao“ und „tse“ jeweils als „alt“ und „Kind“, die in Wilhelms Auge nichts anderes als „albern[e] Spielereien“ seien und sich daher gar nicht lohne, „erwähnt zu werden“²²⁷. Dass „Lao“ selber auch schon der Familienname sein kann,²²⁸ gehörte nicht zu Auffassungen Wilhelms Zeitalter und war ihm somit unzugänglich. Es bleibt jedoch noch zu betrachten, dass in der rein sinngemäß überlegenen Übersetzungslösung als „der Alte“ die im originalen Namenteil „Zi“ enthaltene Bedeutung als Honorificum verloren geht. Durch die wörtliche Übersetzung „alt“ für „lao“ samt der Hinzufügung des bestimmten Artikels nach der Substantivierung kann mit den beiden Wörtern in Deutsch leider keine Ehrenhaftigkeit ausgedrückt werden. Dafür variiert Wilhelm an mehreren Textstellen die Bezeichnung mit „**dem alten Weisen**“,²²⁹ womit mehr Ansehen besagt wird, was allerdings nicht mit der originalen Bedeutung des Ausgangsbegriffes „Zi“ (子) als eine Art „Suffix“ eines Namens zu identifizieren ist. Dazu ist erwähnenswert, dass Lao Zi bei Wilhelm, seiner Interpretation der Lao-Zischen Lehre als Metaphysik zum Trotz, nicht einmal als „Philosoph“ benannt wird. Dies kann seine metaphysische Lesart präziser erklären: Für ihn sei das *Dao De Jing* wie *eine* Metaphysik zu verstehen, jedoch lasse sich die „chinesische Weisheit“ von der abendländischen „Philosophie“ unterscheiden, so auch der Unterschied zwischen den Benennungen eines „Weisen“ und eines „Philosophen“.

Ferner überträgt er den postumen Namen Lao Zis, „Lao Dan“ (老聃), nach der Erwähnung der wörtlichen Bedeutung als „altes Langohr“, als „**alten Lehrer**“ ins Deutsche.²³⁰ Dazu lässt sich jedoch keinerlei Quelle in der Semantik finden, worauf er sich dabei beruht. In den klassischen Wörterbüchern wie *Shuo Wen Jie Zi* (說文解字) steht nämlich lediglich „abhängendes Ohr“ als Bedeutungserklärung für das

²²⁶ Siehe ebd. S. IV Fußnote 1. Als Vertreter dieser Meinung wird H. Gipperich genannt.

²²⁷ S. VI

²²⁸ Vgl. Gao Heng (高亨): „Shiji Lao Zi Zhu Zhanzheng.“ (《史記·老子註》蓋證.) In: Gu Jiegang (Hrsg.): *Gushibian*. (古史辨.) Bd. 6 Shanghai 1982. Siehe auch oben, Teil 4.1.

²²⁹ In den folgenden Teilen der „Einleitung“, zum Beispiel bei der Abhandlung des Treffens Lao Zi mit Konfuzius, siehe S. V, und der Rezeption des Werkes bei Han Wen Di, siehe S. VII, etc.

²³⁰ S. IV in der „Einleitung“.

Zeichen „Dan“.²³¹

Über den Rest des Lebens des Lao Zi, der auch in seiner Biographie bei Sima Qian nur einen recht geringen Umfang besitzt (während sein Zusammentreffen mit Konfuzius den größeren Teil ausmacht), jedoch in unmittelbarer Verbindung mit der Entstehung des *Dao De Jing* steht, berichtet Wilhelm seinen Lesern nur mit den schlichten Zeilen:

Als die öffentlichen Zustände sich so verschlimmerten, daß keine Aussicht auf Herstellung der Ordnung mehr vorhanden war, soll Lao Zi sich zurückgezogen haben.²³²

Mit dem Wort „zurückziehen“ gibt er den Simaschen Ausgangstext „qu“ 去 wieder.²³³ Was das einzeln stehende Verb in chinesischer Sprache bedeutet, ist in diesem Kontext auf der semantischen Ebene als „verlassen“, „davon weggehen“ aufzufassen. So wurde es zum Beispiel bei Wilhelms Zeiggenossen Rudolf Stübe, der Lao Zis Leben anhand der Informationen des Geschichtsschreibers darstellte, als „fortgehen“ übersetzt.²³⁴ Durch den Unterschied dazwischen kann auch Wilhelms Verständnis der Lao-Zischen Lehre erkannt werden. Mehr als einfaches, neutrales „fort-“ ist in seinem Auge das Weggehen von Lao Zi als eine Art „zurückgehen“ zu sehen. Was bei diesem Fortgang entstanden ist, ist nicht nur die Distanz zu dem hoffnungslosen Zhou-Hof beziehungsweise der ebenfalls aussichtslosen irdischen Welt, sondern auch die Rückkehr zu dem ursprünglichen Zustand, wie es früher so war und auch wieder so sein soll, beziehungsweise das

²³¹ „瞻: 垂耳也。“ (Dan: Chui er ye. „Dan“ bedeutet: abhängendes Ohr.) heißt es in: Xu Shen (许慎): *Shuo Wen Jie Zi*. (說文解字). Beijing 2004² [1963]. S. 249. Es handelt sich jedoch schon um eine kleine Abweichung von dem bei Sima Qian verwandten Zeichen „聃“ (Siehe Sima Qian: *Shi Ji*. (史記.) Taipei 1988⁶ [1937]. S. 720), dessen Bedeutung in demselben Wörterbuch „Ohrmuschel“ (*erman* 耳曼) lautet. In den alten Zeiten gilt es als üblich und gängig, dass solche Zeichen mit ähnlichen Wortlauten, Bedeutungen beziehungsweise Formen (mit dem gleichen Radikal o. Ä) miteinander verwechselt werden (*tongjia* 通假). So ist es durchaus verstehbar und auch mit höherer Wahrscheinlichkeit möglich, dass mit dem postumen Namen Lao Zis „langes Ohr“ (sodass die Ohrläppchen beziehungsweise die ganze Ohrmuschel abhängig aussehen) gemeint ist. Dies lässt sich weiterhin als Symbol des Lebensglückes beziehungsweise der –weisheit in hohem Maße, darüber hinaus auch des alten Menschen verstehen. Aber dass „Dan“ „sinngemäß übersetzt“ auch „Lehrer“ heißen könne, wie Wilhelm in seiner „Einleitung“ (S. IV) behauptet, ist nicht in chinesischsprachigen Nachschlagewerken zu finden.

²³² S. V in der „Einleitung“. In: Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911].

²³³ Siehe Sima Qian: „Lao Zi Boyi liezhuan“ (老子伯夷列傳. Biographien von Lao Zi und Boyi.) In: Ders. *Shi Ji*. (史記. Historische Aufzeichnungen.) Bd. 61. Taipeh 1988⁶ [1937] S. 720. Der Wilhelms freien Darstellung entsprechende Originaltext im Chinesischen lautet: „老子 [...] 居周久之, 见周之衰, 迺遂去。“

²³⁴ Stübe, Rudolf: *Laotse. Seine Persönlichkeit und seine Lehre*. Leipzig 1912. S. 11.

Wieder-da-sein in diesem Zustand. Zum Vergleichen können Wilhelms Übersetzungen von zwei Kapiteln des Buches des Alten dienen. Bei dem einen Fall wird der Titel des 16. Kapitels „gui gen“ 歸根 ganz unumstritten als „Rückkehr zur Wurzel“ übertragen, was auch in engem Zusammenhang mit dem Inhalt des Textes steht:

Der Wesen zahllose Menge entwickelt sich,
doch jedes wendet sich zurück zu seiner Wurzel.
Zurückgewandt sein zur Wurzel: das ist Stille.
Stille: das ist Rückkehr zur Bestimmung.²³⁵

Der andere Fall findet sich im Kapitel 40 mit dem Titel „qu yong“ 去用. Die beiden als Titel stehenden Zeichen lassen sich wegen des Fehlens des Kontextes verschiedenartig verstehen. Die einzelnen Bedeutungen der beiden Wörter sind im Großen und Ganzen eindeutig: Das „qu“ 去 kann, wie es in Lao Zis Biographie der Fall ist, „weggehen“, „verlassen“ heißen, kann aber auch darüberhinaus als „beseitigen“, „entfernen“ verstanden werden; das andere Wort „yong“ 用 bedeutet „wirken“, „nützlich sein“. Problematisch ist das Verhältnis zwischen den beiden, als diese in solcher Art kontextlos nebeneinander stehen. (Zwar sind sie als Titelwort des jeweiligen Kapitels anzusehen, aber Zusammenhang beziehungsweise Entsprechung zwischen Text und dessen Betitelung ist nicht immer zu finden, wie Wilhelm selbst auch bemerkte.²³⁶) So lässt sich das Binom sowohl als „Beseitigen des Nützlichseins“ als auch als „Wirkung des Weggehens“ auffassen. Unter diesem Umstand hat Wilhelm seine deutsche Übersetzung des Kapitels mit „Wirkungsart des Zurückgehens“ überschrieben. Seine Begründung kann man ohne Weiteres dem ersten Satz des relativ kurzen, insgesamt vierzeiligen Abschnittes entnehmen, den er übersetzt als „Rückkehr ist die Bewegung des SINNS.“²³⁷ Ohne jegliche Infragestellung nimmt Wilhelm „Rückkehr“ als das entsprechende deutsche Wort für

²³⁵ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 18. Ausgangstext: „Fu wu yunyun, ge gui qi gen. Gui gen yue jing, jing yue fu ming.“ (夫物芸芸，各归其根。归根曰静，静曰复命。)

²³⁶ Siehe oben, Teil 5.3, Fußnote 220, S. 95, sowie Richard Wilhelm: „Einleitung“ S. VII.

²³⁷ Ebd. S. 45. Ausgangstext: „Fan zhe dao zhi dong.“ (反者道之动。)

den chinesischen Begriff „fan“ 反,²³⁸ das somit die gleiche Bedeutung wie das Wort „qu“ in der Überschrift tragen soll. Dadurch schließt sich der logische Zusammenhang zwischen dem Titel und dem Text der deutschen Version. Ob es hier wirklich lediglich um zwei Synonyme in verschiedenen Zeichen geht, scheint jedoch auch für die einheimischen Interpreten aller Zeiten nicht so eindeutig und unumstritten zu sein. Und diesmal geht Wilhelms Verstehen offensichtlich auf das Heshang Gong-Kommentar zurück, in dem man liest: „ ‚Fan‘ 反 bedeutet die Wurzel (im übertragenen Sinn: zur Wurzel kehren); die Wurzel ist (der Grund dafür), dass sich das Dao bewegt. Durch diese Bewegung entstehen zehntausend Wesen; ginge es in die andere Richtung, so geht alles unter.“²³⁹ Nicht zu übersehen ist, dass das Wort „fan“, das von Heshang Gong und weiterhin auch von Wilhelm als „Rückkehr“, „zurückgehen“ aufgefasst wird, worüber keine weiteren Diskussionen nötig zu sein scheinen, lässt selber schon in zwei Schreibweisen unterscheiden. In der antiken Zeit gab es nur das Zeichen „Fan“ 反, wie es auch in den meisten überlieferten *Dao De Jing*-Texten steht. Erst später kam die andere Form „返“ vor, das gleich wie die alte Alternative ausgesprochen wird und *das* die Wortbedeutung als „zurückkehren“ trägt, während das ursprüngliche Zeichen ohne das Radikal „gehen“ 辵 im Laufe der Zeit auch diesen Sinn verliert und eher „entgegensetzen“, „Opposition“, „Widerspruch“ beziehungsweise „wenden“, „wiederholen“ heißt. Da diese Bedeutungen aber auch schon von Anfang an unter dem Ursprungszeichen „反“ zu verstehen sind, so lässt sich die erste Zeile dieses 40. Kapitels selbstverständlich auch in anderer Weise interpretieren. Dies wird nämlich vertreten von dem anderen Kommentator, dem jungen Talent Wang Bi, der genau Heshang Gong gegenüber eine neue Lesart des alten Klassikers zur neuen Tradition machte. Die „Gegenseitigkeit“ als Wortbedeutung von „反“ genommen, erläutert Wang den Anfang des gleichen Kapitels wie folgt: „Das Hohe hat das Niedrige als Grundlage, das Wertvolle hat das Wertlose als Wurzel, das Sein hat findet beim Nichtsein

²³⁸ In der Erklärung dieser Textstelle geht es nur um die inhaltliche, aber nicht die wörtliche Bedeutung:

„ ‚Rückkehr‘ ist soviel wie Kreislauf, daher ist der SINN in sich geschlossen und unerschöpflich.“ Ebd. S. 103.

²³⁹ Es lautet im Original: „Fan, ben ye. Ben zhe, dao suo yi dong. Dong sheng wanwu; bei zhi ze wang ye.“ (反, 本也。本者, 道所以動。動生萬物; 背之則亡也。) In: Lü Zuqian (呂祖謙 Hrsg.): *Lao Zi Daodejing Song Masha Ben*. (老子道德經宋麻沙本.) Beijing 1931. S. 20. Übersetzung vom Verfasser.

Anwendung, dabei geht es immer um das Gegenseitige. Wenn alle Wesen sein ‚Nichtsein‘ kennen, so besteht für sie keine Barriere mehr.“²⁴⁰ Es lässt sich deutlich erkennen, dass die oben erwähnten Zeilen nicht unbedingt im Zusammenhang mit „Rückkehr“ zu verstehen ist, sondern das Wort in Wilhelms Übersetzung kann genau so gut mit „Gegenseitigkeit“ ersetzt werden. Textstellen mit entsprechender Bedeutung der letzteren Lösung können mehrfach im *Dao De Jing* gefunden werden, unter anderem im Kapitel 2, 36 und nicht zuletzt auch dem gleich davor stehenden Kapitel 39. Dass Wilhelm, trotz seiner sonst fast einheitlicher Orientierung an der Interpretation von Wang Bi, hier eine total andersartige Auffassung zu Grunde seiner Übersetzung genommen hat, (ob diese Auffassung unmittelbar auf Heshang Gong zurückgeht, lässt sich wegen des Magels an Wilhelms Quellenangabe nicht beweisen,) verrät sein eigenes Vorwissen (oder gar –urteil) über Lao Zi beziehungsweise dessen Lehre. Diese ist für ihn vor allem als „Lehre der Rückkehr“ zu verstehen, wie er in der „Erklärung“ des 40. Kapitels angibt: „ ‚Rückkehr‘ ist soviel wie Kreislauf, daher ist der SINN in sich geschlossen und unerschöpflich.“²⁴¹ Ein solches Verständnis, das sich im Wesentlichen auch von der Heshang Gong-Interpretation abweicht, (bei Letzterem ist die „Rückkehr“ unmittelbar eine Art der Wurzel annähernde Bewegung aufzufassen, was im weiteren Sinne auf die Pflege, Schonung beziehungsweise Zurückhaltung der Lebensenergie deutet), ist offenbar mit Wilhelms metaphysischem Ausgangspunkt bei der Lektüre und Übersetzungsarbeit des *Dao De Jing* eng verbunden. Davon ausgegangen sieht er in der „Rückkehr“, von ihm als „immer wieder an sich kehrend“ beziehungsweise darüber hinaus als „Kreislauf“ (weiter-)interpretiert, eine Möglichkeit, mit welcher der „SINN“, von ihm als das „höchste Prinzip“ bei Lao Zi gesehen, „in sich geschlossen und unerschöpflich“ wird, was für jede Metaphysik große Wichtigkeit bedeutet. Andererseits führt seine metaphysische Lesart dazu, dass Wilhelm in seiner

²⁴⁰ Es lautet im Original: “Gao yi xia wei ji, gui yi jian wei ben, you yi wu wei yong, ci qi fan ye. Dong jie zhi qi suo wu, ze wu tong yi.” (高以下为基，贵以贱为本，有以无为用，此其反也。动皆知其所无，则物通矣。) In: Wang Bi (王弼): *Lao Zi Daodejing Zhu*. (老子道德经注，武英殿聚珍本.) Beijing 1998. Xia Pian (下篇). S. 6. Übersetzung vom Verfasser.

²⁴¹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 103. „SINN“ ist seine Übersetzungslösung für „dao“. Siehe unten, Teil 5.4.2.

Übersetzung auch überall eine möglichst kohärente Logik zu schaffen versucht. Als Beispiel liest man seine Übersetzungslösungen für die Überschrift und den Anfang des Kapitels 40, welche die zu diskutierenden Wortbedeutungen jeweils von „qu“ und von „yong“ so spurlos miteinander knüpfen, sodass man an der deutschen Version allein kaum mehr merkt, dass es im Ausgangstext überhaupt um zwei verschiedene Wörter geht. Als Beispiel liest man auch in seinem einleitenden Text, dass „der Alte“ „sich zurückgezogen“ habe, was mehr Deutungen in sich trägt, als das einzelne Verb „qu“ aus der von Sima Qian stammenden Biographie, das eigentlich nur „weggehen“ bedeutet.

Eben auch dieser Logik zufolge wird die im *Dao De Jing* am häufigsten erwähnte Personenbezeichnung „shengren“ 聖人 von Wilhelm als „der Berufene“ wiedergegeben. Aufgrund der religiösen Färbung des Ausgangswortes wird diese Lösung auch nicht selten als Überinterpretation des Übersetzers mit christlicher Intention missverstanden. Doch in der Erklärung zum Kapitel 2, wo dieser Ausdruck zum ersten Mal vorkommt, wird der deutliche Unterschied dazu, insbesondere in der Denotation des Begriffs, klar gemacht:

Der »Berufene« ist der Mensch in Übereinstimmung mit dem SINN, der »Heilige«, der »Prophet«, der als solcher zugleich zur Herrschaft der Welt berufen ist.²⁴²

Geschweige denn dass das Wort „sheng“ 聖 selbst auch in religiöser Richtung deuten kann (so wird beispielsweise der „Heilige“ des Christentums fast immer mit „shengren“ ins Chinesische übersetzt), lassen sich kaum noch jegliche persönliche Gottheiten entnehmen, wenn vom „Berufenen“ die Rede ist. Es war wahrscheinlich auch eine solche Überlegung, die zu Wilhelms Entscheidung für diese Übersetzungslösung statt „Heiligen“ beziehungsweise „Propheten“ führte. Darüber hinaus wird durch die Berufung „zur Herrschaft der Welt“ wieder engerer Verbundenheit mit den ontologisch-soziologischen Faktoren des „Dao“ geschaffen, das sich somit auch noch weiter von der kirchenbildenden Kraft entfernt. So bleibt der

²⁴² Vgl. Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 90.

„Berufene“ in diesem Sinne immer noch ein Mensch, der sich trotz gewissermaßen transzendenten, jedoch nicht zu definierenden Bestimmung in der gesellschaftlichen Welt bewegt. Nicht zuletzt entsteht durch die Wortbildung des „Berufenen“ aus dem „Berufensein“, worin sich das Potential der Passivität beziehungsweise des Zuhörens zeigt, noch ein tiefer Zusammenhang mit dem chinesischen Wort „sheng“, in dessen ursprünglichen Schreibweise „聖“ das Radikal des Ohres „er“ 耳 unverkennbar steht. In der Erklärung ist eine sorgfältige Bemerkung von Wilhelm zu lesen, dass es sich bei allen den Ausdruck „shengren“ 聖人 enthaltenden Textstellen um Zitate aus der noch älteren Literatur, seiner Vermutung nach aus den verloren gegangenen „(san) fen (wu) dian“ (三墳 (五) 典 (Bücher der Urkunden von den drei Urkaisern und fünf Urkönigen), handeln könne.²⁴³ Trotzdem kann anhand des Kontextes des *Dao De Jing* sowie unter Einbeziehung dessen Entstehung nicht schwer die Folgerung gezogen werden, dass Lao Zi selber auch in hoher, wenn auch nicht gleich voller Übereinstimmung mit dem in seiner Schrift hochgeschätzten „Berufenen“ ist, der sich nicht vom äußeren Schein der Welt verwirren lässt und schließlich davon befreit und zurückzieht. Neben dieser Selbstverwirklichung wird dabei auch die einheitliche Beziehung zwischen Text und Autor komplett, wobei auch keine übersinnliche Erfahrung mehr nötig ist, sondern die geistige Praxis im Vordergrund steht. Daher kann festgestellt werden, dass es bei Wilhelms spezieller Übersetzung für Lao Zis Ideal eines Menschen als „Berufenen“ nicht um religiöse, sondern um metaphysische Interpretation geht.

Auch besonders deutlich lässt sich Wilhelms metaphysische Orientierung an seiner Übersetzung des Titels nach dem Sinn der Bezeichnung des Ausgangswerkes erkennen, die er seiner deutschen Version neben der gewöhnlichen Lautübertragung als *Tao Te King* noch hinzufügt. In diesem Fall entfernt er sich wieder von der Rezeptionstradition, welche auf Heshang Gong beziehungsweise das *Xianger Zhu* zurückgeht und bei welcher der 5000-Zeichen-Text als „Klassiker“ (經, in der Umschreibung nach Pinyin als „jing“, ab der ersten Übersetzung in die lateinische

²⁴³ Ebd.: „Nach chinesischen Quellen würde es sich jedesmal, wo diese Formel vorkommt, um ein Zitat aus einem verlorenen Werk »Fen diän« handeln.“

Schrift von Abel-Rémusat im Jahr 1823 wird es als „King“ umgeschrieben, was auch von Wilhelm übernommen wird) genannt wird. Er kehrt auf die Lesart von Wang Bi, oder genauer gesagt, auf die ursprüngliche Aufnahme des Textes aus der Antike zurück, wie man auch unter anderem der Aufzeichnung von Sima Qian entnimmt, dass bei der Bezeichnung des zweiteiligen Textes niemals von „Klassiker“ die Rede war. Sondern wie fast alle anderen Schriften aus dem alten Reich der Mitte wurde dieser Text Lao Zis auch einfach nach dem Autor benannt und trug lediglich *Laotse* als „Buchtitel“. Durch die Umbenennung mit der Kombination der beiden inhaltsangebenden Wörtern „Tao“ und „Te“ mit dem dritten Zeichen „King“ gelang dem alten Werk nicht nur, einen kanonischen Rang einzunehmen und somit gleichartigen Stellenwert wie die konfuzianischen Schriften zu verdienen; noch wichtigere Bedeutung besitzt diese Suffix des neuen Titels, besonders im Kreis des religiösen Daoismus, in dem die eine verheiligende Funktion darstellt. Durch die Übersetzung des „King“ als „Buch“ zieht Wilhelm wieder eine klare Grenze zu solchem Verständnis mit mystischem Hintergrund. Um andererseits zu sichern, dass seine deutschsprachigen Leser nicht durch eine für sie ungewöhnliche Wiederholung von Autornamen und Buchtitel verwirrt werden, gibt er mit „Das Buch des Alten vom SINN und LEBEN“ die wortwörtlichen Bedeutungen von „Laotse Tao Te King“ (Lao Zi Dao De Jing 老子道德經) wieder, die man direkt dem Titelblatt des Bandes entnehmen kann.

5.4.2 Von „Dao“ und „De“ zu „SINN“ und „LEBEN“ – Durchgängige Übersetzung der Kernwörter als Grundlage für ein kohärentes Logiksystem

Solange das Ausgangswerk von Wilhelm als Metaphysik definiert wird, ist für ihn als Rezipienten vor allem die darin enthaltene Lehre des Denkens interessant, während Deutungen in anderen Richtungen, etwa wie die auf Mystik, Religiosität und Lebenspflege etc., auch immer in diesem Zusammenhang verstanden, und demzufolge auch so übersetzt werden. Dies lässt sich unmittelbar an seinen Übersetzungslösungen erkennen.

Wie man in erster Linie schon im Titel seiner deutschen Version des altchinesischen Klassikers liest, ziehen die beiden Wörtern „SINN“ und „LEBEN“ jeweils als Übersetzungen für die Kernbegriffe „道“ (dao) und „德“ (de) des Ausgangstextes seit der Veröffentlichung immer besonders viele und kontroverse Diskussionen an sich. Davon sind in deutlicher Mehrheit kritische Stimmen zu hören, insbesondere in späterer Zeit, wo das *Dao De Jing* immer zunehmendes Forschungsinteresse weckt.

Als typisches Beispiel der scharfen Kritiken daran behauptet der Frankfurter Sinologe Jörn Jacobs in seinem *Textstudium des Lao Zi*, in dem verschiedene deutsche Übersetzungen des Kanons in Hinsicht auf eine „moderne Altphilologie des klassischen Chinesisch“ analysiert und verglichen werden: „Wilhelms Übersetzung des Begriffes [...] entfernt sich meiner Meinung nach doch zu weit vom Ursprungstext“.²⁴⁴ Als Argumente seiner solchen emotionalen (Ausdrücke wie „doch zu weit“) jedoch von Übersetzungswissenschaften abweichenden (Terminusgebrauch „Ursprungstext“ statt „Ausgangstext“) Kritik sieht er die „ursprüngliche“ Bedeutung des deutschen Wortes ‚Sinn‘ „als veraltet und unpassend, die den Lesern zum Verständnis „in einer ungewollten Richtung“ bringen sollte.“²⁴⁵ Was dahinter steht, wie auch bei vielen weiteren Kritikern dieser Art der Fall ist, ist die Tatsache, dass Wilhelm in seiner fast hundert Jahre zuvor geschriebenen Einleitung bereits klarmachte, warum er die vor seiner Arbeit bereits existierenden Übersetzungsvorschläge wie „Gott“, „Weg“, „Vernunft“, „Wort“, „Logos“ beziehungsweise die unübertragene Übernahme „Tao“ für unpassend hielt und sich daher statt deren für die Übersetzungslösung „SINN“ entschied. Leider sind in solchen kritischen Stimmen der Nachwelt kaum auf seine Begründungen eingegangen, die seine Entscheidung sowohl in **philologischer** als auch in **philosophischer** Hinsichten gründlich erläutern. In Bezug auf Ersteres zählt Wilhelm anhand des *Deutschen Wörterbuch* von Moritz Heyne (1906) drei übereinstimmende

²⁴⁴ Jacobs, Jörn: *Textstudium des Lao Zi: Daodejing. Eine komfortable Referenzausgabe mit Anmerkungen sowie Anhängen für die praktische Arbeit. Zugleich Versuch einer modernen Altphilologie des klassischen Chinesisch.* Frankfurt am Main 2001. S. 21.

²⁴⁵ Ebd. S. 22.

Bedeutungen von den beiden Wörtern „Sinn“ und „Dao“ auf,²⁴⁶ wodurch Vorwürfe wie der von Jacobs eigentlich schon entkräftet sind. Was die Veralterung der Wortbedeutung angeht, so ist die „ursprüngliche“ Bedeutung des Wortes „Sinn“, also „Weg“, „Richtung“ auch nicht mit Änderung der deutschen Sprache „bedeutungslos“ geworden, wobei „soziale Faktoren“ und auch „Arbitrarität sprachlicher Zeichen“ „weitgehend“ ignoriert und nicht gesehen werden sollten, wie Jacobs behauptet.²⁴⁷ Auch einem durchschnittlichen deutschsprachigen Leser von heute soll diese Bedeutung keinesfalls ganz unbekannt sein. Denn sie findet immerhin Nutzung im alltäglichen Sprachgebrauch, sowohl im letzten Jahrhundert als auch in der Gegenwart (beispielsweise in Wendungen wie „Uhrzeigersinn“ etc.). Darüber hinaus gilt Wilhelms philosophische Lesart des Ausgangswerkes als der entscheidende Faktor, der seiner Übersetzungsentscheidung zu Grunde liegt. Das lässt sich in zwei Punkten zusammenfassen, die jeweils von seiner Auslegung der beiden Wörter in der Ausgangs- und der Zielsprache ausgehen: a) Sein Verständnis von dem Wort „Dao“ als unaussprechbarer Begriff und die jedoch nicht zu übersehende Notwendigkeit einer deutschen Übersetzung aus ästhetischen Gründen und b) Seine Entdeckung der ontologischen Bedeutung des Wortes „SINN“ als „Wurzel alles Seins“ nach Anregung von Wolfgang von Goethes *Faust*. Was sich dadurch erkennen lässt, ist nicht nur, dass er ein anderes, ja in vielerlei Hinsicht den anderen Übersetzern übertreffendes Verständnis über das „Dao“ hat,²⁴⁸ sondern auch, dass seine Übersetzung dieses Wortes sowie des ganzen Buches unmittelbar an seiner metaphysischen Interpretation orientiert ist. In seinem eigenen Wort:

²⁴⁶ Richard Wilhelm. „Einleitung.“ In: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. XV-XVI. Die drei Übereinstimmungen der Wortbedeutungen von „Sinn“ und von „Dao“ seien: 1. „das auf etwas gerichtete Innere eines Menschen“, 2. „das Innere des Menschen als Sitz des Bewußtseins, der Wahrnehmung, des Denkens, Überlegens“; vgl. „der innere Sinn“ und 3. „Meinung, Vorstellung, Bedeutung von Worten, Bildern, Handlungen“ und nicht zuletzt „die ursprüngliche Bedeutung“ des Wortes „Sinn“ als „Weg“ und „Richtung“.

²⁴⁷ Jacobs, Jörn: *Textstudium des Lao Zi: Daodejing. Eine komfortable Referenzausgabe mit Anmerkungen sowie Anhängen für die praktische Arbeit. Zugleich Versuch einer modernen Altphilologie des klassischen Chinesisch*. Frankfurt am Main 2001. S. 22.

²⁴⁸ Jacobs, der hier als eines der vielen Beispiele von einer Reihe Sinologen aus späteren Zeiten zu betrachten ist, versteht unter dem chinesischen Wort „道“ fast immer ausschließlich „Pfad, Weg“ (vgl. ebd. S. 21). Aus diesem Grund ist „der Weg“ ein häufige Lösung von vielen Übersetzern als Übertragung dieses Grundwortes von Lao Zi ins Deutsche geworden (unter anderem von Günter Debon 1961, Jan Ulenbrook 1962), oder ähnlicherweise „die Bahn“ (zum Beispiel von Ernst Schröder 1934); und dementsprechend „the way“ für die Übersetzung in die englische Sprache (Robert G. Henricks 1990 usw.).

Die ganze Metaphysik des Taoteking ist aufgebaut auf einer grundlegenden Intuition, [...] die Laotse, um einen Namen zu haben, „notdürftig“ mit dem Worte TAO bezeichnet.²⁴⁹

Da Lao Zi dafür jedoch schließlich ein Wort benutzt hat, das von der Natur aus Bedeutungen besitzt und sogleich auch Interpretationsmöglichkeiten in sich trägt, um seine nicht zu definierende Metaphysik zu erläutern, sieht Wilhelm es auch nicht anders als „notdürftig“, beim Übersetzen nach einem deutschen Begriff zu suchen, der Lao Zis „Metaphysik“ entsprechen, dafür aber auch, wie es bei Lao Zi gelungen ist, „ein algebraisches Zeichen“ bleiben solle. Außerdem könnten durch ein deutsches Wort die „ästhetischen“ Wünsche der deutschen Leser erfüllt werden, die sich somit mehr angesprochen fühlen. So kommt er auf die Lösung „SINN“. Es ist, wie das Wort „dao“ 道 auf Chinesisch, ein normal verstehbares, und auch einsilbiges Wort. Dadurch wird die ästhetische Funktion der Übersetzung erfüllt. Mit der Schreibweise mit großen Buchstaben, die wegen der potentiellen Assoziationserregung auf die göttliche Bezeichnung in der *Bibel* nicht selten kritisiert wird, beabsichtigte Wilhelm eigentlich nur, „den algebraischen Charakter des Wortes deutlich zu machen“, ²⁵⁰ das heißt, die Unaussprechbarkeit des Lao-Zischen „Dao“ in seiner Übersetzung beizubehalten.

Dazu bedeutet dieses Wort, das den Kern Lao Zis Lehre bildet, für Wilhelm, der von der ihm vertrauten abendländischen Philosophie ausgeht, auch eine Art Äquivalenz zu Ontologie – wie bereits im theoretischen Teil dieser Arbeit diskutiert wird, ist ein entsprechender Terminus dafür nie im alten Land der Mitte entstanden, geschweige denn dass systematische Diskussionen und Abhandlungen darüber existierten; es fehlten jedoch nicht Gedanken beziehungsweise Ansätze, welche sich als damit vergleichbar ansehen lassen. Solange das *Dao De Jing* für Wilhelm ein philosophisches Werk zu lesen ist, müssen darin auch Fragen nach dem „Sein“ sowie darüber hinaus nach dessen Herkunft behandelt werden. Er hält genau das „Dao“ für

²⁴⁹ Richard Wilhelm. „Einleitung.“ In: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. XV.

²⁵⁰ Ebd. S. XVI.

Lao Zis Antwort auf die letztere.

Dieser SINN ist daher, ontologisch betrachtet, die Wurzel alles Seins, aber da das Sein vom Nicht-Sein nur dem Namen nach, nicht wesentlich verschieden ist, so zeigt sich der SINN auch wirksam innerhalb des Seins in Gestalt des Mütterlichen, Gebärenden, das die Einzelwesen hervorbringt zum Leben und wieder in sich zurücknimmt im Sterben.²⁵¹

Auch aus diesem Grund sieht er das Wort „SINN“ als die perfekte Lösung für das „Dao“. Dahinter steht, neben den vielfachen Übereinstimmungen der Wortbedeutungen der beiden Wörter, noch eine versteckte Deutung des „SINN“ – es wird damit der „Logos“ („Λόγος“) widergespiegelt. Angeregt wurde er von Goethes *Faust I*, in der Szene „Studierzimmer 1“, wo sich Faust mit der Übersetzung des *Neuen Testaments* beschäftigt:

Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
Ich muß es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: „Im Anfang war der Sinn.“²⁵²

Die Lösung als „Wort“ in der Lutherschen *Bibel* kann einem sofort in den Sinn kommen:

Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist.²⁵³

Durch diese Verknüpfung ist in dem Wort „SINN“ als Übersetzungslösung auch die erzeugende Eigenschaft und schöpferische Kraft versehen, wie Wilhelm das „Dao“ versteht, das „alles wirkt und schafft“.²⁵⁴ Dazu ist erwähnenswert, dass er trotz

²⁵¹ Ebd. S. XXII.

²⁵² Johannes Wolfgang von Goethe: *Faust: Der Tragödie erster Teil und Der Tragödie zweiter Teil*. Paderborn: 1946. S. 41.

²⁵³ *Bibel*: Johannes 1,4.

²⁵⁴ Richard Wilhelm. „Einleitung.“ In: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. XXII.

eines solchen Verständnisses Wörter wie „Logos“, „Wort“, „Gott“ nicht als Lösung direkt übernommen, und ebenfalls auch die anderen Versuche von Goethes Faust mit „Kraft“ und „Tat“ abgelehnt hat. Es lässt sich durch diese Wortwahl mit viel Sorgfalt und gründlichen Überlegungen, deren Begründung mit den oben genannten philologischen und philosophischen Entsprechungen des Wortpaares „SINN“ und „Dao“ gezeigt wird, noch erkennen, dass Wilhelm beim Übersetzen beziehungsweise Interpretieren die Ausgangs-, also chinesische Kultur nicht mit der christlichen verwechselte. In seiner Lösung mit den vier durchaus groß geschriebenen Buchstaben sollte sogar eine Art beabsichtigter „verfremdende[r]“ Effekt empfangen werden, wie der Professor für Germanistik Heinrich Detering bemerkt.²⁵⁵ Obwohl er in der Tat über Umwege über christliche Literatur auf diese Lösung gekommen ist, kann nicht einfach deswegen behauptet werden, dass seine Übersetzung eine rein „christliche“ sei, wie eine Reihe Kritiker meinen, die oft mit ganzer Aufmerksamkeit und einseitig auf Wilhelms Identität als Missionar fokussieren. Ganz mit Recht entdeckte Professor Wolfgang Kubin bei seiner langjährigen Beschäftigung mit Wilhelm, der sowohl in Hinsicht auf die Beschäftigungen als Sinologen und Übersetzer als auch auf den sprachlichen, kulturellen beziehungsweise religiösen Bildungshintergrund vielerlei mit ihm selbst in hoher Ähnlichkeit gehabt hatte, dass solche im ersten Augenblick christlich scheinende Übersetzungslösungen meistens „umgekehrt“ betrachtet werden sollten.²⁵⁶ Denn Wilhelms missionarische Tätigkeit hat, wie hier durch seine Übersetzungsentscheidung festzustellen ist, nur auf der einen Seite Einflüsse auf seine Rolle als „Kulturimporteur“ ausgeübt. Die andere Seite von noch größerem Gewicht, nämlich die des „Metaphysischen“, darf keinesfalls ignoriert werden.

Auch seine Übersetzung für das andere Kernwort des Ausgangswerkes „de“ (德, in früherer Umschreibung „te“) als „LEBEN“ basiert auf die metaphysische Rezeption des Klassikers. Dieser zufolge sei der Begriff für Wilhelm als ein

²⁵⁵ Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 15.

²⁵⁶ Wolfgang Kubin: „Richard Wilhelm and His Critics.“ In: *Christian Study Centre on Chinese Religion and Cultur: Ching Feng*, n.s., 16.1-2 (2017) S. 53-78. Hier S. 57: „[...] giving basic Chinese concepts a Christian touch should be seen the other way around.“

„metaphysisches Prinzip“ zu verstehen, das der Erkenntnisfrage der Lao-Zischen „Philosophie“ zu Grunde liegt.

[...] führt die Verfolgung der Erkenntnisfrage des Lao Zi ganz unmerklich hinüber zu einem metaphysischen Prinzip: TE (de), dem LEBEN; denn das LEBEN ist nach Lao Zi eben nichts anderes als dieses spontan sich betätigende, mit dem Weltgrund letzten Endes identische Menschenwesen.²⁵⁷

Er sieht die Spontaneität der Betätigung als „sehr wichtig“ und erklärt diese mit der „ergänzenden Kraft“ des „de“, nämlich dass es allem, egal ob es um etwas Gutes oder Nichtgutes geht, jeweils den „notwendigen“ Gegensatz bietet, sodass es alles „Individuum“ überlegt und daher auch von der Natur aus das Allerhöchste bleibt. Daraufhin vergleicht er dies mit dem Pantragismus von Christian Friedrich Hebbel (1813-1863) über die Zerstörung des Weltzusammenhangs durch die Überschreitung des Individuums.²⁵⁸

Es lässt sich somit deutlich erkennen, dass es hier auch um eine Übersetzungslösung aufgrund philosophischer Lesart geht, obwohl diese in engem Zusammenhang mit der mit „SINN“ steht und eben auch durch Anregung aus der *Bibel* entstand:

Um hier gleich die Übersetzung des andern immer wiederkehrenden Wortes TE (spricht: de) zu rechtfertigen, so sei bemerkt, daß die chinesische Definition desselben lautet: »Was die Wesen erhalten, um zu entstehen, heißt de«. Wir haben das Wort daher (in Anlehnung zugleich an Joh. 1, 4: »In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen«) mit LEBEN übersetzt.²⁵⁹

Diesmal fehlt es sogar, wie bei der Übersetzung mit „SINN“ der Fall ist, die weitgehende Übereinstimmungen der Bedeutungen des Wortes in der Zielsprache auch in den meisten Fällen des herkömmlichen Sprachgebrauchs mit denen in der Ausgangssprache, sodass man das „LEBEN“ nur unter Bedingung der Erschließung

²⁵⁷ Richard Wilhelm. „Einleitung.“ In: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. XIX.

²⁵⁸ Ebd. S. XX.

²⁵⁹ Ebd. S. XVI.

mit dem vorausgesetzten christlichen Kontext so verstehen kann, wie der Übersetzer es meint. Trotzdem ist nicht zu übersehen, wie Wilhelm in seiner „Einleitung“ so ausführlich darstellt, dass er diesen Ausdruck aus dem *Johannesevangelium* nur so übernahm, um Lao Zis darauf aufbauende „Metaphysik“ zu rechtfertigen. Als Beweis dafür gilt auch, wie jeder Leser der „Einleitung“ entnehmen kann, dass die *Bibel* außer der hier zitierten Stelle zur Angabe seines Anlasses bei der Übersetzungsentscheidung keine Erwähnung mehr findet, stattdessen ist immer wieder von der antiken griechischen Philosophie, dem Naturgesetz sowie anderen abendländischen Denkern die Rede, welche als Vergleichsobjekte bei der Erläuterung des „Metaphysischen“ des *Tao Te King* genannt werden.

Wilhelms Übersetzungslösungen für die beiden Wörter von besonderer Bedeutung im *Tao Te King* wird auch „durchgängig“²⁶⁰ in der ganzen Übersetzung durchgesetzt. Vom Titel des Werkes als „Buch vom SINN und LEBEN“ über die Überschriften der 81 Kapitel bis zu allen Textstellen werden die beiden Ausgangsbegriffe „dao“ und „de“ immer mit „SINN“ und „LEBEN“ übersetzt. In den bereits mit großen Buchstaben gedruckten Überschriften wird die Großschreibung der beiden Wörter in Kursivschrift wiedergegeben, wodurch man an die „algebraische“ Funktion der Lösung erinnert wird. Eine einzige Ausnahme befindet sich in der Überschrift des 33. Kapitels. Der Ausgangstext „bian de“ (辨德) wird dort als „UNTERSCHIEDE DES WESENS“ übertragen.²⁶¹ Offensichtlich passt das Wort „LEBEN“ aufgrund dessen Absolutheit in philosophischer Hinsicht weniger zum Kontext, um den es sich hier handelt, weswegen es durch „WESEN“ ersetzt wird.²⁶² Doch durch die Kursivsetzung des Letzteren wird deutlich gezeigt, dass hier auch vom identischen Begriff in anderer Ausdrucksweise die Rede ist.

Anders als die Kohärenz der Übersetzung dieser beiden zentralen Wörter zeigen Wilhelms Lösungen für andere Begriffe verschiedene Variationen je nach Textstellen. Als typische Beispiele gelten Wörter wie „ren“ (仁) und „yi“ (義), auf welche

²⁶⁰ Ebd. S. XVI.

²⁶¹ Siehe Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 35.

²⁶² Vgl. die oben zitierte Erklärungen und Definition des „LEBEN“, in denen Wilhelm es immer als „Wesen“ beziehungsweise „Menschenwesen“ bezeichnet.

besonders im Konfuzianismus großer Wert gelegt wird. Sowohl in seiner vorher vollbrachten Übersetzung des konfuzianischen Klassikers *Gespräche – Lun Yü* als auch in den meisten Fällen dieser *Dao De Jing*-Übersetzung gibt Wilhelm die beiden jeweils mit „(Menschen-)liebe“ und „Gerechtigkeit“ wieder, so zum Beispiel in der „Einleitung“ beim Vergleich der Wertsysteme von Konfuzius und von Lao Zi sowie auch typischerweise im Kapitel 38, wo die beiden Tugenden bei Lao Zi nach dem „hohen LEBEN“ (shang de, 上德) geordnet und somit abgewertet werden.²⁶³ Jedoch im Kapitel 18, wo die beiden fast in gleicher Art und Weise dem „großen SINN“ gegenüber gestellt werden, lautet Wilhelms Übersetzung:

Der große SINN ward verlassen:
so gab es Sittlichkeit und Pflicht.²⁶⁴

Der Grund für diesen Wortwechsel, nämlich dass jeweils „Sittlichkeit“ und „Pflicht“ als Übersetzungen für „ren“ und „yi“ stehen, lässt sich auch gleich im selben beziehungsweise folgenden Kapitel finden. Schon zwei Zeilen nach dieser Textstelle ist in derselben deutschen Ausgabe zu lesen: „Die Blutsverwandten wurden uneins:/ so gab es Kindespflicht und Liebe.“²⁶⁵ Ohne seine Übersetzungslösung beziehungsweise die dahinten stehende Überlegung über diese Entscheidung in der „Erklärung“ genau erläutern zu haben, gab Wilhelm diesmal mit „Liebe“ das chinesische Wort „ci“ (慈) wieder, während mit „Kindespflicht“ der andere Ausgangsbegriff „xiao“ (孝) übertragen wurde. Angegeben wurde allerdings, dass dieses Kapitel vom Übersetzer als „[p]aradoxe Beispiele für den theoretischen Satz No. 2, Zeile 1 ff. und für No. 38, zweite Hälfte“²⁶⁶ betrachtet wird, was anscheinend dazu führt, dass er hier das Wort „Liebe“ als Übersetzung für „ci“, also statt für „ren“ benutzt, um das „Paradox“ besser zu rechtfertigen, und zwar dass „die genannten Tugenden so allgemein und selbstverständlich sind, daß sie sich nicht

²⁶³ Jeweils S. XIX und S. 43.

²⁶⁴ Ebd. S. 20.

²⁶⁵ Ebd.

²⁶⁶ Ebd. S. 96.

hervorheben“.²⁶⁷ Einerseits weist „Liebe“, besonders wenn das Wort einzeln steht, auch hohe Bedeutungsähnlichkeit mit „ci“, auch wenn nicht höher, wie mit „ren“, auf. Andererseits können „Sittlichkeit“ und „Pflicht“ auch besser als sich nicht hervorzuhebende Tugenden gelten, welche für das Gegenteil des „großen SINNS“ stehen sollen. Mit einem weiteren Übersetzungsproblem konfrontiert Wilhelm im darauf folgenden Kapitel 19, in dem die beiden Begriffspaare „ren“ „yi“ und „xiao“ „ci“ unmittelbar gegenübergestellt werden.²⁶⁸ So kann seine Lösung für diesen Fall, dass „ren“ mit „Sittlichkeit“ übersetzt wird (und dementsprechend „yi“ weiterhin mit „Pflicht“), während „Liebe“ für „ci“ steht, auch als Anlass dafür angesehen werden, dass er die Kohärenz der Übersetzung für „ren“ und „yi“ nicht eingehalten hat. Übrigens wird das andere Wort „xiao“ auch, anders als in dem letzten Falle des 18. Kapitels, als „Familiensinn“ übersetzt, was offensichtlich an der besseren Anpassung der neuen Übersetzungslösung an den neuen Kontext liegt. In der „Erklärung“ (besonders der zu Kap. 18) redet Wilhelm stattdessen von „(kindlicher) Pietät“.

So findet man auch im Kapitel 67 ein weiteres Beispiel, in dem „ci“ mit „Liebe“ übersetzt wird. Dazu ist erwähnenswert, dass auch dieser gleiche Ausdruck im Ausgangstext sich nicht immer identisch deuten lässt. In dem 67. Kapitel zum Beispiel gehört „ci“ zu den „drei Schätzen“ (san bao 三寶), die von Lao Zi wertgeschätzt werden. Das gleiche Wort im 19. Kapitel gilt als ein eher erwünschter Zustand des Volkes nach dem Verzicht auf die von Konfuzianisten als höchste Tugenden angesehenen „Sittlichkeit“ und „Pflicht“. Ganz anders als die beiden Fälle steht dasselbe Wort, das in dem gerade noch so nahe stehenden Kap. 18 vorkommt, deutlich auf der Kontraseite des „großen SINNS“ und ist nichts anderes als eine von Lao Zi verachtete Untugend zu verstehen, das sich hier unmittelbar in die gleiche Kategorie wie „Sittlichkeit“ und „Pflicht“ stellen lässt.

Es ist dabei deutlich zu sehen, dass Wilhelm die Übersetzungslösungen für andere Wörter, obwohl es im Ausgangstext eigentlich um die gleichen handelt, immer je nach

²⁶⁷ Ebd.

²⁶⁸ “Jue ren qi yi, min fu xiao ci.“ (绝仁弃义，民复孝慈。) Wilhelms Übersetzung: „Gebt auf die Sittlichkeit, werft weg die Pflicht!/ Und das Volk wird zurückkehren zu Familiensinn und Liebe!“ Ebd. S. 21.

verschiedenen Kontexten variiert, während die beiden Kernwörter „SINN“ und „LEBEN“ nur bis auf wenige Ausnahmen in der ganzen Übersetzung kontinuierlich benutzt werden. Dadurch ist in seiner deutschen Ausgabe des *Dao De Jing* eine Hierarchie entstanden, in der diese beiden Wörter zu einer anderen, also höheren Kategorie gehören als die restlichen, was zu verschiedenen Übersetzungsweisen der beiden Worttypen führt und genau auf Wilhelms Verstehen des Werkes basiert. Für ihn, solange dieser Ausgangstext als ein philosophisches Buch zu lesen beziehungsweise zu übersetzen ist, können selbstverständlich einige Wörter von mehr Bedeutung und Wichtigkeit sein. Obwohl diese im Falle des Lao Zi ja wegen des Fehlens der klaren und festen Definitionen nur schwer als „Begriffe“ angesehen werden können, wie es in abendländischer Philosophie üblich ist, verfügen sie bei Wilhelms Interpretation über eine Art Funktion des roten Fadens und sind als das Wesentliche des ganzen Textes zu verstehen beziehungsweise daher auch als das Unveränderliche in der Zielsprache wiederzugeben. Im Gegensatz dazu werden die anderen Wörter außer den beiden erwähnten, obgleich die oft auch mehrfach im *Dao De Jing* vorkommen, der einheitlichen Logik des Zieltextes unterordnet, welche einerseits unmittelbar von den beiden Wörtern geprägt wird, andererseits werden aber auch genau durch diese Logik die beiden Kernwörter hervorgehoben.

5.4.3 Vom bildlosen Bild zur bildhaften Bildlosigkeit – Wasser als Bild und in Bewegung

Auch beim Verstehen eines anderen Wortes ist Wilhelms Lesart unmittelbar von der westlichen Denkweise geprägt. Es geht um das „Wasser“, das zwar nicht wie „SINN“ und „LEBEN“ den Kern des ganzen Werkes bildet, aber auch eine keinesfalls zu vernachlässigende Rolle spielt. Der Spruch im 8. Kapitel „shang shan ruo shui“ (上善若水)²⁶⁹ gehört ohne Zweifel zu den am häufigsten erwähnten Zitaten des *Dao De Jing* beziehungsweise des altchinesischen Schrifttums, auch wenn er nicht wie die

²⁶⁹ In Wilhelms Übersetzung als „Höchste Güte ist wie das Wasser“ wiedergegeben. Richard Wilhelm. *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 10.

Anfangszeilen des Buches, so nach Expertenmeinung, auch jedem chinesischen Analphabeten bekannt sein sollte²⁷⁰. In Wilhelms Erklärung zu diesem Kapitel ist zu lesen:

Das Wasser wird als Bild des SINNES, dessen Macht darin besteht, daß er unten weilt (an Orten, die alle Menschen verachten), im ganzen Werke häufig gebraucht.

Es ist charakteristisch, wie auch im Buch des Wandels das Zeichen »Wasser« als »Gewöhnung an die Tiefe« gedeutet wird.²⁷¹

Genau wie in der europäischen Tradition üblich ist, benötige, so nach der Auffassung des Übersetzers, auch Lao Zis „SINN“ ein Bild, das diesen veranschaulicht. Dazu solle dieses Sinnbild „im ganzen Werke häufig gebraucht“ werden – obwohl das Wort „Wasser“ (shui 水) eigentlich nur drei Mal in dem Ausgangstext *Dao De Jing* vorkommt,²⁷² und von dem Begriff „Bild“ in der chinesischen Lao Zi-Rezeption, ja besonders in der Interpretationslinie von Wang Bi nicht einmal die Rede war. Und zwar genau für das Gegenteil, die „Entfernung des Bildes“ (sao xiang 掃象), ist Wang bekannt geworden, besonders in seinem Kommentar zum *Buch der Wandlungen*, mit dem Wilhelm hier auch den Bezug zu der Lao-Zischen Dao-Lehre herstellt. Für Wang sollen Symbole, auch wenn nicht gleich abgelehnt, eher als unnötig, beziehungsweise unpassend und überflüssig angesehen werden. Denn solange man auf das Bild (xiang 象) verharrt, wird oft das Gemeinte (yi, 意) dahinten vernachlässigt oder gar vergessen, welches erst der eigentliche Sinn der Sache ist. Als unmittelbares Beispiel kann auch gerade seine Bemerkung zu den Anfangszeilen des 8. Kapitels gelten. In seiner Exegese zu „gu ji yu dao“ (故幾於道. In Wilhelms Übersetzung: „Drum steht es nahe dem SINN.“²⁷³) wird auf das Wort „ji“ fokussiert, indem er schreibt: Das „Dao“ gehört zum Nichtsein, während das

²⁷⁰ „Dao ke dao, fei chang dao.“ (道可道，非常道。) Siehe: Shen, Shanzeng (沈善增). *Huanwu Lao Zi*. (還吾老子. Reexplaining Lao Zi.) Shanghai 2004. S. 4.

²⁷¹ Richard Wilhelm. *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 92. Erklärung zum Kapitel 8.

²⁷² Zwei Mal im Kapitel 8: „shang shan ruo shui“ (上善若水), „shui shan li wanwu er bu zheng“ (水善利万物而不爭) und ein Mal im Kapitel 78 „tianxia rouruo mo guo yu shui“ (天下柔弱莫过于水). Bei Wilhelm wird das Wort auch immer mit „Wasser“ übersetzt.

²⁷³ Richard Wilhelm. *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 10.

Wasser zum Sein, daher heißt es „nahekommend“ („ji“ 幾).²⁷⁴ Offensichtlich könne seiner Meinung nach das Wasser im „Sein“ nicht mit dem Dao im „Nichtsein“ identifiziert werden. Dass das Wasser oder auch andere Dinge aufgrund Ähnlichkeit „für“ das Dao stehen soll, kann demnach nur noch ungeeigneter sein. Jedoch gerade in der umgekehrten Richtung wie Wang Bi, der dafür bekannt war, das *Yi Jing* mit Lao Zis Lehre zu interpretieren (yi lao zhu yi, 以老註易²⁷⁵), wird bei Wilhelm das Bild-Konzept aus dem *Buch der Wandlungen* in seine *Tao Te King*-Version eingeführt. Diese spezielle Rezeptionsweise geht offensichtlich auf das in Wilhelms Liste der benutzten Literatur auf dem dritten Platz stehende Kommentar *Dao De Jing Ce* (道德經測) von Hong Yingshao zurück. Allerdings ist auch zu bemerken, dass auch bei Hong, von dem bekanntlich die andere Lesart des *Tao Te King* geliefert wird, die von Wang Bi genau entgegengesetzt ist und sich als „yi yi zhu lao“ (以易註老) bezeichnen lässt, in der Erläuterung zum Kapitel 8 keinerlei Hinweis für einen Vergleich mit dem Bild des Wassers im *Buch der Wandlungen* erwähnt wird.²⁷⁶ So kann festgestellt werden, dass es sich bei der Herstellung dieses Zusammenhangs um Wilhelms eigene Interpretation handelt. Und doch ist es ihm gelungen, das „Wasser“ als einheitliches, „durchgängiges“²⁷⁷ Sinnbild des „SINNES“ in seiner deutschen Ausgabe zu gestalten, das letztendlich auch noch „charakteristisch“ mit dem Wasser als „Zeichen“²⁷⁸ im *Buch der Wandlungen* in Verwandtschaft steht.

Dies geschieht in zweier Weise: Einerseits wird das Bild „Wasser“ bei Wilhelms

²⁷⁴ „Dao wu shui you, gu yue ji ye.“ (道無水有，故曰几也。) Siehe: Wang Bi: *Lao Zi Daodejing Zhu*. (老子道德經註，武英殿聚珍本。) In: *Sibu Yaoji Zhushu Congkan*. (四部要籍註疏丛刊.) Beijing: 1998. S.7.

²⁷⁵ Diese neue Perspektive, die seit Wangs Kommentar zum *Buch der Wandlungen* entstanden ist, hat die vorherige Interpretationsweise (besonders seit der Han-Dynastie), welche sich an erster Stelle an den Bildern (sogenannten Hexagrammen) beziehungsweise deren Erklärungen orientiert hatte, grundsätzlich geändert und galt somit als einer der einflussreichsten Paradigmenwechsel in der chinesischen Tradition der *Yi Jing*-Interpretation. Siehe: Wang Bi: *Zhouyi Zhu* (周易註). In: Ders. *Wangbi Ji Jiaoshi*. (王弼集校釋) Hrsg. von Lou, Yulie (樓宇烈) Beijing 1980.

²⁷⁶ Vgl. Hong Yingshao (洪应绍): *Dao De Jing Ce*. (道德經測). O. O., O. J. S 12-14. Statt des *Yi Jing* wird in der Erklärung des Kapitels 8 ein anderer Kommentator Su Zhe (蘇轍) aus der Song-Dynastie zitiert.

²⁷⁷ Vgl. die von Wilhelm in der „Einleitung“ angegebene Begründung für „SINN“ als seine Übersetzungslösung für „Dao“. In: Richard Wilhelm. *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. XVI.

²⁷⁸ Das Zeichen des Wassers besteht aus zwei unterbrochene Linien jeweils auf der oberen und unteren Seite und eine durchgehende Linie in der Mitte und heißt im *Buch der Wandlungen* „kan“ (坎, dies als eines der acht Trigramme 三爻卦, dessen Verdoppelung dann, mit der gleichen Bezeichnung, eines der 64 Hexagramme 六爻卦 bildet). In Wilhelms Übersetzung: das Abgründige. Siehe Richard Wilhelm: „Einleitung.“ In: Ders. *I Ging: Das Buch der Wandlungen*. Düsseldorf – Köln 1981 [1956]. S. 12.

Auslegung einiger Textstellen benutzt, was den Lesern seiner Übersetzung beim Verstehen helfen soll, diese gleichzeitig aber auch, als eine Art Nebenwirkung, zum bildhaftes Denken anregt. Als typische Beispiele sind vor allem zwei Übersetzungslösungen samt deren Erklärungen in Kapitel 9 und Kapitel 22 zu nennen, in denen jeweils zur Veranschaulichung der Begriffe „ying“ (盈) und „wa“ (窪), welche er mit „überfüllen“ und „leer“ übersetzt, Bilder in Zusammenhang mit Wasser eingeführt werden.²⁷⁹ Dadurch wird nicht nur eine innere Logik zwischen den zwei Textstellen hergestellt, welche beide das Wort „ying“ enthalten, jedoch weit von einander getrennt und nur beliebig in dem 5000-Zeichen-Klassiker verteilt zu sein scheinen, sondern die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes, genauer gesagt die Herkunft dieses Schriftzeichens (am Anfang als Symbol für eine überfüllte Wasserschale, erst im Laufe der Zeit entwickelt sich die abstrahierte Bedeutung als „Überfülltsein“) wird auch vermittelt. Gerade auch in diesen beiden Kapiteln ist Wilhelms Auslegungsweise beziehungsweise –strategie, mit Hilfe von „Bildern“ Lao Zis Gedanken zu erläutern besonders deutlich und intensiv zu sehen,²⁸⁰ was anscheinend an der Abstraktheit und mehr die Fremdheit der jeweiligen Inhalte (Vermeidung der Vollkommenheit im Kapitel 9 sowie Umwandlung aus dem Negativen ins Positive im Kapitel 22, beides widerspricht der herkömmlichen Denkweise, besonders der der europäischen Tradition) liegen sollte.

Auf der anderen Seite, was noch auf direktere Art und Weise zu der Gestaltung des Wasserbildes in der deutschen Übersetzung beiträgt, hat Wilhelm bei einer Reihe Übersetzungslösungen auch Zusammenhänge mit Wasser hergestellt, die sich deutlich erkennen lassen. Ein wörtliches Beispiel findet sich im Kapitel 32, dessen letzte Zeile von Wilhelm nach seiner eigenen, relativ freien Interpretation wiedergegeben wird.

²⁷⁹ Ebd. Jeweils in der Erklärung zu Kapitel 9: Das Bild der „Schale mit Wasser, die man nicht überfüllen darf, ohne daß es überläuft“ (S. 93) und in der zu Kapitel 22: „Bodenvertiefung gedeutet, die sich mit Wasser füllt“ (S. 98).

²⁸⁰ So wird im Kapitel 9 für die Erklärung zu der Übersetzung für „chui er rui zhi“ (揣而銳之) als „[e]twas handhaben wollen und dabei es immer scharf halten“ (S.11) im Ausgangstext das Bild von „Messerschneide“ ergänzt (S. 93). Und für Ausdrücke „qu ze quan“, „wang ze zhi“ sowie „bi ze xin“ (曲則全 , 枉則直 , 敝則新) im Ausgangstext des 22. Kapitels werden in der Erklärung noch Bilder von dem „Mond, der erst unvollkommen ist und dann voll wird“, „einer Raupe oder einem Seil, den Wechsel des Anziehens, das auf das Nachlassen folgt, andeutend“ sowie „von den sich erneuernden Blättern eines Baumes“ genannt (S. 97-98), die eine sehr passende Ergänzung für die Übersetzung dieser Begriffe bieten: „Was halb ist, wird voll werden./ Was krumm ist, wird gerade werden./ [...] Was alt ist, wird neu werden.“ (S. 24)

Aus dem schlichten, fürs Verstehen etwas phantasiebedürftigen Ausgangstext „you chuan gu zhi yu jiang hai“ (猶川谷之于江海) über einen Vergleich des Verhältnisses zwischen dem Dao zu der Welt wird in Wilhelms Übertragung ein viel konkreteres Bild: das Verhältnis sei zu vergleichen „mit den Bergbächen und Talwassern, die sich in Ströme und Meere ergießen“.²⁸¹ Sowohl anders als die Auslegung von Wang Bi, der hier eine Art Spontanität des Daos bei dessen Wirkung auf die Welt herausliest,²⁸² als auch von Heshang Gong abweichend, der von einem aufeinander wirkenden Verhältnis zwischen dem Dao und der Welt beziehungsweise den Menschen redet,²⁸³ manipuliert Wilhelm in seiner Übersetzung auf der einen Seite die beiden Ausgangswörter „chuan gu“ (川谷), deren wörtliche Bedeutung jeweils „Bach“ und „Tal“ sind, als „Bergbäche und Talwasser“, und andererseits bildet er mit dem darauf aufgebauten Relativsatz und dem Verb „sich ergießen“ ein schön bildhaftes, vorstellbares „Verhältnis“ zwischen den zu vergleichenden und den damit verglichenen Objekten, dass das eine einseitig auf das andere wirkt. Die hier von Wilhelm interpretierte Logik hat also die Hinzufügung des „Wassers“ an dem Wort „Tal“ als Grundlage und wird durch „sich ergießen“ eindeutig eingeschränkt, während Lao Zis Ausgangstext wegen des Fehlens des Verbes mehr als eine Interpretationsmöglichkeit ermöglicht.

Mehr als die Bestimmung der Richtung der Wirkungsübung und somit die Bestimmung der Bedeutung des Kapitelendes Nr. 32 wird durch das Verb „sich ergießen“ auch noch eine lebhaftere Beweglichkeit hinzugefügt, wodurch sich das Wasser bei Wilhelm in einer weiteren Dimension von dem Wasser bei Lao Zi unterscheidet, also neben dessen Status in der Übersetzung als „Bild“ im Gegensatz zu der Bildlosigkeit im Original. An den Stellen, wo im *Dao De Jing* das Wasser erwähnt wird, werden dessen „Güte“ wie Nützlichkeit, Streitlosigkeit, Haltung an

²⁸¹ Ebd. S. 34.

²⁸² Siehe Wang Bi: Lao Zi Daodejing Zhu. (老子道德經註, 武英殿聚珍本.) S. 34. Aufgrund von dem spontanen Verhältnis zwischen Bächen/Tälen und Strömen/Meeren („es kommt ohne Zurufe“, im Original: „不召而自来“) geht Wang weiter auf die zu vergleichende Wirkung des Daos in der Welt, dass einer, der sich im Sinne des Daos verhält, auch zur „Verwirklichung ohne Bemühung“ („不求而自得“) gelangen könne.

²⁸³ „Yan dao zhi zai tianxia, yu ren xiang yinghe, ru chuan gu yu jiang hai xiang liutong ye.“ (言道之在天下, 与人相应和, 如川谷与江海相流通也。) Siehe Lü, Zuqian (吕祖谦 Hrsg.): Lao Zi Daodejing Song Masha Ben. (老子道德經宋麻沙本.) Beijing 1931. S. 17.

Niedrigkeit (im Kapitel 8) sowie Weichheit beziehungsweise die daraus entstandene Stärke (Kapitel 78) auch mit hervorgehoben. Jedoch die Beweglichkeit, welche ganz offensichtlich auch zu den Eigenschaften des Wassers gehört, scheint Lao Zi nicht betonen zu wollen.²⁸⁴ Zu finden ist das Wort aber an einer auffälligen Stelle in der deutschen Übersetzung, und zwar im Titel des 8. Kapitels: „Das Wesen der Beweglichkeit“. Der entsprechende Ausgangstext lautet „yi xing“ (易性). Diese beiden Wörter, die jeweils „ändern, wandeln“ und „Wesen“ heißen, bieten wieder einen großen Spielraum für Interpretationen. Nach der Meinung von Wilhelm lasse sich das Verhältnis der beiden als Attribut und Substantiv identifizieren. Als Folge daraus entsteht seine Übersetzungslösung „Beweglichkeit“ für das Wort „yi“, also genau das gleiche Zeichen wie im Titel des *Buches der Wandlungen* (Yi Jing, 易經). Dadurch wird nicht nur das Wasser in seiner Übersetzung noch bildhafter, sondern eine in sich geschlossene Logik ist auch in der deutschen Version gebaut: Als Bild des SINNES gilt das Wasser, oder auch: das Wandelnde, das Fließende. Dass zum Wesen des Dao bei Lao Zi solche Eigenschaften gehören, kann schon durch eine Reihe Textstellen im *Dao De Jing* bewiesen werden (beispielsweise im Kapitel 25, 34 etc.); dafür charakteristisch ist das Wasser auch, ja von dessen Natur aus; doch der Zusammenhang zwischen den beiden wird erst durch Wilhelms Interpretieren und Übersetzen zutage gebracht.

Mit einem weiteren Einsatz des Wasserbildes an einer Stelle von bedeutender Wichtigkeit wird dieser Zusammenhang in der Wilhelmschen Übersetzung in kompletter Weise geschlossen. So liest man im Kapitel 25, das wie das 8. Kapitel über Wasser sowie das erste Kapitel über das „Dao“ auch zu den am häufigsten zitierten Teilen des *Dao De Jing* gehört, als Übersetzungslösung für das Wort „shi“ (逝): „Immer im Flusse“.²⁸⁵ Im Ausgangstext kommt das Wort bei Lao Zis Versuch vor, sich „mühend seine (des SINNES) Art zu künden“.²⁸⁶ Genau durch diesen Versuch entsteht die Wichtigkeit dieser Textstelle, welche oft von den Lesern als Lao Zis

²⁸⁴ Über das Bewegen beziehungsweise Wirken des Wassers sind auch einige Textstellen (überwiegend auch in den beiden Kapiteln), sei expliziert oder impliziert, aber keine über die „Beweglichkeit“ als dessen eigentlichen Charakter, über den das Wasser von der Natur aus verfügt.

²⁸⁵ Richard Wilhelm. *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 27.

²⁸⁶ Ebd. Im Originale: „qiang wei zhi ming“ (强为之名).

Berührung des unaussprechbaren, undefinierbaren „Dao“ wohl schon in nächster Distanz angesehen wird. Neben der als Lösung Nummer Eins geltenden Bezeichnung für das „Etwas im Chaos“/ (有物混成, you wu hun cheng),²⁸⁷ und zwar das „dao“, werden noch vier Wörter von Lao Zi zur Erläuterung der Bedeutung dieses „Etwas“ (物) beziehungsweise zur Präzifizierung dessen Benennung genannt, nämlich „da“ (大), „shi“ (逝), „yuan“ (遠) und „fan“ (返). Die wörtlichen Bedeutungen von den vier Zeichen sind ganz unmissverständlich und heißen jeweils: „groß“, „(ver-)gehen“, „fern“ sowie „zurückkehren“. Mit besten Offensichtlichkeit können außer des Wortes „shi“ die Sinne von den drei anderen in total äquivalenter Weise in Wilhelms Übersetzung wieder erkannt werden. Nur für das einfache Verb „shi“ diesmal, wovon es ganz eindeutig von „gehen“ beziehungsweise „vergehen“ handeln kann, überrascht Wilhelm seine deutschsprachigen Leser mit einer bildhaften Lösung, die wieder in deutlicher Verbindung mit dem Wasser steht. Dabei kann einer auch in fast unverkennbarer Weise an den bekannten Ausruf des Konfuzius am Fluss erinnert werden:

Der Meister stand an einem Fluß und sprach: »So fließt alles dahin, wie dieser Fluß, ohne Aufhalten Tag und Nacht!«²⁸⁸

Dass Wilhelms Übersetzungen der beiden Textstellen jeweils von zwei verschiedenen Werken mit einander zu tun haben, ist hiermit schon deutlich zu sehen. Ebenfalls von Deutlichkeit wird aber auch, durch seine Übersetzung für das Wort „shi“ im *Dao De Jing* als „immer im Flusse“, der Zusammenhang zwischen dem „Dao“ und dem Wasser, der von Wilhelm beim beziehungsweise zum Verbildlichen

²⁸⁷ Der Ausdruck „Chaos“ als Übersetzungsversuch dafür findet sich in Wilhelms Erklärung zum ersten Kapitel. Siehe: Ebd. S. 90. Die von ihm schließlich im Text präsentierte Übersetzung ist problematisch und wird folgend noch besprochen. In seiner Erklärung zum Kapitel 25 ist auch noch einen anderen Vorschlag gegeben: „Die existierenden Dinge“. Siehe: Ebd. S. 99.

²⁸⁸ Richard Wilhelm. *Kungfutse: Gespräche – Lun Yü*. Jena 1914² [1910]. Buch IX:16, S. 92. Der Ausgangstext lautet: „Zi zai chuan shang yue: ‚shi zhe ru si fu, bu she zhoye!‘“ (子在川上曰: “逝者如斯夫, 不舍晝夜!”) Die deutsche Version dieses Abschnittes wird von Wilhelm mit einer Überschrift versehen, genau wie bei seiner *Tao Te King*-Übersetzung der Fall ist und deutlich eindeutigen Stil sowie klare Logik zeigt, die lautet: „Der Fluß“. Jedoch anders als bei der Übersetzung des *Tao Te King*, das während der Überlieferung im alten China schon Überschriften bekam (seit dem Heshang Gong-Kommentar), welche dann nur noch zu übersetzen sind, bedarf die Hinzufügung der Überschriften für jeden Abschnitt des *Lun Yü* noch mehr eigene Interpretation des Übersetzers.

des Ersteren mit Hilfe des Letzteren geschaffen wird. Anders als seine Behauptung in der Erklärung zum 8. Kapitel, dass das Wasser „als Bild des SINNES“ werde, welche von der traditionellen *Dao De Jing*-Interpretation abweicht und deswegen eher eigenwillig scheint; anders als die Hinzufügungen des Wasserbildes in den anderen Erklärungen zur Veranschaulichung bestimmter Textstellen (Kapitel 9 und 22), die nur noch kaum mehr mit Lao Zi zu tun haben; und auch anders als die Hervorhebung der Beweglichkeit des Wassers, die zwar zu dessen Eigenschaften gehören kann, aber nicht im Ausgangstext wörtlich zu lesen ist, ist das Wort „shi“ in seinem Kontext als Synonym des „Dao“ anzusehen. Das führt logischerweise dazu, dass das neues, aber in vielerlei Hinsicht wiederrum im Zusammenhang mit dem „Wasser“ (als Bild) stehendes Bild „immer im Fluss“ auch gleichermaßen als Repräsentant für den „SINN“ angesehen werden kann, auch so wie man in der Übersetzung liest. In der umgekehrten Richtung wird auch genau dadurch Wilhelms Aussage über das sinnbildliche Verhältnis des Wassers samt dessen Beweglichkeit beziehungsweise Vergänglichkeit zum „SINN“ in ausdrücklicher, ja gar wörtlicher Weise bewiesen. Nicht zu vergessen bleibt auch, dass auch erst durch diese schon von der Wortbedeutung des Originalen abweichende Übersetzungslösung für das „shi“, welche die „Bewegung“ des Wassers (Überschrift des 8. Kapitels) noch in abstrakterer, also wesentlich verändernder Weise vertieft, werden noch weitere intertextuelle Zusammenhänge zwischen Wilhelms Übersetzungsprojekten geschlossen. Zu dem einen zählt eine potenzielle Verbindung zwischen der Lao-Zischen Lehre und der des Konfuzius;²⁸⁹ zu dem anderen, dass das Wasser in der Übersetzung des *Dao De Jing* nun wirklich „charakteristisch“²⁹⁰ mit der des *Buches der Wandlungen* gegenüber gestellt werden kann.

²⁸⁹ Darauf weist Wilhelm in seiner *Dao De Jing*-Übersetzung sehr oft hin. Der oben erwähnte Ausruf des Konfuzius am Fluss über das Hinfließende wird beispielsweise auch in der Erklärung zu Kapitel 6 zum Vergleich gestellt zu dem Ausdruck „Endlos drängt sich's und ist doch wie beharrend“ (Richard Wilhelm. *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 8). Auch über Gesichtspunkte, welche häufig als Kontroversen zwischen Lao Zi und Konfuzius angesehen werden, versucht Wilhelm Gemeinsamkeiten zwischen den beiden zu finden, als Beispiele über „wu wei“ (無為, Nicht-Handeln, siehe Erklärung zu Kapitel 2), über die Volksaufklärung (Kapitel 65) etc.

²⁹⁰ Gemeint ist hier in einem anderen, wortspielerischen Sinne als das zitierte Wort aus Wilhelms Erklärung zu Kapitel 8 (siehe oben Fußnote 271, S.64), und zwar geht es hier nicht um „Charakter“ als „Eigenart“, sondern um „Charakteristik“ als „Eigenschaft“: Das „Wasser“ nicht als konkretes Gegenstand (eine Art Flüssigkeit) zu verstehen, sondern als verallgemeinertes Wesen, das fließt.

Man darf schon mit Recht kritisieren, dass es hier um eine sehr, oder gar zu freie Übersetzungslösung geht, denn im Ausgangswort „shi“ allein kann keinesfalls auf wasserbezogene Elemente gedeutet werden. Solange aber der Konfuziusschen Ausruf am Fluss zum Vergleich gestellt wird, wobei das gleiche Verb „shi“ als „fließen“ wiedergegeben wurde und in hoher Wahrscheinlichkeit unmittelbare Anregung für Wilhelms nachherige Übersetzung des *Dao De Jing* lieferte, kann es schon klar werden, was für Zusammenhänge zwischen dem fließenden „Fluss“ und der Vergänglichkeit existiert.

Zu diskutieren bleibt eher die Frage, inwiefern die durch Wilhelms kreative Übersetzung entstandene Logik von Lao Zis Lehre abweicht. Dazu zählt als Erstes die Interpretation- beziehungsweise Übersetzungsweise, dass das Wasser als „Bild“ des „Dao“ gilt, oder überhaupt dass das „Dao“ durch ein „Bild“ präsentiert wird. Die dahinten verborgene Auffassung des Übersetzers lässt sich auf zwei Seiten diskutieren. Denn einerseits ist in paradoxer Weise einzusehen, dass Wilhelm eigentlich beharrlichst gegen jegliche Versinnbildlichung des „Dao“ ist. Einen wichtigen Hinweis dazu kann man im 14. Kapitel finden, in dem Lao Zi von dem „bildlosen Bild“ (wu wu zhi xiang, 無物之象) spricht. Beim Übersetzen dieses Kapitels wurde bekanntlich die vorher unter europäischen Sinologen schon als Tradition geltende Interpretationsweise, in den drei Wörtern „yi“, „xi“ und „wei“ (夷, 希, 微) den hebräischen Gottesnamen „Jehowah“ herauszulesen,²⁹¹ von Wilhelm abgelehnt und als „endgültig erledigt“ angesehen.²⁹² In der dazugehörigen Erklärung warnte er noch vor der leicht verwechselten Gleichsetzung zwischen der hiesigen Beschreibung des „Dao“ von Lao Zi und der israelitischen Gottesanschauung. Durch seine Betonung von der „unpersönlich-pantheistischen Konzeption“ Lao Zis²⁹³ sowie die obige Untersuchung seines Verständnis des „Dao“ kann schon festgestellt werden, dass bei

²⁹¹ Diese Lesart voller religiöser Prägung geht schon auf den französischen Sinologen Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788–1832) zurück, der als Pionier der *Dao De Jing*-Übersetzung in europäische Sprache gilt und wurde von den nachkommenen Lao Zi-Vermittlern in Europa immer weiter übernommen, darunter bekanntlich noch von Wilhelms letztem Vorgänger Victor von Strauß in seiner 1870er Version. Siehe Victor von Strauß: *Laò-tsè 's Taò Té King. Aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt, eingeleitet und commentirt von Victor von Strauß*. Leipzig 1870. S. 75. ff.

²⁹² Richard Wilhelm. *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 94.

²⁹³ Siehe: Ebd. S. 94-95.

seiner Gestaltung des Wasserbildes für den „SINN“ in seiner Übersetzung auch um eine „notdürftige“ Lösung geht, genau wie bei seiner Übertragung des „Dao“ als „SINN“ der Fall ist.²⁹⁴ Auch in seiner Erklärung zu der umstrittenen Übersetzungslösung für den Anfang des 25. Kapitels als „Sein und Nichtsein“²⁹⁵ ist zu lesen: „Der »SINN« kann unmöglich als ein »Ding« bezeichnet werden“.²⁹⁶ Demzufolge könnte es nur noch umso unmöglicher sein, dass das gar kein „Ding“ seiende „Etwas“ über ein „Bild“ verfügt. Bei seinem Interpretieren des *Tao Te King* hat Wilhelm das Prinzip der Bildlosigkeit in der Tat auch nie verlassen, sodass Gestalte in jeglicher Form, ja einschließlich definierbaren, persönlisierbaren Gottheiten, von ihm als nicht zu Lao Zi gehörend angesehen werden. Nicht zuletzt wird in der Übersetzung des Kapitels 4, die noch mehr Diskussionen, ja in der Mehrheit Kritiken an sich zieht, das Wort „Xiang“ (象) im Ausgangstext, dessen Bedeutung sich unmittelbar auf das „Bild“ bezieht, einfach weggelassen. Ob Wilhelms Übersetzungslösung „HERR“, die er zwar direkt aus der vorherigen Deutschversion von Victor von Strauß übernimmt, deren Konnotation jedoch in der Erklärung dazu als „einerseits die göttlichen Herrscher des höchsten Altertums, andererseits den als Herrn des Himmels hypostasierten Herrscher, den »Ahn« der jeweiligen Dynastie und höchsten Gott“²⁹⁷ interpretiert, sich wirklich von Überinterpretation mit religiösem Hintergrund handelt, darüber lässt sich noch kein endgültiger Urteil fallen. Allerdings kann durch seine Übersetzung für das Ausgangswort „Xiang Di“ (象帝) mit dem einzelnen Wort „HERR“ die klare Stellungnahme des Übersetzers gegen die Personifizierung beziehungsweise Versinnbildlichung des Lao-Zischen „Dao“ festgestellt werden.²⁹⁸

Aber auf der anderen Seite ist der bildlose „SINN“ in seiner deutschen Ausgabe schließlich bildhafter als das „Dao“ im Ausgangstext geworden, indem dieser über

²⁹⁴ Vgl. oben S. 55 f.

²⁹⁵ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 27.

²⁹⁶ Ebd. S. 99.

²⁹⁷ Ebd. S. 91.

²⁹⁸ An dieser Stelle hält sich Wilhelms Verständnis zum Ausgangswort „Xiang Di“ wieder am Kommentar des Wang Bi, der behauptet, dass unter diesem Ausdruck der „himmlische Herrscher“ (Tian Di, 天帝) zu verstehen sei. (Denn der Himmel verfüge über die körperverleihende Funktion. Wörtlich: „Tian qian qi xiang [...] Di, tiandi ye.“ (天憚其象 [...] 帝, 天帝也。)) Siehe Wang Bi (王弼): *Lao Zi Daodejing Zhu*. (老子道德經註, 武英殿聚珍本.) In: *Sibu Yaoji Zhushu Congkan*. (四部要籍註疏丛刊.) Beijing: 1998. S. 5.

lebhafteste Eigenschaften wie Beweglichkeit verfügt und „immer im Flusse“ fließt. Dieser Prozess der Verbildlichung, der bei Wilhelms Interpretieren beziehungsweise Übersetzen geschah und erst durch die Transformation zwischen beiden Sprachen möglich war, kann wiederum mit dem Bild des Wassers verglichen und dadurch veranschaulicht werden: Die Änderung von Lao Zis „bildlosem Bild“ (=intuitiver Beschreibung einer unaussprechbaren Existenz) zu Wilhelms „bildhafter Bildlosigkeit“ (=Abhandlung der Abstraktheit in begreifbarer Weise) passiert genau wie das Wasser, das so weich, so schwach ist, aber in dauerhafter Bewegung den Stein höhlt, genauer gesagt, abrundet. Ein schön zu vergleichendes „Bild“ dazu lässt sich, ohne dabei die übersetzerische Problematik berücksichtigen zu müssen, auch im 78. Kapitel des *Dao De Jing* finden, in dem es darum geht, dass „das Wasser“ als „[d]as Allerweichste auf Erden“²⁹⁹ „dem Harten zusetzt“.³⁰⁰ Das Wesen des Steins bleibt immer noch Stein, nur dessen Form ist in sanftem, kaum zu merkendem Vorgang geändert worden. In folgenden Teilen dieser Arbeit wird noch dargestellt werden, wie diese durch Wilhelms Übersetzung hinzugefügte Verbildlichung weitere Wirkungen ausübt.

Zum Anderen gilt die Veränderung in Hinsicht auf das Wesen des Wassers, von dem vor allem dessen wohltuende Eigenschaft sowie Sanftheit bei Lao Zi zu lesen sind, und das von Wilhelm aber mehr als Fließendes interpretiert wird. Dazu lässt sich wieder ein anregendes Bild in der ursprünglichen Form des Schriftzeichens „shui“ finden, das sowohl dem Symbol „kan“ 坎 für das Wasser im *Buch der Wandlungen*³⁰¹ als auch der bis heute geltender Schreibweise in Normalschrift (kaishu 楷書) des Zeichens „shui“ 水 deutliche Prägung hinterlässt. Es besteht aus einem durchgehenden Strich in der Mitte und dazu zwei gebrochenen Strichen auf beiden Seiten. Vom Paläographen Lin Yiguang (林義光, ?-1932) wird interpretiert, dass die lange Linie in der Mitte das Fließen des Wassers (beziehungsweise eines Flusses) symbolisiere, während die auf beiden Seiten verteilten Kurzlinien für dessen

²⁹⁹ Vgl. Kapitel 43, ebd. S. 48. Der Zusammenhang zwischen den beiden Kapiteln, der durch die in beiden Textstellen enthaltenen Superlative der Weichheit entstanden ist, ist offensichtlich und auch oft bei Lao Zi-Forschern diskutiert.

³⁰⁰ Ebd. S. 83.

³⁰¹ Siehe oben Fußnote 278, S. 64.

Verweilen (Bild des Strudel bildenden Wasser an Seiten des Flussufers) stehen sollen.³⁰² So sind die Eigenschaft der Dynamik sowie auch die der Stabilität, die beiden gleichzeitig im Wasser enthalten sind, auch perfekt in dessen Schriftzeichen und auch dem entsprechenden Zeichen (gua, 卦) im *Yi Jing* präsentiert. Der Philosoph Ke Xiaogang (柯小剛, Tongji-Universität) geht noch einen Schritt weiter und gibt die zusammenfassende Auffassung, dass das Fließen des Wassers vor allem bei Konfuzius repräsentativ sei (auch anhand dessen Ausrufes am Fluss), während das Wasser bei Zhuangzi stil bleibe, und bei Lao Zi eher Wert auf dessen Weichheit gelegt werde. Dies entspreche wiederum jeweils dem einzelnen „yang yao“ (陽爻, der durchgehenden Linie in der Mitte, die im *Buch der Wandlungen* für Positives, Aktives sowie Bewegliches steht) und den zwei „yin yao“ (陰爻, den beiden gebrochenen Linien oben und unten, welche Negatives, Passives beziehungsweise Stabiles symbolisieren) des Zeichens „kan“ 坎.³⁰³ Demnach soll die Beweglichkeit des Wassers, die nicht bei Lao Zi zu entnehmen, sondern erst in der Wilhelmschen Version des *Dao De Jing* entstanden ist, mit der er die Kraft und auch den SINN-gleichen Status dieses allerweichsten Wesens auf Erden interpretiert und somit auch die Verbindung zu seiner vorherigen Übersetzung des *Lun Yu* ermöglicht, als Ergänzung beziehungsweise Erweiterung des Originals angesehen werden.

5.4.4 „Sein und Nichtsein“ oder etwas im „Chaos“? – zur Etablierung der Kohärenz angebrachte Manipulationen

Durch die vertretenden Beispiele, die oben untersucht werden, kann schon festgestellt werden, dass Wilhelm bei der Übersetzung einerseits den Sinn vom „SINN“, nämlich die von ihm interpretierte Metaphysik des Lao Zi nicht verlassen hat; andererseits passierten dabei immer die Fälle, durch welche das deutschsprachige *Buch des Alten vom SINN und LEBEN* ein völlig anderes Antlitz bekommt als das

³⁰² Siehe Li Pu, Zheng Ming (李圃, 鄭明, Hrsg.): *Gu Wenzhi Shiyao*. (古文字釋要.) Shanghai 2010. S. 1001.

³⁰³ Siehe Ke Xiaogang (柯小剛): *Xinshu Yü Bifa: Yü Shinan Bisuilun Zhu Ji Shuhua Jianggao*. (心術與筆法：虞世南筆髓論註及書畫講稿.) Zhejiang: 2016. S. 266.

Ausgangswerk *Dao De Jing*. Dies ist während des Prozesses der Sprachtransformation nicht zu vermeiden, und gerade dies liegt deren Wirkungen zugrunde, die das zu untersuchende Objekt im nächsten Kapitel der vorliegenden Arbeit ist.

Als äußerst auffällige Fälle dieses Anderswerdens sind wieder in erster Linie die Übersetzungslösungen zu merken. Eine beabsichtigte „Konjektur“³⁰⁴ wird beispielsweise bei den Anfangszeilen des 25. Kapitels gemacht. Wenn man Wilhelms Erklärung dazu nicht lesen würde, könnte man beim ersten Eindruck das Gefühl bekommen, dass es um einen deutlichen Übersetzungsfehler mit Sinnverschiebung ginge. Denn im Ausgangstext dieses Kapitels, das mit „有物混成“ (you wu hun cheng) anfängt, ist nirgendwo von „Sein und Nichtsein“³⁰⁵ (有無) die Rede. Doch Wilhelm beging diesen „Fehler“ unter Bedingung des besten Bewusstseins, dass die beiden Ausdrücke im Chinesischen: „有物“ und „有無“ sich keinesfalls durcheinander bringen lassen, obwohl die lateinische Umschreibung der beiden zufälligerweise als „you wu“ miteinander identisch sind.³⁰⁶ So handelt es sich hier nicht um die Verwechslung eines Analphabeten aufgrund der Ähnlichkeit der Aussprache von den beiden Ausdrücken (ein Unterschied liegt letztendlich in den verschiedenen Tönen von „wu“ in den beiden Fällen), sondern eine Interpretationsweise aus der altchinesischen Tradition, dass gleich beziehungsweise ähnlich ausgesprochene Wörter häufig auch verwandte Bedeutungen haben. Darauf hin spielt Wilhelms eigenes Verständnis über Lao Zis „Dao“ eine noch mehr entscheidende Rolle, mit dem er dieses als „Ding“ (dies ist gerade die eigentliche Bedeutung von „物“) zu bezeichnen ablehnt, sondern „höchstens“ als „die existierenden Dinge“³⁰⁷, was wieder der Logik seiner festgelegten Übersetzung als „Sein und Nichtsein“ anschließt. Durch seine deutliche Manipulation von „Ding“ (物) zu „Nichtsein“ (無), wobei ja auch die Bedeutung des davorstehenden Wortes „you“ (有) verschoben wird (von einem Verb

³⁰⁴ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 99. Erklärung zu Kapitel 25.

³⁰⁵ Ebd. S. 27.

³⁰⁶ In Wilhelms Umschreibungssystem beide als „yu wu“ (siehe ebd. S. 99), anders das heute als Standard geltende Pinyin-System.

³⁰⁷ Ebd. S. 99. Vgl. auch Wilhelms Erklärung zu Kapitel Eins sowie seine Abhandlung von Lao Zis „Dao“ in der „Einleitung“.

zum Nomen, obwohl die beiden Möglichkeiten eigentlich schon im Wort enthalten sind), erhöht sich die metaphysische Färbung seiner Übersetzung auch wesentlich. Zum Vergleich können direkt die postumen Ausgaben von der gleichen Übersetzung dienen, welche ohne Angabe von Begründungen geändert und trotzdem Wilhelm als Übersetzer und Kommentator zugeschrieben sind. So liest man in der 1978er Version der *Dao De Jing* -Übersetzung an derselben Stelle des Kapitels 25: „Es gibt ein Ding, das ist unterschiedlos vollendet.“³⁰⁸ Und anstatt Wilhelms bildhafte Darstellung von Lao Zis Bezeichnung des „Dao“ mit dem Zeitwort „shi“ (逝) als „immer im Fluss“ ist da „immer bewegt“³⁰⁹ zu lesen. Allein in der semantischen Ebene betrachtet ist durch die Änderung in der Tat ein höherer Grad von Wort-zu-Wort-Entsprechung (jedoch auch keine wirkliche Äquivalenz) entstanden. Doch Wilhelms mühevoller Versuch, Lao Zis „Metaphysik“ in deutscher Sprache wiederzugeben in der gleichen Art und Weise des Lao Zi, wie dieser sie „notdürftig“ mit dem Worte TAO bezeichnet“,³¹⁰ ist auch dadurch vergeben worden, solange das „Dao“ mit einem „Ding“ gleichgesetzt wird. Dazu sind auch noch die von Wilhelm hergestellte Zusammenhänge zwischen dem „Dao“ und dessen veranschaulichem Bild „Wasser“, ferner die zwischen Lao Zi und Konfuzius beziehungsweise die zwischen *Dao De Jing* und dem *Buch der Wandlungen*, wieder ruiniert worden.

Ein weiterer Fall lässt sich bei Wilhelms Übersetzungslösung für das im *Tao Te King* mehrmals auftauchende Ausgangswort „shan“ (善) finden. Im Altchinesischen hängt die Bedeutung dieses Wortes immer mit der des „mei“ (美) zusammen, wie es im traditionellen Wörterbuch *Shuo Wen Jie Zi*. (說文解字) bewiesen werden kann, in dem die beiden Wortartikel aufeinander beziehen und mit „schön“, „gut“ erklärt werden³¹¹. Wilhelm weicht aber von dieser ursprünglichen Bedeutungsverwandtschaft ab, welche bereits durch das in den beiden Schriftzeichen enthaltene Radikal „羊

³⁰⁸ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Düsseldorf – Köln 1978. S. 65.

³⁰⁹ Ebd.

³¹⁰ Richard Wilhelm: „Einleitung“. In: Ders.: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. SV. Vgl. auch oben S. 55 f.

³¹¹ Siehe Xu Shen (许慎): *Shuo Wen Jie Zi*. (說文解字). Beijing 2004² [1963]. Der Wortartikel für „善“ (in der alten Schreibung als „譚“) auf S. 58, der für „美“ S. 78.

“ (yang, Bedeutung: Schaf / Ziege) entschlossen werden kann³¹², und gibt das Wort „shan“ häufig mit „tüchtig“ wieder, neben der nur zwei Mal verwendete Übersetzungslösung als „gut“ (jeweils im Kapitel 2 und 8). Ebenfalls geht es dabei um eine bewusste Manipulation, wie Wilhelm beim ersten Vorkommen seiner Übersetzungsentscheidung erläutert:

»Gut« kann meist mit »tüchtig« übersetzt werden. Es ist nichts anderes als das auf das Handeln übertragene Ideal der Wahrheit und Schönheit. Darin berührt sich der alte chinesische Denker mit modernsten Dispositionen der höchsten Ideen.³¹³

Genau an dieser Stelle des zweiten Kapitels, wo bei Lao Zi „shan“ und „bu shan“ (不善, mit Hinzufügung des Negationswortes „不“ ist das genau Gegenteil gemeint) gegenübergestellt werden, unmittelbar anschließend an der anderen Paarung „mei“ (美, schön) und „wu“ (惡, hässlich),³¹⁴ ist „tüchtig“ offensichtlich keine angemessene Lösung für die Übersetzung. Doch auch gerade dabei kann besonders deutlich erkannt werden, wie Wilhelm die abendländische Logik bei „dem alten chinesischen Denker“ hineinzunehmen versucht. Mit einem solchen Verständnis über das Wort „shan“, mit dem diesem Adjektiv mit dem erweiterten Charakter des „Handelns“ versehen wird, ja wie bei Lao Zis „Wasser“ mit hinzugefügter Dynamik der Fall ist, ist in dem 15., 30., 65., 66., 68., 79. sowie dem letzten 81. Kapitel des Wilhelmschen *Dao De Jing* immer „tüchtig“ zu lesen, wo im Ausgangstext „shan“ vorkommt.

Es handelt sich dabei nämlich nicht nur darum, dass das Adjektiv im Original als Adverb gelesen und danach wiedergegeben wird, sondern diese beabsichtigte Manipulation knüpft auch an das metaphysisch-dialektische Logiksystem an, das der Übersetzer in seiner deutschen Version baut. So bekommt man beim Lesen der

³¹² Wenn ein Schaf, das zum Essen dient, groß (大, als Radikal bildet dies den unteren Teil des Zeichens „美“) ist, könne es mit „美“ beziehungsweise „善“, also „schön“ / „gut“ bezeichnet werden, lautet die Erklärung von Xu Shen. Ebd. S. 78.

³¹³ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 90. Erklärung zu Kapitel 2.

³¹⁴ Diese Textstelle kann ebenfalls als Beweis für die Verwandtschaft zwischen „shan“ und „mei“ gelten, wie auch in anderen altchinesischen Schriften, in denen die beiden Wörter oft in sinnverwandten Fällen einander folgen und eine Art Parallelverse (duiju, 對句) bilden.

Ausdrücke wie „tüchtig waren als Meister“ (Kapitel 15, Ausgangstext: „shan wei dao zhe“ 善為道者), „Der Tüchtige will Entscheidung und nichts mehr“ (Kapitel 30, „shan zhe guo er yi“ 善者果而已), „tüchtig sind im Untersein“ (Kapitel 66, „shan wei xia“ 善為下), „Des Himmels SINN kennt kein Ansehen der Person. / Er spendet immer den Tüchtigen“ (Kapitel 79, „tiandao bu qin, chang yu shanren“ 天道不親, 常與善人), sowie „Tüchtigkeit überredet nicht, / Überredung ist nicht tüchtig“ (Kapitel 81, „shanzhe bu bian, bianzhe bu shan“ 善者不辯, 辯者不善) keinerlei Gefühl der Passivität beziehungsweise des Nichtstrebens, das diesen Stellen im Ausgangstext wörtlich zu entnehmen und wovon bei den chinesischen Auslegungen des *Tao Te King* auch häufig die Rede ist. Eine Art zurückhaltenden Verhaltens, worauf Lao Zi großen Wert legt und mit „shan“ beschreibt, wird durch die Sprachtransformation ins Deutsche zum Verhalten, das *taugt*, was nicht nur die ursprüngliche Wortwurzel, sondern auch die tatsächliche Voraussetzung des Tüchtigseins ist. Mit vorausgesetzt wird dabei auch die gewisse Zielorientierung der Tat (das „zu etwas“ in Hinsicht auf die semantische Ergänzung für „taugen“), die als Kriterium für die „Tüchtigkeit“ dient. All das kann als Möglichkeiten angesehen werden, die bei der Lao Zi-Interpretation entstehen können, aber nicht als Inhalte, die eigentlich schon in der Schrift des Lao Zi enthalten sind, eben wie die häufiger zu lesende passive Verhaltensweise, welche auf eher oberflächlicherer Ebene verstanden werden kann. Allerdings sind die Veränderungen, die der Interpret dem originalen Text bei der Auslegung angebracht hat, nicht zu vernachlässigen.

Daraufhin ist nicht mehr weit zu finden, dass solchen Übersetzungen unmittelbar Wilhelms Interpretation zu Lao Zis „wu wei“ (無為) zugrunde liegt, das in seiner Erklärung zu Kapitel 2, in dem dieser Ausdruck zum ersten Mal vorkommt, zu lesen ist:

Es ist das Wirkenlassen der schöpferischen Kräfte im und durch das eigne Ich, ohne selbst etwas von außen her dazu tun zu wollen. Dieser Zug ist zwar im Chinesentum als Ideal mit enthalten; auch Kung erwähnt ihn als das höchste, vgl. Gespräche Buch XV, 4 (pag. 170). Dennoch ist er in dieser konsequenten Durchführung nur bei den

»Mystikern« zu finden. In diesem Sinne aber geht er durch alle Zeiten.³¹⁵

Als einer der umstrittensten Punkte in der Lehre von Lao Zi kann wohl niemals erwartet werden, dass alle Diskussionen darüber ein Ende hat und eine als endgültig geltende „richtige“ Interpretation dazu festgelegt wird. Wie Wilhelm hier auch bemerkt, dass nur die von ihm abgelehnten „Mystiker“ die „konsequente Durchführung“ dieses Konzeptes verwirklichen können, obwohl dies paradoxerweise als überzeitliches „Ideal“ gilt. Doch als Vermittler des fremden Gedankens versucht er nicht nur, Analogie bei dem fernöstlichen Konfuzius zu finden,³¹⁶ sondern diesen durch Heranziehung von Tolstoi, Goethe und Spinoza zu präsentieren,³¹⁷ wobei das im Original beim ersten Eindruck schon immer passiv klingende „wu wei“ 無為³¹⁸ in der Übersetzung ein westliches Gesicht bekommt: „Wirken ohne Handeln“. So wird dem eigentlich passiven „Nicht-Handeln“ eine Grundstimmung des „Wirkens“ hinzugefügt – freilich handelt es sich somit auch um eine freie Übertragung. Obwohl in anderen Teilen der Übersetzung auch Fälle vorhanden sind, dass das „wu wei“ lediglich mit „Nicht-Handeln“ wiedergegeben wird (schon unmittelbar im Kapitel 3, in der Überschrift des Kapitels 29, so auch im Kapitel 43, wo Lao Zi mit dem „Allerweichste[n] auf Erden“ wieder darauf geht und Kapitel 63), kann bereits anhand der starken Logik, die durch die ganze Übersetzung durchzieht, immer festgestellt werden, dass das „Nicht-Handeln“ schon mit dessen „spontane Auswirkung“ zusammengewachsen ist und es sich dabei nicht um „Untätigkeit“³¹⁹ handelt. Wieder eine offenbare Manipulation lässt sich in den Anfangszeilen des 37. Kapitels finden, dessen Ausgangstext lautet: „Dao chang wu wei er wu bu wei“ (道常無為而無不為). Für die zweite Hälfte des Satzes, die mit dem Zeichen für die Wende

³¹⁵ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 90-91.

³¹⁶ Ganz anders als die heute sowohl in China als auch in anderen Ländern als üblich geltenden Interpretationen, die immer unüberschreitbare Grenze zwischen Lao Zis Lehre und der des Konfuzius ziehen, vor allem über „wu wei“.

³¹⁷ Siehe ebd.: „Der Gedanke ist dem Tolstoischen »Nichtstun« durchaus analog.“ „Vgl. die Stellung Goethes und Spinozas in dieser Hinsicht (Ch. Schrempf, Goethes Lebensanschauung I, pag. 179 ff.). Zeile 5-10.“

³¹⁸ Die wörtliche Bedeutungen lauten: wu 無: nicht; wei 為: tun / handeln. Die Passivität dieses Ausdrucks, die man zumindest auf der semantischen Ebene (daher oft beim ersten Eindruck) bekommt, wird auch in vielen Übersetzungen mit der wörtlichen Lösung „Nicht-handeln“ oder Ähnlicher beibehalten.

³¹⁹ Siehe Wilhelms Erläuterung zu „wu wei“ in der „Einleitung“: „Dieses Nicht-Handeln ist keine Untätigkeit, sondern nur absolute Empfänglichkeit für das, was sich von jenem metaphysischen Grunde aus im Individuum auswirkt.“ In: Ders.: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. XVIII.

„er“ 而 anfängt und in der das gleiche Wort „wei“ (為, handeln) nach doppelter Negation von „wu“ 無 und „bu“ 不 am Ende steht, gibt Wilhelm „und nichts bleibt ungewirkt“³²⁰ als deutsche Übersetzung. Obwohl in seiner Erklärung dieses Kapitels keine Bemerkung dazu gegeben wird, kann man schon ohne weiteres den Grund für die Übersetzungsentscheidung erkennen: Wenn dasselbe Verb „handeln“ zweimal auftauchte, würde es in der deutschen Sprache nicht nur als doppelt gemoppelt gelten, sondern auch der ganze Satz wäre wegen der einfachen Negation am Anfang (wu wei 無為) und dazu einer doppelten Negation am Ende (wu bu wei 無不為) logisch unnachvollziehbar. Durch den Ersatz „wirken“ für das zweite „handeln“ werden diese Probleme harmonisch gelöst. Dazu wird durch die Verbindung des „Nicht-Handelns“ wieder an das „Wirken“ auch wieder die einheitliche Logik, also die Wilhelmsche Interpretation des Begriffs „wu wei“ durchgesetzt.

Alle diesen Manipulationen, sei es auch um beabsichtigte Konjekturen, um Verschiebung der Wortart oder um freie Hinzufügung von ergänzenden Bedeutungen geht, werden von Wilhelm gemacht, nicht um Durcheinander in seiner Übersetzung hervorzurufen, sondern ganz im Gegenteil, um den roten Faden darin nicht zu verlieren beziehungsweise zu verstärken: Das Dao des Lao Zi als begreifbare, logische Metaphysik zu rechtfertigen. Neben den hier erwähnten Bemühungen in Form von konkreten Übersetzungslösungen ist in seinem *Buch vom SINN und LEBEN* noch eine Reihe textuelle Strukturierung zu finden, durch welche hervorgehoben wird, dass logische Systeme überall im Buch existieren.

Besonders typisch dafür sind die Textstellen, die im Ausgangstext die Gestalt einer Parallelität annehmen, in der Wörter am Ende eines Abschnittes sich am Anfang des darauf folgenden Abschnittes wiederholen, sodass sich kettenförmige Sätze bilden. Häufig versucht Wilhelm bei der Interpretation beziehungsweise Übersetzung dieser Satzgruppen, bestimmte „Stufenleiter“ darin zu entdecken. Zum ersten Mal kommt dies im 16. Kapitel vor, auf das sich die Erklärungen des Übersetzers zur gleichen sowie ähnlichen Struktur in den danach kommenden Kapiteln 17, 21, 25, 38, 42, 59 und 61 auch immer beziehen. Anhand solcher Lesart werden häufig die manchen

³²⁰ Ebd. S. 39. Die Übersetzung für die erste Hälfte des Satzes: „Der SINN ist ewig ohne Handeln“.

Sätze nach einer bestimmten Logik zusammengeordnet, während die anderen als nicht dazu gehörend angesehen werden. So zum Beispiel die 10. und 11. Zeile des Kapitels 16, die Wilhelms Auffassung nach „wohl anderswoher interpoliert“ seien und sich erst im 52. Kapitel „wohl in besserem Zusammenhang“ befinden sollten, statt an dieser Stelle vorzukommen.³²¹ Zwar hat Wilhelm in der Erklärung zum Kapitel 16, insbesondere zu der „Stufenleiter“ das Kommentar von Xue Hui zitiert,³²² allerdings nur insoweit, dass eine Entsprechung zu der steigenden Logik in der Übersetzung aufgebaut wird, wobei andere Teile von Xues Worten, vor allem die mit erklärender, kausal-ergänzender Intention weggelassen werden.³²³ In der Tat ist nicht nur Wilhelms eigene Erläuterung über die „höchste Stufe“,³²⁴ die den informellen Auszug von Xues Kommentar in unbemerkter Weise unterbricht, schon ganz unverkennbar als die Interpretation des Übersetzers zu identifizieren; sondern auch die ganze Infragestellung der Stellenordnung der beiden Zeilen lässt sich nirgendwo in früheren Kommentaren finden. Diese Bezweifelung könnte einerseits ohne die vom Übersetzer hineininterpretierte Logik der „Stufenleiter“ nicht imstande kommen, verstärkt aber auf der anderen Seite wiederum die durchgängige Logik der metaphysischen Auslegung.

³²¹ Ebd. S. 95.

³²² Siehe ebd. Es handelt sich von eine freie Wiedergabe Xue Huis Worte in Auszug ohne Ausführungszeichen noch Verwendung von Konjunktiv I, sondern lediglich mit der in der Liste der benutzten Literatur festgelegten Abkürzung „Komm. II“ gekennzeichnet.

³²³ Vgl. Xue, Hui (薛蕙): *Lao Zi Ji Jie* (老子集解). Beijing 1528. S. 17.

³²⁴ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 95. Hier wird wieder ein neuer Zusammenhang zum Kapitel 21 und 25 hergestellt, in denen ähnlicher Ausdruck über das Verhältnis zwischen dem Himmel und dem SINN enthalten ist. Solche Hinweise zu Vergleichen zwischen verschiedenen Textstellen ist auch sehr typisch in Wilhelms Übersetzung.

6 Lao Zi bei Brecht

6.1 Überblick: Bertolt Brechts Rezeption des *Dao De Jing*

Dass sich Bertolt Brecht langfristig für das alte „Land der Mitte“ interessierte und sich auch intensiv mit den damit verbundenen Themen wie der chinesischen Kultur, Literatur, Philosophie und nicht zuletzt den chinesischen Revolutionen und politischen Bewegungen beschäftigte, was deutliche Prägungen auf sein Leben sowie seine Schriften hinterließ, ist längst anerkannt und bisher vor allem durch zahlreiche Forschungsergebnisse aus Perspektiven der Literaturwissenschaften gezeigt worden. Dazu zählen unter anderem die Monographie von Antony Tatlow: *The Mask of Evil. Brecht's Response to the Poetry, Theatre and Thought of China and Japan. A Comparative and Critical Evaluation*,³²⁵ welche wichtige Grundlagen für die Untersuchung Brechts chinesischer Rezeption (dort wird diese in Bereiche wie Lyrik, Theater- und Erzählkunst und Philosophie kategorisiert) bietet, der Aufsatz von selbigem: „China oder Chima“³²⁶ sowie die beiden in Bonn erschienenen Dissertationen von Yun-Yeop Song: *Bertolt Brecht und die chinesische Philosophie* (1978) und Han-Soon Yim: *Bertolt Brecht und sein Verhältnis zur chinesischen Philosophie* (1984). In einem weiteren Buch von Tatlow: *Brechts chinesische Gedichte* (1973) setzt er sich mit zwölf Nachdichtungen Brechts auseinander, die Brecht anhand der englischen Übersetzungen der chinesischen Ausgangsgedichte in deutscher Sprache wiedergab, und „erbringt [...] den überraschenden Beweis, daß die Nachdichtung Brechts [...] dem chinesischen Original mehr entsprechen als die wörtlichen Übersetzungen Waleys, die Brecht – des Chinesischen unkundig – als Vorlage benutzte.“³²⁷ Deswegen bekommen manche Leser des Buches den Eindruck, es sei „im engeren Sinn ein Beitrag zur Übersetzungstechnik“,³²⁸ was nicht ganz

³²⁵ Bern u. a. 1977.

³²⁶ Antony Tatlow: „China oder Chima?“ In: *Brecht heute – Brecht Today. Jahrbuch der Internationalen Brecht-Gesellschaft I*. Bern u. a. 1971, S. 27-47.

³²⁷ Antony Tatlow: *Brechts chinesische Gedichte* Frankfurt a. M. 1973. S. 6.

³²⁸ Tan Yuan (譚淵): *Der Chinese in der deutschen Literatur: unter besonderer Berücksichtigung chinesischer Figuren in den Werken von Schiller, Döblin und Brecht*. Göttingen 2007. S. 148

zutreffend ist, denn Tatlows Studie lässt sich wegen der gründlichen Vergleiche zwischen den chinesischen, englischen und deutschen Textversionen vor allem in Hinsicht auf Stilistik als Produkt der Literatur- und insbesondere der Brecht-Forschung betrachten. In der Doktorarbeit des Vertreters dieser genannten Meinung, Tan Yuan (譚淵), wird als Schwerpunkt Brechts „Intension“ bei seiner Übernahme und Wiederdarstellung der chinesischen Elemente in seinen Werken, besonders in Hinblick auf dessen „Identitätsbildung im Exil“ im Zusammenhang mit dem persönlichen sowie historischen Kontext verfolgt.

Ein anderer Meilenstein für die Erforschung des „chinesischen“ Brechts wurde 2008 vom Göttinger Germanisten Heinrich Detering mit seinem großen Büchlein *Bertolt Brecht und Laotse* gelegt, in dem eine tiefgehende Untersuchung von der „Frühgeschichte“ von Brechts erstmaliger Begegnung mit dem Daoismus im Jahr 1920, über die besondere Konstellation des Intellektuellenkreises, in dem die Rezeption dieses fernöstlichen Gedankenguts in Europa als „Generationserfahrung“ stattfand, bis hin zu einer äußerst sorgfältige Analyse jeder Strophe und jedes Verses beziehungsweise der Silbenstruktur der einzelnen Wörter eines „Schlüsselgedichtes“ Brechts, vorgenommen wird. Seiner Auffassung nach sei die daoistische Lehre die „provozierendste“ unter den von Brecht rezipierten chinesischen Denkweisen, da diese gegenüber den er „aus der westlichen Geschichtsphilosophie gewonnenen Prinzipien“ als Widerspruch stehe, und eben die dadurch entstandenen widersprechenden Kräfte haben fruchtbare Wirkung auf Brechts Dichtkunst ausgeübt, „bis in seine letzten Texte hinein“.³²⁹ Dadurch werden wieder Ergebnisse von großer Bedeutung erbracht, besonders in Hinsicht auf das Forschungsgebiet der Lyrikanalyse. Besonders aufschlussreich ist dazu auch die Art und Weise, in der er sich damit auseinandersetzt. Dasjenige Gedicht, welches nach Deterings Behauptung „auch und gerade in Brechts ‚chinesischem‘ Werkkomplex eine zentrale, in mehrfacher Hinsicht singuläre Stellung“³³⁰ einnehme, wird sowohl zum Ausgangspunkt als auch zum Höhepunkt und zur Endstation seiner Studie

³²⁹ Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 5.

³³⁰ Ebd. S. 7.

gemacht, wobei auch andere daoistische Einflüsse auf das gesamte literarische Schaffen Brechts mit einbezogen werden. Es handelt sich dabei um die Ballade „Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration“, die 1939 in die *Svendborger Gedichte* aufgenommen wurde.³³¹ Dieses Gedicht eignet sich vorzüglich als Fokus bei der Betrachtung der chinesischen Rezeption Brechts, insbesondere der des Daoismus, nicht nur weil es sich so expliziert auf Lao Zi und dessen Lehre bezieht, vom Titel her bis zum Inhalt; auch nicht nur, weil es von einer Reihe Brecht-Experten als „eines der Schlüsselgedichte“ beziehungsweise „eines der berühmtesten Gedichte Brechts“³³² sowie überhaupt eines der „schönsten [Gedichte] des 20. Jahrhunderts in deutscher Sprache“³³³ angesehen und hochgeschätzt wird; sondern vielmehr weil es genau in diesem Gedicht beziehungsweise bei dessen Entwurf (den Detering sorgfältig mit Brechts Manuskript und Typoskript studierte) um ein besonders typisches Beispiel geht, wie die „philosophischen“ Gedanken von Lao Zi bei Brecht als Dichter und Schriftsteller zu produktiver Kraft wurden, was bei Brechts Schaffen der anderen Werke sowie bei der Entwicklung seiner eigenen Gedanken auch in ähnlicher Weise der Fall ist.³³⁴

Die „Laotse-Ballade“ wurde im Juni 1938 während Brechts Exils in Dänemark geschrieben und in der Moskauer *Internationalen Literatur* zum ersten Mal veröffentlicht.³³⁵ Im darauf folgenden Jahr wurde sie in die *Svendborger Gedichte* aufgenommen. Es findet sich in der dritten Abteilung des Bandes, in dem die *Chroniken* aus der Geschichte der Klassenkämpfe gesammelt werden. Seit dem bekannten Kommentar von Walter Benjamin,³³⁶ Brechts Zeitgenossen „in paradoxer

³³¹ Bertolt Brecht: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Bd. 9. Gedichte 2. S. 660-663.

³³² Knopf, Jan: „Svendborger Gedichte.“ In: *Kindlers Neues Literatur Lexikon*. Bd. 3. München 1989. S. 108.

³³³ Ders.: *Brecht-Handbuch*. Bd. 2: *Gedichte*. Stuttgart 2001.

³³⁴ Ähnliches behauptet auch Roland Jost in dem *Brecht Lexikon*, dass das Gedicht „Kerngedanken und Haltungen anführt, die in Bs gesamtem Werk immer wieder thematisiert werden“. Siehe Ana Kugli und Michael Opitz (hrsg.): *Brecht Lexikon*. Stuttgart/Weimar 2006. S. 173.

³³⁵ Nach Detering wurde das Gedicht gleich nach der Anfertigung von der von Thomas Mann herausgegebenen Exilzeitschrift Maß und Wort „im selben Monat auf eine Brecht beleidigende Weise abgelehnt“. Siehe: Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 63-64.

³³⁶ Benjamin, Walter: „Kommentare zu den Gedichten von Brecht.“ In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. II.2. (hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser.) Frankfurt am Main 1977. S. 568-572. Dieser Artikel wurde in der *Schweizer Zeitung am Sonntag* vom 23.04.1939 zum ersten Mal veröffentlicht.

Beziehung“,³³⁷ hat das Gedicht immer wieder Interesse und Aufmerksamkeit von Literaturkritikern auf sich gezogen. Bei den meisten davon wurden jedoch wegen des politisch gefärbten geschichtlichen Hintergrunds sowie Brechts Identität als Klassenkämpfer und materialistischer Dialektiker die geschichtsphilosophischen Deutungen des Gedichtes in den Mittelpunkt der Interpretation gestellt, wobei Brechts Rezeption der taoistischen Lehre darin zumeist vernachlässigt wurde.³³⁸ Dagegen entdeckte Detering in seiner Forschung, wie das „Dao“ von Lao Zi mit dem „kreisenden Lauf des Wassers“ als „Leitbild“, obwohl und andererseits auch gerade weil dies im Gegensatz zum marxistischen Fortschrittsdenken steht, wörtlich, inhaltlich und nicht zuletzt in Hinsicht auf Brechts poetische Technik nachweisbare Spuren in diesem Gedicht hinterlässt. Dabei ist allerdings noch eine Frage von Wichtigkeit kaum diskutiert worden, und zwar ob dieses für Brechts „Laotse-Ballade“ beziehungsweise dessen Dichtkunst und Gedanken eine so große Rolle spielende „Dao“ wirklich unmittelbar von Lao Zi stammt, oder ob es dabei eher um ein auf dem Umweg des Wissenstransfers aufgrund der Sprachtransformation auch inhaltlich manipuliertes „Dao“ geht, das sich nicht mehr einfach ohne weiteres Lao Zi zugeschrieben lässt.

Als einer der wichtigsten Teile der „Vorgeschichte“ von Brechts Lao Zi-Rezeption wird Wilhelms Übersetzung bei Detering eigentlich bereits in nicht geringem Umfang behandelt (kontinuierlich in 15 von den sämtlichen 111 Seiten, 5 Abbildungen aus der Übersetzung beziehungsweise von Wilhelm selbst werden übernommen). Ganz zu Recht betrachtet und betont er die von Wilhelm eröffnete „grundlegend verfremdet[e], chinesisch-taoistisch[e] Perspektive“, die sich nicht nur durch Typographie und Layout zeigt, sondern auch „sich bis in die sprachliche Gestalt der Texte hinein fort[setzt]“:³³⁹

³³⁷ Vgl. Yun, Mi-Ae: *Walter Benjamin als Zeitgenosse Bertolt Brechts: eine paradoxe Beziehung zwischen Nähe und Ferne*. Göttingen 2000. Die Kommentare von Benjamin solle auch von Brecht gelesen werden. Eine von Benjamin erwartete „Stellungnahme“ dazu habe Brecht jedoch leider nicht bekannt gegeben. Siehe S. 108-111. Dabei kann die „paradoxe Beziehung“ der beiden schon erkannt werden: „Schon die Auswahl der besprochenen Gedichte macht die Neigung des Kommentators deutlich, die mit derjenigen des Autors schwer zu vereinbaren ist.“ Ebd. S. 109.

³³⁸ Kritische Darstellungen und Diskussionen der Sekundärliteratur über das Gedicht aus literarischer Hinsicht finden sich in: Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 6 f., 64-67.

³³⁹ Ebd. S. 28.

Sie [Wilhelms Übersetzungen] kehren das missionarische Prinzip der Inkulturation um, indem sie nicht mehr die christliche Heilbotschaft in Sprachbildern der chinesischen Tradition ausdrücken, sondern die chinesische Tradition durch die Verbindung mit christlichen Sprachbildern innerhalb einer christlich bestimmten Kultur verstehen werden lassen [...].³⁴⁰

Allerdings müssen die von Wilhelm übersetzten chinesischen Klassiker bei Detering aufgrund des Mangels an chinesischer Sprachkenntnisse leider kaum oder gar nicht anders als identische Texte mit den Originalen angesehen werden. So hat er einerseits mit seiner gewissenhaften Studie eine zutreffende Beurteilung des Übersetzers beziehungsweise des Zieltextes geliefert, welche viele Wilhelm-Forschungen übertrifft, doch auf der anderen Seite ist die vermeintliche Gleichsetzung von Übersetzung und Original auch bei der Mehrheit der Brecht-Forscher mit germanistischem Bildungs- und Forschungshintergrund der Fall. Dabei wird Wilhelms eigene Interpretation des daoistischen Klassikers, welche genau dem *Dao De Jing* in deutscher Sprache zugrunde liegt, die erst dann von Brecht gelesen wurde, vernachlässigt. Dies ist aber eine keinesfalls zu übersehende Voraussetzung, wenn man von der Wirkung Brechts „chinesischer Rezeption“ auf dessen literarisches Schaffen, hier vorwiegend vertreten durch sein Legende-Gedicht, redet. Im Folgenden wird der Versuch unternommen, das Missverständnis aufzulösen, als ob Brecht Lao Zi im Original gelesen hätte, indem gezeigt wird, wie Wilhelms „Zwischenstimme“ unentbehrliche Beiträge dazu leistet, dass die Lehre von Lao Zi bei Brecht ankommt und wie genau die Übersetzung, aber nicht Lao Zis Ausgangstext, Brechts China-Bild determiniert.

Als Allererstes zu beantworten ist aber noch die Quellenfrage, welche auch als Voraussetzung dafür gilt, dass die folgende Studie überhaupt machbar und sinnvoll sein kann: Steht das Gedicht von Brecht tatsächlich im Zusammenhang mit der *Dao De Jing*-Übersetzung von Richard Wilhelm, aber nicht mit anderen zeitgenössischen oder vorherigen deutschen beziehungsweise europäischen Versionen des gleichen

³⁴⁰ Ebd. S. 26.

Ausgangswerkes? Darauf hat Detering schon eine entscheidende positive Antwort gegeben. Als Beweise seien seiner Meinung nach drei „detailliert[e] Entsprechungen“ zu nennen, nämlich die Übereinstimmungen zwischen dem Inhalt des Brechtschen Gedichts und der „nur bei Wilhelm wiedergegebenen Illustration“ sowie der „Paraphrase der Legende“³⁴¹ von Wilhelm und nicht zuletzt die Übereinstimmungen zwischen den Umschreibungen der chinesischen Begriffe „Lao Zi“ und „Dao De Jing“ als „Laotse“ und „Tao Te King“, die sowohl bei Wilhelm als auch bei Brecht zu lesen sind.³⁴² Somit ist nicht nur eine plausible Bejahung der Quellenfrage geboten, sondern genau hinter den drei Entsprechungen können auch noch detailliertere Rezeptionsfragen entdeckt werden, wodurch man genau sehen kann, was zwischen Brecht und Lao Zi *durch* Wilhelms Übersetzung (=sprachliche Vermittlung + persönliche Interpretation) passiert ist. Die folgende Untersuchung wird von Brechts Aufnahme der Entstehungsgeschichte als literarischen Stoffes ausgehend, über seine konkrete Rezeption der Wilhelmschen Lao Zi-Lehre in inhaltlicher sowie gedanklicher Hinsicht bis schlussendlich zu den Einflüssen derer auf die Darstellungsweise in Brechts Werken, hineingehen.

6.2 „Legende“ „des Alten“ auf der „Emigration“: Mehr als die Rezeption des literarischen Sujets am Beispiel der „Laotse-Ballade“

Als Ausgangspunkt und auch als Zentrum der folgenden Untersuchung besteht die „Laotse-Ballade“ von Bertolt Brecht aus 13 durchnummerierten Strophen und einer aus 15 Wörtern zusammengesetzten Überschrift:

Legende von der Entstehung des Buches Tao Te King
auf dem Weg des Laotse in die Emigration“

1

Als er Siebzig war und war gebrechlich

³⁴¹ Siehe Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 96. Anmerkung 18. Die nur in der ersten Ausgabe der Wilhelmschen *Tao Te King* aufgenommene Illustration wird auch bei Detering auf Seiten 8 und 9 dargestellt.

³⁴² Ebd. S. 96.

Drängte es den Lehrer doch nach Ruh
Denn die Güte war im Lande wieder einmal schwächlich
Und die Bosheit nahm an Kräften wieder einmal zu.
Und er gürtete die Schuh.

2

Und er packte ein, was er so brauchte:
Wenig. Doch es wurde dies und das.
So die Pfeife, die er abends immer rauchte
Und das Büchlein, das er immer las.
Weißbrot nach dem Augenmaß.

3

Freute sich des Tals noch einmal und vergaß es
Als er ins Gebirg den Weg einschlug
Und sein Ochse freute sich des frischen Grases
Kauend, während er den Alten trug.
Denn dem ging es schnell genug.

4

Doch am vierten Tag im Felsgesteine
Hat ein Zöllner ihm den Weg verwehrt:
„Kostbarkeiten zu verzollen?“ - „Keine.“
Und der Knabe, der den Ochsen führte, sprach: "Er hat gelehrt."
Und so war auch das erklärt.

5

Doch der Mann in einer heitren Regung
Fragte noch: „Hat er was rausgekriegt?“
Sprach der Knabe: „Daß das weiche Wasser in Bewegung
Mit der Zeit den harten Stein besiegt.
Du verstehst, das Harte unterliegt.“

6

Daß er nicht das letzte Tageslicht verlöre
Trieb der Knabe nun den Ochsen an
Und die drei verschwanden schon um eine schwarze Föhre
Da kam plötzlich Fahrt in unsern Mann
Und er schrie: „He, du! Halt an!

7

Was ist das mit diesem Wasser, Alter?“
Hielt der Alte: „Interessiert es dich?“
Sprach der Mann: „Ich bin nur Zollverwalter

Doch wer wen besiegt, das interessiert auch mich.
Wenn du's weißt, dann sprich!

8

Schreib mir's auf! Diktier es diesem Kinde!
So was nimmt man doch nicht mit sich fort.
Da gibt's doch Papier bei uns und Tinte
Und ein Nachtmahl gibt es auch: ich wohne dort.
Nun, ist das ein Wort?“

9

Über seine Schulter sah der Alte
Auf den Mann: Flickjoppe. Keine Schuh.
Und die Stirne eine einzige Falte.
Ach, kein Sieger trat da auf ihn zu.
Und er murmelte: „Auch du?“

10

Eine höfliche Bitte abzuschlagen
War der Alte, wie es schien, zu alt.
Denn er sagte laut: „Die etwas fragen
Die verdienen Antwort.“ Sprach der Knabe: „Es wird auch schon kalt.“
„Gut, ein kleiner Aufenthalt.“

11

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

12

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

13

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

Er hat sie ihm abverlangt.³⁴³

Schon das allererste Wort in der langen Überschrift des Gedichtes, das auch als Hauptwort mit der wichtigsten Information über den Inhalt gilt und daher auch von besonderer Bedeutung ist, besagt, was für eine „Geschichte“ die Entstehung des *Dao De Jing* für Brecht ist. Die ist für ihn nämlich von Anfang an als eine Art fiktionaler „Geschichte“ aufzunehmen und zu verstehen, also nicht im Sinne von der „Geschichte“, die von einem Geschichtsschreiber wie Sima Qian geschrieben wurde.³⁴⁴ Obwohl dieser beim Schreiben der Lao Zi-Biographie auch selbst Zweifel hinterließ, aber es war keinesfalls die Absicht des großen Geschichtsschreibers, die Nachwelt diese Geschichte als „Legende“ verstehen zu lassen. Doch der Grund für Brechts Benennung der Geschichte Lao Zis lässt sich auch ohne Schwierigkeiten erkennen, so wie Detering es als Beweis für die Quellenfrage nennt: Es liegt an „Wilhelms [...] Paraphrase der Legende“.³⁴⁵ Vergleichen wir dies hier mit dem obigen Teil 5.4.1, in dem Wilhelms Rezeption über die Herkunft des Autors und des *Dao De Jing* dargestellt wird, so wird es klar: Zwar hat Wilhelm in der „Einleitung“ eigentlich nicht einmal wörtlich von einer „Legende“ gesprochen, aber seine mehrmalige Infragestellung beim Nacherzählen Lao Zis Lebens anhand Sima Qians Aufzeichnung deutet schon deutlich darauf hin, dass es aufgrund der „Spärlichkeit und Unsicherheit der Nachrichten“³⁴⁶ um keine wirklich glaubwürdige Geschichte geht: Solange es an nachweisbaren Materialien fehlt, lieber alles offen lassen, als problematische Wahrhaftigkeit zu propagieren. So ist es selbstverständlich, dass Leser dieser „Einleitung“, wie Brecht, die Entstehungsgeschichte als „Legende“ zur thematischen Grundlage seines Gedichtes zu übernehmen haben. Dazu lässt sich gerade auch in dieser Wortwahl des Dichters eine deutliche religiöse Färbung herauslesen. Gut vorstellbar ist daher auch, dass Brecht, der in der früheren Zeit seines Lebens die

³⁴³ Bertolt Brecht: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Bd. 9. Gedichte 2. S. 660-663.

³⁴⁴ Diese beiden Bedeutungen des Wortes „Geschichte“ existieren gleichermaßen auch im modernen Chinesischen und lassen sich jeweils als „gushi“ (故事) und „lishi“ (歷史) deutlich unterscheiden.

³⁴⁵ Siehe oben FN342.

³⁴⁶ Richard Wilhelm: „Einleitung.“ In: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. VI.

Bibel als sein Lieblingsbuch nannte,³⁴⁷ Resonanz in der Übersetzung des Missionars und Theologen Wilhelm gefunden hat, der den deutschsprachigen Lesern zwar die altchinesische Weisheit in Form einer metaphysischen Lektüre geliefert hatte, deren Zusammenhang mit dem Christentum aber sowohl impliziert (teilweise auch wegen der vielseitigen Identität des Übersetzers) als auch expliziert (beispielsweise in den Kernwörtern wie „SINN“ und „LEBEN“, wie es auch in der Darstellung des nicht zeitlich und sachverhältnismäßig zu definierenden Lebens des Lao Zi, der selbst als eine Art Verkörperung des „Berufenen“ angesehen werden kann) spürbar ist.

Auch als offensichtliche direkte Übernahme aus der Wilhelmschen Übersetzung gelten die beiden Bezeichnungen des daoistischen Kanons als „Buch Taoteking“ sowie dessen Autors als „Laotse“. Die Erstere besagt die Stellungnahme Brechts in der Rezeption, das Buch lediglich als „Buch“, also anstatt als jeglichen „Klassiker“ mit besonderem Stellenwert oder gar mystischer Herkunft anzusehen.³⁴⁸ Dabei übersieht Brecht aufgrund des Mangels an chinesischen Sprachkenntnissen, dass Wilhelm mit dem deutschen Wort „Buch“ eigentlich schon die letzte Silbe in der Benennung „Taoteking“ wiedergibt, sodass in der Kombination der beiden Wörter „Buch“ und „Taoteking“ eine überflüssige Wiederholung des Wortsinnes entsteht. Dies geschah, wie auch Detering behauptet, weil Brecht die phonetische Übertragung des originalen Buchtitels, genauso wie die des Verfassers „Laotse“, als feste Begriffe aus der deutschen Version von Wilhelm übernahm,³⁴⁹ welche man direkt dem Titelblatt der Übersetzung entnehmen kann.

Das Gleiche gilt auch für die Fälle, in denen Brecht in der Ballade die Bezeichnung des Protagonisten variiert. Neben dem Eigennamen „Laotse“ in der Überschrift (welcher danach kein einziges weiteres Mal im Text erwähnt wird, was als unmittelbarer Anlass zu Walter Benjamins Missverständnis des Gedichts führt, wobei er die Rolle dieser Hauptfigur aufgrund der „Nichterwähnung“ dessen Namens im

³⁴⁷ „Sie werden lachen: die Bibel.“ Lautete Brechts bekannte Antwort auf eine Zeitschriften-Frage von *Den losen Blättern* nach seinem Lieblingsbuch im Oktober 1928. Siehe Rohse, Eberhard: *Der frühe Brecht und die Bibel. Studien zum Ausburger Religionsunterricht und zu den literarischen Versuch des Gymnasiaten*. Göttingen 1983. S. 14.

³⁴⁸ Vergleiche oben, Teil 5.4.1 über Wilhelms Darstellung der Herkunft und Verfasserschaft des *Dao De Jing* mit starker Ablehnung der mystischen und kirchenbildenden Ansichten.

³⁴⁹ Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 96.

Text vernachlässigt³⁵⁰) kommen in der 65-zeiligen Ballade jeweils die Bezeichnungen „der Lehrer“, „der Alte“ und „der Weise“ vor. Alle sind genau die gleichen Variationen, die in der „Einleitung“ von Wilhelms Übersetzung benutzt und behandelt werden.³⁵¹ So ist in der ersten Strophe bei der ersten Erwähnung der Hauptfigur schon direkt von dem „Lehrer“ die Rede. Darauf deutet auch das Wort des Knaben hin, der dem Zöllner die Befreiung von Verzollung erklärt: „Er hat gelehrt.“ Größere Erscheinungshäufigkeit (fünf Mal im Gedicht) weist die Bezeichnung „der Alte“ auf, und zwar immer an Stellen, wo die wörtliche Bedeutung dieser Bezeichnung auch zu dem jeweiligen Kontext sowie zu der Handlung der Ballade passt. Zum ersten Mal kommt diese neue Benennung in der dritten Strophe vor, wodurch ein harmonischer Rhythmus zwischen dem langsamen Gang des Ochsen und dem von ihm getragenen „Alten“ gebildet wird. Danach wird Lao Zi auch so als „Alter“ von dem Zöllner gerufen, wobei dieser ihn nach der Lehre „mit dem Wasser“ fragt. Anschließend steht bei der Erwiderung darauf in der gleichen (siebten) Strophe, bei der Betrachtung des Zollverwalters (in der neunten Strophe) und schließlich bei der Zusage auf die Bitte des Zöllners (in der zehnten Strophe) immer „der Alte“ als Subjekt der jeweiligen Verse. An all diesen Stellen dient die Benennung „der Alte“ entweder zum Vergleich mit dem Zollverwalter, der Lao Zi gegenüber keine besondere Höflichkeit zeigt und ihn schlichtweg nach seinem Aussehen und Alter ruft und der, wie auch Lao Zi selbst, kein „Sieger“ sein sollte; oder gewissermaßen ironischerweise steht „der Alte“ auch in Verbindung mit der unmöglichen Absage auf die Bitte des Zöllners, die auch dem Alten „zu alt“ ist. Nach der Zusage wird die Bezeichnung noch einmal gewechselt, genauer gesagt wird diese auf „den Weisen“ erhoben. So ist in Brechts Gedicht nicht zu lesen, dass „der Alte“ das Buch geschrieben hat, sondern ein vom Ochsen abgestiegener „Weise“, dessen Namen dann mit seiner „Weisheit“ „auf dem Buche

³⁵⁰ Siehe Walter Benjamin: „Kommentare zu den Gedichten von Brecht.“ In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. II.2. (hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser.) Frankfurt/M. 1977. S.570.

³⁵¹ Vergleiche auch oben, Teil 5.4.1. „Der Lehrer“ ist Wilhelms eigene Übersetzung für Lao Zis postumen Namen „Lao Dan“ (老聃) nach der von ihm selber ausgedachten Bedeutung des Wortes „Dan“; „der Alte“ sei seiner Meinung nach die angemessenste Übersetzung nach der Wortbedeutung von „Lao Zi“ und mit „dem Weisen“ versucht er die ehrenhafte Deutung der altchinesischen Nachsilbe „Zi“ wiederzugeben. Siehe auch Richard Wilhelm: „Einleitung.“ In: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. IV ff.

prangt“. Durch diese Steigerung werden nicht nur die drei von Wilhelm vorgeschlagenen beziehungsweise als angemessen angesehenen Übersetzungslösungen wörtlich wieder dargestellt, womit Brechts unmittelbare Rezeption von Wilhelm nochmal in konkreter Weise bewiesen wird; sondern es ist auch Wilhelms metaphysische Lesart beim Übersetzen des Lao Zi-Textes in und zwischen den Zeilen von Brechts Gedicht widergespiegelt geworden. So steht in der Überschrift der „Legende“ die phonetische Umschreibung „Laotse“, wie Wilhelm diese von Sinologen früherer Generationen übernommen hat. Als Folge wird das Gedicht Brechts auch oft mit der abgekürzten Bezeichnung „Laotse-Ballade“ bei der Überlieferung genannt.

Die andere, auf Wilhelms ganz freie Interpretation zurückgehende Bezeichnung für Lao Zi als „der Lehrer“ spielt bei Brechts literarischer Bearbeitung des Stoffes keine kleine Rolle. Einerseits wird dadurch die erste Spannung auf Lao Zis „Emigrationsreise“, welche durch das plötzliche Auftreten des Zöllners entsteht (siehe vierte Strophe: „Doch am vierten Tag...“, wo ein Bruch des zuvor friedlichen Gangs der drei Reisenden geschildert wird), wieder aufgelöst, wodurch die nächste, noch größere Spannung mit dem nachträglichen Überholen des Zöllners (Strophe 6) vorbereitet wird. Andererseits, was gleichfalls von größerer Bedeutung ist, wird durch die Benennung als „Lehrer“ schon am Anfang impliziert, dass diese Hauptfigur der Ballade über eine aufklärende Funktion verfügt, was genau zu der ganzen Handlung passt, dass schließlich nicht nur der Zollverwalter, sondern auch die Nachwelt von ihm belehrt werden.³⁵² Auch erst dank der Übersetzung mit „der Alte“ für „Lao Zi“, welche von Wilhelm selbst als eine dem Wortsinn nach am bestens geglückte Lösung angesehen wird, können die oben gezeigten Übereinstimmungen des Wortes mit den jeweiligen Textstellen existieren. Offensichtlich könnten diese, wenn Brecht

³⁵² Über weitere Deutungen des Begriffes „Lehrer“ bei Brecht behauptet Detering, dass dieses Wort „gerade in den *Svenborger Gedichten* auffallend strikt gehandhabt“ werde und Lao Zi sei die dritte Person, welche ausschließlich außer Lenin und Maksim Gorki, auch „im Gegensatz zu Buddha wie zu Ovid – ganz ausdrücklich als ‚Lehrer‘ eingeführt“ werde. Ein solches „Lehrer-Kollegium“, das „quer zur Programmatik dieser historisch-materialistischen Lehrdichtungen“ stehe, impliziere die zwei in der Laotse-Ballade enthaltenen und literarisch behandelten „konkurrierende[n] Motivationen“ (S. 74 f. Darunter ist zu verstehen: Lao Zis Lehre des nachgiebigen „wuwei“ versus Lenins Beharren auf revolutionärem Handeln auf Grundlage der geschichtsphilosophischen Fortschrittsgedanken). Siehe Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S.68 ff.

andere Übersetzungen bearbeitet hätte, in denen „Lao Zi“ als „altes Kind“, „alter Philosoph“ oder gar als „Herr Lao“ bedeutungsgemäß wiedergegeben wird, nicht mehr in ähnlicher Art geschaffen werden. Und auch erst die direkte Übernahme dieser drei als Produkte Wilhelms metaphysischer Lesart entstandenen Übersetzungslösungen für „Lao Zi“, genau in der Reihenfolge wie diese in dessen „Einleitung“ der deutschen Ausgabe zu finden sind, bildet aus Brechts Feder die Geschichte, in der lediglich eine Art „Weisheit“ eines „alten“ „Weisen“ entdeckt beziehungsweise somit verbreitet wird (Strophe 13). Um Mystik und konkrete Lehren der Lebenspflege, Staatsverwaltung oder Ähnliches (wie dies in der Heshang Gong-Tradition im *Dao De Jing* entdeckt wird) kann es keinesfalls mehr gehen. Auch wenn aus dieser „Weisheit“ Aufschlüsse darüber herausgezogen werden können, „wer wen besiegt“, sind diese im allgemeinen, abstrakten Sinne zu verstehen. Detering sieht in Brechts Variation des Eigennamens „Laotse“ mit der einmaligen Erwähnung in der Überschrift lediglich die Berücksichtigung des Dichters vom Streben des Lao Zi, „sich selbst zu verbergen und ohne Namen zu bleiben“.³⁵³ Doch diese Information ist ebenfalls in Wilhelms Einleitung zur Übersetzung zu lesen.³⁵⁴ Daher gilt es auch als Brechts Rezeption von der Übersetzung, dass er den Namen des Protagonisten im seinem Gedicht unbenannt lässt. Doch die hier gezeigten tieferen Einflüsse von Wilhelm auf Brecht durch die sinnmäßigen Übersetzungslösungen für den Namen von Lao Zi werden dort leider vernachlässigt, wobei Brechts wörtliche Übernahme „des Alten“ und „des Weisen“ lediglich als „diskret und sinologisch korrekt“³⁵⁵ beurteilt wird.

Auch in dem letzten Wort in der Überschrift der Brechtschen Ballade, das aber von besonderer Wichtigkeit ist, ist Brechts Rezeption der Lao Zi-Geschichte durch die Vermittlung von Wilhelm nicht zu übersehen. Die Wichtigkeit dieses Wortes wirkt nicht nur in dem relativ langen, die ganze Handlung des Gedichtes wiedergebenden Titel als Informationsträger von wesentlicher Bedeutung, sondern steht auch in engem

³⁵³ Siehe Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 79 ff.

³⁵⁴ Richard Wilhelm: „Einleitung.“ In: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. IX.

³⁵⁵ Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 81.

Zusammenhang mit den detailreichen Entwicklungen der Vorgänge in der Ballade. Unter dem Begriff „Emigration“ versteht man eine Art „Auswandern“, das aus bestimmten Gründen unternommen werden muss. Durch das am Ende der Überschrift stehende Wort werden schon die gänzlichen Hintergrundinformation über die „Entstehung des Buches Taoteking“ vermittelt. Es geht nämlich um den Lehrer, der das Land verlassen musste, zu dem er eigentlich gehört hatte, der dabei das Werk hinterließ. Als Motivation für seine Auswanderung sind vor allem zwei Punkte zu nennen: der Drang nach Ruhe sowie die böartige Entwicklung des Landes. Zum tieferen Hintergrund gehört auch, wie es in der neunten Strophe zwischen den Zeilen präsentiert wird, dass dieser „Emigrant“ vor dessen Auswanderung ein Leben geführt hatte, in dem er keinen Erfolg hatte erzielen können. So erkannte Lao Zi beim Betrachten des Zöllners in gewissem Maße ein widergespiegeltes Selbstporträt, denn dieser sei in seinen Augen ebenfalls „kein Sieger“ gewesen, wie er selbst. Dies lag dann seiner im Folgenden getroffenen Entscheidung, die „höfliche Bitte“ um Hinterlassung seiner Weisheit nicht „abzuschlagen“, unmittelbar zugrunde. Offensichtlich ist jedoch, dass dieses Bild des Lao Zi als „Emigrant“ sich wesentlich von dem unterscheidet, das wir beim Geschichtsschreiber Sima Qian kennen, dessen Bericht zufolge Lao Zi wegen der von ihm erahnten Tendenz des Niedergangs der Zhou-Dynastie das Land verlassen sollte. Der Grund für diesen Unterschied zwischen dem Lao Zi bei Sima und dem bei Brecht lässt sich im Rahmen dieser Arbeit nicht schwer entdecken: Das „Auswandern“ des Lao Zi aus dem Zhou-Hof, das Sima mit einem einzelnen Verb „qu“ (去: weggehen, verlassen) berichtet hatte, kam nämlich über Wilhelms freie Wiedergabe anhand seines Verständnisses der daoistischen Lehre als „zurückziehen“ (vgl. oben, Teil 5.4.1) bei Brecht an.

Bekanntlich taucht das Bild der Emigration beziehungsweise das des Emigranten in Brechts literarischem Schaffen immer wieder auf, der selbst 15 Jahre lang das Leben eines Auswanderers führte. Es ist dabei jedoch besonders bemerkenswert, dass für ihn die Bezeichnung des „Emigranten“, welcher sich von einem „Exilanten“ unterschiede, präzise zu definieren sei. wie man seinem ebenfalls in die *Svendborger Gedichte* aufgenommenen Werk „Über die Bezeichnung Emigranten“,

mit dem der letzte Teil des Bandes beginnt, entnehmen kann. In diesem VI. Teil der Gedichtsammlung, welcher als einziger ohne Überschrift steht, sind sechs Exilgedichte zusammengestellt.

Immer fand ich den Namen falsch, den man uns gab: Emigranten.
Das heißt doch Auswanderer. Aber wir
Wanderten doch nicht aus, nach freiem Entschluß
Wählend ein andres Land. Wanderten wir doch auch nicht
Ein in ein Land, dort zu bleiben, womöglich für immer.
Sondern wir flohen. Vertriebene sind wir, Verbannte.
Und kein Heim, ein Exil soll das Land sein, das uns da aufnahm.
Unruhig saßen wir so, möglichst nahe den Grenzen
Wartend des Tags der Rückkehr.³⁵⁶

Nach Brechts Definition lässt sich ein „Emigrant“ hauptsächlich in zweierlei Hinsicht von einem „Exilant“ unterscheiden: Erstens sei der eine „Auswand[e]rer nach freiem Entschluß“, der andere sei dagegen der „Vertriebene“ und „Verbannte“; demzufolge auch das noch wichtigere Resultat: der „Emigrant“ finde, nach der und gewissermaßen eben auch durch die Auswanderung, schließlich ein neues „Heim“, „womöglich für immer“, während der Exilant hingegen ungeduldig „möglichst nahe den Grenzen“ auf die „Rückkehr“ warte. Diese Ungeduld wird im darauf folgenden Gedicht „Gedanken über die Dauer des Exils“ noch lebendiger und bildhafter präsentiert:

Schlage keinen Nagel in die Wand
Wirf den Rock auf den Stuhl.
Warum vorsorgen für vier Tage?
Du kehrst morgen zurück.³⁵⁷

Ebenfalls ist hier das Exil mit der Rückkehr, die vom Exilanten so sehr begehrt wird und auf die dieser kaum länger warten kann, so eng verbunden, dass jegliche Lebensvorsorge nur noch als unnötig gesehen wird. So lässt sich das Exil mit

³⁵⁶ Bertolt Brecht: „Über die Bezeichnung Emigranten“ In: Ders.: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Bd. 9, Gedichte 2. S. 718.

³⁵⁷ Ebd. S. 719.

vorherrschender Eile deutlich und auch wesentlich von dem müßigen Gang des Lao Zi unterscheiden, bei dem dessen „Ochse freute sich des frischen Grases / Kauend, während er den Alten trug. / Denn dem ging es schnell genug.“³⁵⁸ Erst da ist von einer wirklichen „Emigration“ die Rede, bei welcher es keiner Rückkehr bedarf, weil diese selbst schon die Rückkehr *ist*, wie Brecht es in der Wilhelmschen „Einleitung“ des *Dao De Jing* lesen konnte.

Dieser Unterschied kann auch in Brechts Bezeichnung für Tu Fu (Du Fu 杜甫, 712–770) und Pö Chü I (Bai Juyi 白居易, 772–846) als „die verbannten Dichter“, bei denen ein „Besuch“ geschildert wird, deutlich erkannt werden. Das Werk findet sich in den *Svendborger Gedichten* direkt nach der Laotse-Ballade.³⁵⁹ Durch diesen aus der Einordnung entstandenen Kontrast unterscheiden sich die Bezeichnung der beiden altchinesischen „verbannten Dichter“ nicht nur schon buchstäblich von der des Lao Zi als „Lehrer“ beziehungsweise „Weise“, sondern der noch größere Unterschied zwischen den beiden Typen von Persönlichkeiten liegt auch darin, dass Brechts andere Lyrikreihe „Chinesische Gedichte“,³⁶⁰ die aus insgesamt sechs Nachdichtungen besteht und davon die vier eingedeutschten Werke von Bai Juyi den wesentlichen Hauptteil ausmachen,³⁶¹ gar nicht in die *Svendborger Gedichten* aufgenommen wurde, obwohl die Nachdichtungen fast zu gleicher Zeit der Laotse-Ballade während Brechts Exil (im Jahr 1938 in Dänemark) entstanden sind und thematisch so nah an einander zu liegen scheinen, wenn man sie lediglich in geographischer Hinsicht betrachtet. Es ist auch bemerkenswert, dass hinter der Bezeichnung von Du Fu und Bai Juyi als „verbannte Dichter“ ebenfalls eine Horizontverschmelzung zwischen den Übersetzungen der chinesischen Gedichte von Arthur Waley³⁶² und Brechts eigenem Selbstporträt zu finden ist. Wegen der

³⁵⁸ Ebd. S. 661.

³⁵⁹ Ebd. „Besuch bei den verbannten Dichtern.“ S. 663-664.

³⁶⁰ Ebd. S. 618-621. In dieser gesammelten Werkausgabe wird die Serie in die Abteilung „Gedichte 1933-1938“ aufgenommen. Diskussionen über die sechs Gedichte siehe: Antony Tatlow: *Brechts chinesische Gedichte*. Frankfurt am Main 1973. Und Tan Yuan (譚淵): „Bulaixite de *Liushou Zhongguoshi* yu ‚Chuanbo Zhenli de Jimou‘.“ (布莱希特的《六首中国诗》与“传播真理的计谋”) In: *Journal of PLA University of Foreign Languages* 34:3, 2011. S. 105-109.

³⁶¹ Die vier Gedichte sind „Die große Decke“, „Der Blumenmarkt“, „Der Politiker“ und „Der Drache des schwarzen Pfuhls“.

³⁶² Arthur Waley: *170 Chinese Poems*. London 1918.

Abweichung vom hiesigen Thema wird dies nicht in Details dargelegt.

Erst in diesem Zusammenhang, der hier dargestellt wird, kann Brechts Rezeption der Lao Zi-Geschichte deutlich werden. Gerade in dem Wort „Rückkehr“, das er in der Einleitung von Wilhelms deutschsprachiger Ausgabe las, liegt Brechts ursprünglicher Anlass für die Betitelung des Gedichtes, also für die Benennung der Auswanderung des Lao Zi, bei der dieser den Klassiker niederschrieb. Es ist genau mit dem Wort „Emigration“ in diesem durch Brecht in den *Svendborger Gedichten* geschaffenen Kontext zu bezeichnen: Er wandert freiwillig aus, ohne eine Rückkehr zu erwarten. Denn, so Wilhelms Mitteilung, das Auswandern *ist* schon selbst die Rückkehr. Obwohl diese Art Emigration sich letztendlich an die des Exils angleichen lässt (lediglich in Hinsicht auf ein neutrales „Auswandern“, also aus dem eigenen Land weggehen), so sind die beiden doch wie Tag und Nacht zu unterscheiden. Auf dieser Grundlage ist die Laotse-Ballade nicht als ein einfaches „Exilgedicht“ zu verstehen, wie etwa die der Interpretation von Jan Knopf, dass Brecht bei Lao Zi „nach Ausgleich und Versöhnung“ suche, „was Brecht als Anknüpfungspunkt für die aktuellen Schwierigkeiten des Exils ausreichte“;³⁶³ oder wie Heinrich Detering behauptet, dass die Ballade eines der „Emigrationsgedichte“ in dem Svendborger Sammelband sei, dessen „erste[r] und programmatische[r] Titelentwurf“ „Gedichte im Exil“ lautete.³⁶⁴ Bei dem am Ende stehenden Wort „Emigration“ in der Überschrift der Laotse-Ballade handelt es nichts anderes als um eine Paraphrasierung des Ausdruckes „Rückkehr“, der von Wilhelm stammt. Aus diesem Wort in Brechts Gedicht lassen sich, ebenfalls wie aus dem in Wilhelms Übersetzung, mehr Deutungen interpretieren als aus dem einfachen Verb „verlassen“ (去 去) bei Sima Qian. Darin ist schon eine Verbindung zu Lao Zis Lehre hergestellt, die Lehre der Rückkehr/Emigration in metaphysischer Dimension, die Brecht *über Wilhelm* bei Lao Zi „rausgekriegt“ hat: Es geht um die Lehre des Wassers.

6.3 „Wasser in Bewegung“ „besiegt“ – von Lao Zis Dao zu Brechts Dialektik und

³⁶³ Jan Knopf: „Schwierigkeiten, wechselnd. Zu den ‚Svendborger Gedichten‘.“ In: Ders.: *Gelegentlich: Poesie*. Frankfurt a. M. 1996. S. 165.

³⁶⁴ Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 70.

vom weichen Wasser zum fließenden Strom

Wie in der „Laotse-Ballade“, in der „Laotse Lehre [...] zwar knapp, aber sehr präzise veranschaulicht“³⁶⁵ wird, und zwar mitten im dritten Vers in der fünften Strophe in Form eines kurzen Zitates resümierend vorgetragen von dem Knaben und mit dem Motiv „das weiche Wasser“ als unmittelbar in der Mitte stehendem Kern, lässt sich das „Dao“ ebenfalls häufig in Brechts literarischem Schaffen finden, auch in gleicher Weise zusammen häufig mit dem „Wasser“ als Leitmotiv sowie einer Art lebendiger Versinnbildlichung des „Dao“. Dabei wird aber eine Tatsache von Wichtigkeit oft übersehen, nämlich dass dieses „Dao“ bei Brecht zwar namentlich, aber weder wörtlich noch gedanklich beziehungsweise inhaltlich direkt von Lao Zi stammt und somit auch in diesen Hinsichten keinesfalls als das Identische mit dem eigentlichen „Dao“ des Lao Zi angesehen werden kann. Und auch genau wie das „Wasser“ bei Brecht, dem viel mehr Dynamik und auch Bildhaftigkeit hinzugeführt wird und das daher schon nicht mehr lediglich Wasser als solches ist, das die „höchste Güte“ enthält und Weichheit aufzeigt sowie auch mit dieser das Harte besiegt, wie es bei Lao Zi der Fall war, präsentiert sich das Dao bei Lao Zi, das unaussprechbar und gar jeglicher begrifflichen Fixierung unzugänglich ist und jedoch auch gerade deswegen für unendliche Interpretationsmöglichkeiten offen bleibt, bei Brecht vor allem in einer spekulativen Dimension. Kurz gefasst lässt sich feststellen, dass das „Dao“ bei Lao Zi zur Dialektik bei Brecht geworden ist, während das Wasser im *Dao De Jing* zum fließenden Strom. Nicht zu vergessen ist der dahinter stehende Faktor, der dazu geführt hat: Der *Dao De Jing*-Text in deutscher Sprache und mit metaphysischer Orientierung, übertragen von Richard Wilhelm, welcher Brechts daoistischer Rezeption zugrunde lag. Dieser Einfluss vollzog sich nicht nur und nicht erst bei Brechts eigener Beschäftigung mit dem fernöstlichen Klassiker in der Wilhelmschen Version; sondern auch schon früher, mittelbar durch Brechts Zeitgenossen des literarischen Kreises, deren Verständnis und Repräsentation des „Dao“ wiederum auf Wilhelms Übersetzung zurückgingen.

³⁶⁵ Ebd. S. 15.

6.3.1 Vorgeschichte der „Legende“ – Brechts frühere daoistische Rezeption unter dem Einfluss des Zeitgeistes zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Obwohl die Rezeption des *Dao De Jing* im deutschsprachigen Raum bereits im 19. Jahrhundert mit den ersten vollständigen Übersetzungen von Plänckner und Strauß vom Jahr 1870 begann, wurde erst gegen die 1920er Jahre der einflussreichste Höhepunkt erreicht, wobei die Lao Zi-Begeisterung als „Zeitgeist“ vorherrschte und insbesondere in literarischen, kulturellen und philosophischen Kreisen, sowohl in der damaligen Gesellschaft als auch in der Nachwelt weitreichende Resonanz hervorgebracht hatte. Als Vertreter von Wichtigkeit sind davon neben Bertolt Brecht noch unter anderen Alfred Döblin (1878–1957) und Klabund (eigentlicher Name Alfred Henschke, 1890–1928) zu nennen, die unmittelbar zu Brechts Freundeskreis gehörten und deren Werke von Letzterem auch direkt rezipiert wurden. In *Den drei Sprüngen des Wang-lun* von Döblin³⁶⁶ aus dem Jahr 1915 wird sich nicht nur zum ersten Mal in deutscher Sprache „literarisch mit der taoistischen Lehre auseinandergesetzt“,³⁶⁷ sondern auch bahnbrechend das weiche und schwache Wasser zum Leitbild gemacht, das gerade auch als letztendlicher Sieger präsentiert wird. Die Herkunft dieses daoistischen Gedankens der Umpolung lässt sich in expliziter Weise in der „Zueignung“ des Werkes finden:

Gewinnen, Erobern; ein alter Mann sprach: „Wir gehen und wissen nicht wohin. Wir bleiben und wissen nicht wo. Wir essen und wissen nicht warum. Das alles ist die starke Lebenskraft von Himmel und Erde: wer kann da sprechen von Gewinnen, Besitzen?“
Ich will ihm opfern hinter meinem Fenster, dem weisen alten Manne Liä Dsi
Mit diesem ohnmächtigen Buch.³⁶⁸

Unter Liä Dsi, also Lie Zi 列子 ist der wichtige Vertreter des Daoismus neben Lao Zi und Zhuang Zi zu verstehen. Döblins Rezeption von Lie Zi geht eindeutig auf

³⁶⁶ Alfred Döblin: *Die drei Sprünge des Wang-lun. Chinesischer Roman*. Berlin 1923.

³⁶⁷ Tan Yuan (譚淵): *Der Chinese in der deutschen Literatur: Unter besonderer Berücksichtigung chinesischer Figuren in den Werken von Schiller, Döblin und Brecht*. Göttingen 2007. S. 79.

³⁶⁸ Alfred Döblin: *Die drei Sprünge des Wang-lun. Chinesischer Roman*. Berlin 1923. S. 8.

die deutsche Übersetzung von dessen anonymem Werk zurück, die Richard Wilhelm 1912 vollbrachte.³⁶⁹ Dies kann nicht nur an der wörtlichen Übernahme der Kernwörter wie „Liä Dsi“, „Nicht-Widerstreben“ und so weiter erkannt werden, sondern auch das Leitmotiv des „chinesischen Romans“, nämlich das Bild des weichen Wassers, das in dauerhafter Bewegung den starken Stein besiegt, lässt sich als Prägung der Wilhelmschen Übersetzung ansehen. Weiterhin hat Döblins Rezeption auch Wirkungen auf Brecht ausgeübt, der nach der Lektüre der *Drei Sprünge* die Bemerkung hinterließ: „Es ist eine große Kraft drinnen, alle Dinge sind in Bewegung gebracht.“³⁷⁰

In Klabunds Werken kann die Herkunft des „Dao“ ebenfalls deutlich definiert werden. In seiner Sammlung von 28 „Sprüchen“ von Lao Zi weist nicht nur die direkte Übernahme der Übersetzungslösung des Kernwortes als „Sinn“ in unverkennbarer Weise auf deren Quelle zurück; sondern auch die in der ganzen „Übersetzung“, genauer gesagt einer Nachdichtung anhand der Grundlage der Wilhelmschen *Dao De Jing*-Version, durchgehende Auseinandersetzung mit der Denkweise Lao Zis lässt sich als unmittelbare Resonanz von Wilhelms metaphysischer Interpretation des Ausgangswerkes ansehen. Dies ist schon aus dem Titel der Sprüche-Sammlung herauszulesen, der mit dem Aufruf „*Mensch, werde wesentlich!*“ auf den Vers des geistlichen Lyrikers Angelus Silesius, (eigentlich Johann Scheffler, 1624–1677) über „Zufall und Wesen“ zurückgeht.³⁷¹ Als Zusammenfassung der deutlichen Spekulationsorientierung liest man in dem Nachwort des Bandes nach der freien Wiedergabe der Entstehungsgeschichte des Klassikers:

Laotse stand auf der Grenzscheide, sah nach vorn, sah zurück, und schrieb das Buch vom Sinn und Sein, von Welt und Wesen in zwei Teilen, genannt das Taoteking, daraus hier einige Sprüche genannt wurden: zum Nachdenken und Nach-leben. Der Mensch soll nicht nach außen, sondern von innen leben. Wenngleich das Klimatische bei der

³⁶⁹ Richard Wilhelm: *Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Tschung Hü Dschen Ging*. Jena 1912.

³⁷⁰ Siehe Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 50.

³⁷¹ Angelus Silesius: „Mensch, werde wesentlich: denn wann die Welt vergeht, / So fällt der Zufall weg; das Wesen, das besteht.“ In: Ders.: *Sämtliche poetische Werke in drei Bänden*. Hrsg. von Hans Ludwig Held. Bd. 3: *Cherubinischer Wandersmann. Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge*. 3., erw. Aufl. Wiesbaden 2002. S. 189.

Entstehung des taoistischen Menschen eine Rolle gespielt haben mag, so scheint mir der Trennungsstrich zwischen östlichem und westlichem Menschen quer durch die Seele der Menschheit zu gehn [...] Die Sehnsucht nach einem wahren Frieden der Seele, dem absoluten Sinn in sich und an sich ist deine tiefste Sehnsucht, Mensch! Drum: werde wesentlich!³⁷²

Der Zusammenhang zwischen den beiden Dichtern, der ja schon mit Brechts Rezeption von Klabunds *Li-tai-pe*-Nachdichtung (d. i. Li Taibai 李太白, 701–762) angefangen hatte, wurde von Detering in seiner Untersuchung bereits klar definiert, und zwar geht es in erster Linie um die Übernahme der literarischen Motive – und auch Techniken, wörtlich: „das Aufgehen in einer apersonalen Allnatur ebenso wie die Bilder des fließenden Wassers, die durch seine expressionistisch-vitalistische Dichtung [...] strömen“.³⁷³

Schon in einem der frühesten Gedichten beziehungsweise Werken von Brecht überhaupt, der Ballade „Vom ertrunkenen Mädchen“, die zum ersten Mal als Einzelveröffentlichung in der *Weltbühne* im Jahr 1922 erschien und sowohl ins Stück *Baal* integriert als auch später in *Bertolt Brechts Hauspostille* unverändert aufgenommen wurde, gilt das dialektische Verhältnis zwischen dem „Leben“ und der „Verwesung“ als grundlegendes Thema.³⁷⁴ Besonders anschaulich und unverkennbar wird die sich ineinander wandelnde Beziehung zwischen den beiden Polen durch das sich wiederholende Bild „in Flüssen“ dargestellt, welches direkt am Anfang des Liedes steht, das von Baal am Flussufer gesungen wird: „Als sie ertrunken war und hinunterschwamm/ Von den Bächen in die größeren Flüsse“.³⁷⁵ Ganz am Ende des Liedes taucht dasselbe Bild wieder einmal auf: „Dann ward sie Aas in Flüssen mit vielem Aas.“³⁷⁶ Genau durch das Mitfließen („hinunterschwimmen“) der Leiche, die „allmählich“ vom Gott vergessen wird, ist der Tod hier einerseits als etwas anderes als endgültiges Ende des Lebens zu verstehen; und andererseits ist von der

³⁷² Klabund (Alfred Henschke): *Mensch, werde wesentlich! Lao Zi. Sprüche*. In: Ders. *Werke in acht Bänden*. Hrsg. von Christian von Zimmermann. Heidelberg 1998-2003. Bd. 7. S. 162.

³⁷³ Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 35-36.

³⁷⁴ Bernhard Blume: „Motive der frühen Lyrik Bertolt Brechts: I Der Tod im Wasser.“ In: *Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur*. LVII:3, 1956. S. 105. Eine Abhandlung der Ersterscheinungsprobleme des Gedichtes findet sich auf S. 112.

³⁷⁵ Bertolt Brecht: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Band I, Stücke 1. S. 52.

³⁷⁶ Ebd. S. 53.

Wiederauferstehung, die als neuer Anfang gilt, auch nicht die Rede, sondern wie Detering treffend beschreibt:

Namenlos vollzieht dieses Welt-Wesen sein Erlösungswerk an den Lebenden und den Toten, nimmt es sie auf in ein Strömen, das Leben und Tod umschließt.³⁷⁷

Raffiniert wird die Vereinigung der Gegensätze, hier von Leben und Tod, durch den Einsatz des fließenden Wassers als Sinnbild³⁷⁸ ermöglicht. So kann ohne Weiteres auch das gleiche Prinzip für andere Begriffs- beziehungsweise Verhaltenspaare verwendet werden. Von Bernhard Blume von der Harvard University wird dies ganz mit Recht als „eine seiner [Brechts] Grundüberzeugungen“³⁷⁹ angesehen, was er bei einer vielseitigen Auseinandersetzung mit den Motiven in Brechts früherer Lyrik konstatierte. Nicht zufällig dient auch in den anderen Fällen das Wasser als geeignetes Verbindungsmittel, durch das gegensätzliche Elemente in Einklang gebracht werden.

Am auffälligsten findet sich dieses Sinnbild in einem anderen Gedicht in der *Hauspostille*, in dem das „Schwimmen“ selbst das Thema ist und das von Brecht in die zweite Lektion „Exerzitien“ eingeordnet wird, was nach seiner eigenen Erläuterung „geistige Übungen“ bedeute und „sich mehr an den Verstand“ wende.³⁸⁰ Den beruhigenden, gelassenen und sogar passiven Eindruck machenden Beschreibungen „Vom Schwimmen in Flüssen und Seen“, insbesondere denen in der letzten Strophe, ist leicht eine dialektische Beziehung zwischen „Schwimmen“ und „Nicht-Schwimmen“ zu entnehmen, die sich auch als Verhältnis zwischen „Tun“ und „Nicht-Tun“ erweitern lässt, wobei die eine Seite in den beiden Tatpaaren („Schwimmen“ beziehungsweise „Tun“) genau durch den Verzicht auf sich selbst

³⁷⁷ Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 36.

³⁷⁸ Blume hat nach dem „bekannte[n] Rat“ von Charles-Pierre Baudelaire (1821-1867), bei der Auseinandersetzung mit einem dichterischen Werk „auf die Wiederkehr derselben Worte zu achten“, vier wiederkehrende Wörter dieses Gedichtes genannt: „schwimmen“, „Flüsse“, „Himmel“ und „Aas“, welche als „Grundelemente, aus denen das Gedicht besteht, [...] und durch Wiederholung verstärkt sind“. Siehe Blume, Bernhard: „Motive der frühen Lyrik Bertolt Brechts: I Der Tod im Wasser.“ In: *Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur*. LVII:3, 1656. S. 98.

³⁷⁹ Bernhard Blume: „Motive der frühen Lyrik Bertolt Brechts: I Der Tod im Wasser.“ In: *Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur*. LVII:3, 1656. S. 105.

³⁸⁰ Siehe Bertolt Brecht: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Band 8, Gedichte I. S. 169.

(also auch dabei in „Nicht-Schwimmen“ beziehungsweise „Nicht-Tun“ gewandelt) realisiert wird.³⁸¹

Natürlich muß man auf dem Rücken liegen
So wie gewöhnlich. Und sich treiben lassen.
Man muß nicht schwimmen, nein, nur so tun, als
Gehöre man einfach zu Schottermassen.
Man soll den Himmel anschauen und so tun
Als ob einen ein Weib trägt, und es stimmt.
Ganz ohne großen Umtrieb, wie der liebe Gott tut
Wenn er am Abend noch in seinen Flüssen schwimmt.³⁸²

Besonders bemerkenswert ist die Änderung der Überschrift des Gedichtes zu „Vom Schwimmen in Seen und Flüssen“ in den 1967er *Gesammelten Werken* in Werkausgabe Edition Suhrkamp, welche dem Zitieren von Brechts Texten in dieser Arbeit zu Grunde liegen. Anscheinend hat unter anderem die scharfsinnige Bemerkung von Dirk von Petersdorff zu diesem Gedicht dazu beigetragen, der bei der Lektüre einen überraschenden „Ortswechsel vom See in die Bewegung eines Flusses“ entdeckte, der dem originalen Titel „Vom Schwimmen in Flüssen und Seen“ widerspreche.³⁸³ (Auch in der ersten Strophe des Gedichtes ist „Muß man in Flüssen liegen oder Teichen“³⁸⁴ zu lesen, wo ebenfalls die Ortschaft „in Flüssen“ als Ersteres in der Reihenfolge vorkommt. Die Änderung in der Sammelwerkausgabe ohne jegliche Begründung wirkt eher als willkürliche Modifikation.)

Allerdings bleibt es in diesen Brecht-Studien immer noch vernachlässigt, dass die Flüsse hier, in denen nicht nur der Mensch, sondern auch der „sehr handfest personal vorgestellte Gott“³⁸⁵ schwimmt, mehr Deutungen in sich tragen als die einer

³⁸¹ Gleiche Meinung wird zum Beispiel auch von Detering vertreten. Siehe dazu Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 37.

³⁸² Bertolt Brecht: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Band 8, Gedichte I. S. 210.

³⁸³ Vgl. Dirk von Petersdorff: *Fliehkräfte der Moderne. Zur Ich-Konstitution in der Lyrik des frühen 20. Jahrhunderts*. (Hermaea. Germanistische Forschungen. N. F., 107.) Tübingen 2005. S. 155. Hier zitiert nach Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 37. Nach Detering habe das 1919 von Brecht geschriebene Gedicht schon seit dessen Erstdruck im Jahr 1921 diese Überschrift als Original. Siehe derselbe, S. 99.

³⁸⁴ Bertolt Brecht: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Band 8, Gedichte I. S. 209.

³⁸⁵ Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 37.

einfachen Ortschaft. Wie deren Verwandtschaft mit dem Verb „fließen“ zeigt, sind unter diesen „Flüssen“ nicht nur die physischen Ströme zu verstehen, die in materieller Hinsicht aus Wasser bestehen, sondern auch das metaphysische „Fließende“, „Strömende“, also der Charakter des Wassers als Flüssigkeit. Eine solche Lesung anhand der Wortwurzel klingt wie etwas Spezielles der deutschen Sprache, ist aber in der Tat eng verbunden mit dem „taoistischen Geist einer Generation“, in der diese Dichtungen von Brecht entstanden, genau wie Detering in seiner Interpretation zur Ballade „Vom ertrunkenen Mädchen“ vom „anfangs- und endlosen Strömen des fließenden Wassers“ spricht.³⁸⁶ In die gleiche Richtung geht auch Petersdorffs Aufschließung von Brechts „ernsthafte Meinung“ über die Hinzufügung der Gottesvorstellung ins Gedicht vom „Schwimmen“: „Dass man in der Natur zu Erfahrung gelangt, die einen metaphysischen Bereich öffnen.“³⁸⁷ Zu diesem vorgestellten Gott hat Detering einen bahnbrechenden Kommentar hinterlassen: „Trüge er einen neuen Namen, er könnte ‚Tao‘ heißen.“³⁸⁸ Mit dieser Entdeckung wird Brechts Rezeption des Gedankengutes von Lao Zi, welches seine Werke schon ab dieser Zeit unmittelbar beeinflusst hatte, was in den früheren Brecht-Forschungen oft nicht berücksichtigt wurde, ans Licht gebracht. Was nur noch nicht getan bleibt, ist das „Tao“ (Dao) hier noch präziser zurückzuführen, das bei Brecht-Interpreten (ab Antony Tatlow) fast immer als bildhafte „Lehre des Wassers“ angesehen wird. Oder genauer gesagt, man hat hier den „Fluss“ entlang zurückzugehen, der nicht nur als Ort, in dem geschwommen werden kann, sondern auch als „Fließendes“ gilt, das selbst Bewegungspotential in sich birgt.

Als „eine Variation des ertrunkenen Mädchens“ seien nach Blumes Meinung in dem längeren, also sechsstrophigen Gedicht „Das Schiff“³⁸⁹ ebenfalls die „drei konstituierenden Elementen“ zu finden, unter welchen die „tödliche Flut“ („Fluß oder

³⁸⁶ Ebd. S. 36. Die Abhandlung des „taoistischen Geist[es] einer Generation“ mit dem sich mit dem jungen Brecht angefreundeten Klabund als einem der einflussreichsten Vertretern schon ab S. 28.

³⁸⁷ Dirk von Petersdorff: *Fliehkräfte der Moderne. Zur Ich-Konstitution in der Lyrik des frühen 20. Jahrhunderts.* (Hermaea. Germanistische Forschungen. N. F., 107.) Tübingen 2005. S. 155. Hier zitiert nach Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse.* Göttingen 2008. S. 38.

³⁸⁸ Ebd.

³⁸⁹ Das Gedicht findet sich in der ersten Lektion der *Bertolt Brechts Hauspostille* namens „Bittgänge“, die „sich direkt an das Gefühl des Lesers“ wende, so nach Brecht. Siehe ders.: *Gesammelte Werke in 20 Bänden.* Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Band 8, Gedichte I. S. 169.

Meer“), die „Fahrzeuge“ in dieser Flut (gemeint sind verwesendes Mädchen beziehungsweise faulendes Schiff) sowie das vergängliche „Ich“ des Dichters zu verstehen seien.³⁹⁰ Auf der einen Seite kann schon eine Art Entsprechung zwischen dieser Lesart und der Behauptung von Detering über das Lied „Vom ertrunkenen Mädchen“ gefunden werden, dass „das Meer, das nach ‚den Bächen‘ und den ‚größeren Flüssen‘ eigentlich zu erwarten wäre, gar nicht in Blick kommt“, eben weil die „Flüsse“ neben deren Funktion als Lokalisierung noch die Versinnbildlichung des „Aas-Werdens“ mit in sich tragen.³⁹¹ Andererseits ist die Erweiterung der „Flut“, die bei Blume auch für das „Meer“ geltend gemacht wird, von besonderer Bedeutung. Diese „Flut“ lässt sich nicht implizit durch Ausdrücke wie „Durch die klaren Wasser schwimmend vieler Meere“, „Ließ ich mich den Wassern ohne Groll“, sowie „Und die Wasser kamen, und sie schwemmten / Viele Tiere in mich“³⁹² beweisen, wobei auch die Verbindung zwischen dem allgemeinen „Wasser“, also nicht nur dem Wasser im „Fluss“ mit den doppelten Bedeutungen, und der Beweglichkeit, in den Vordergrund gerückt wird. Außerdem könne nach Blumes Lesart die „Flut“ einerseits „tödlich“ sein und andererseits auf eine Art „Schwangerschaft“ hindeuten, was sich durch die Formulierungen „im vierten Monde“, „im achten Monde“ sowie die „vielen Tiere“ im Gedicht bezeugen lasse.³⁹³ So geschieht die mit dem Wasser, hier dem Wasser des Meeres versinnbildlichte Bewegung nicht nur in einer bestimmten Zeitspanne, wie es bei einer realen Bewegung auch immer der Fall ist; sondern sie ist auch die Bewegung, die wieder einmal Gegensätze in sich trägt, eben wie das „Schwimmen in Flüssen und Seen“ beziehungsweise das „Hinunterschwimmen“ und gleichzeitige „Aas-Werden“ des ertrunkenen Mädchens: Es geht nämlich um die dialektische Bewegung.

In der ganzen *Hauspostille* lässt sich noch eine Reihe weiterer Beispiele für diese Bewegung finden, die immer wieder mit dem von Brecht in gewissem Maße

³⁹⁰ Vgl. Bernhard Blume: „Motive der frühen Lyrik Bertolt Brechts: I Der Tod im Wasser.“ In: *Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur*. LVII:3, 1965. S. 104.

³⁹¹ Siehe Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 37.

³⁹² Bertolt Brecht: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Band 8, Gedichte I. S.179-180.

³⁹³ Siehe Bernhard Blume: „Motive der frühen Lyrik Bertolt Brechts: I Der Tod im Wasser.“ In: *Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur*. LVII:3, 1965. S. 104-105.

„geliebten“ Sinnbild, dem Wasser, gedichtet wird. So liest man im „Lied der verderbten Unschuld beim Wäschefalten“³⁹⁴ schon am Anfang, nach dem Imperativ der Mutter über das Verbot des „Befleckens“, von der reinigenden Funktion des fließenden Wassers: „Den Fluß laß drüber rinnen / Und schnell ist´s säuberlich.“ Nachdem „ich“ das aber „schon gräulich“ gewordene Linnen „in Fluß getaucht“ habe, sind in der dritten Strophe wieder lebendige Bilder direkt vor den Augen zu sehen:

Das Linnen in dem Flusse
Geschwenkt in sanftem Kreis
Fühlet im Wellenkusse:
Jetzt werd ich sachte weiß.

Hier mit dem „im Kreis“ fließenden Wasser als noch deutlicheres und bildhafteres Symbol werden die einander gegensätzlich stehende Paare von der Warnung der Mutter und dem Trieb im Körper, der Sauberkeit des Linnens und dem im (realen) Fluss zu waschenden Schmutz beziehungsweise der Reinheit der Unschuld und dem Verderben der Verführung (worauf ja schon in der Überschrift des Liedes gedeutet wird) am Ende auch wieder zur dialektischen Synthese geführt:

Ich weiß: noch viel kann kommen
Bis nichts mehr kommt am End.
Nur wenn es nie getragen war
Dann war das Linnen verschwendt´.
 Und ist es brüchig geworden
 Dann wäscht´s kein Fluß mehr rein.
 Er spült´s in Fetzen fortan.
 So wird es einmal sein.

Offensichtlich gibt es keinen in sich geschlossenen Kreislauf, also keine Endstation von dem Wasser, das bei Brecht immer fort fließt, wie es schon von der Natur her so ist. So haben auch die Seeräuber „das Meer in aller Stille / Auf einmal

³⁹⁴ Bertolt Brecht: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Band 8, Gedichte I. S.196-198. Das siebenstrophige Gedicht findet sich in der zweiten Lektion „Exerzitien“ (=geistigen Übungen).

plötzlich selber satt.“³⁹⁵ Und erst bei der wieder in Gang gekommenen Bewegung, bei der das Meer zuerst durch „leichte[n] Wind“ und mit „voll[em] Erbarmen“ „mit ihnen heute wacht“ und „Dann nimmt der Wind sie in die Arme / Und tötet sie vor Mitternacht“ (Strophe 10), vollzieht sich auch erst in diesem dialektischen Verhältnis zwischen Leben und Tod, in dem größten Raum zwischen „Himmel“ und „Hölle“ im Bruchteil eines Augenblickes, ihre letzte Vollendung, die sich im Gesang der Seeräuber selbst so wörtlich ausdrückt: „Laßt Wind und Himmel fahren! Nur / Laßt uns um Sankt Marie die See“:

 Noch einmal schmeißt die letzte Welle
 Zum Himmel das verfluchte Schiff
 Und da, in ihrer letzten Helle
 Erkennen sie das große Riff.³⁹⁶

Durch die, beziehungsweise *in* der Bewegung des Wassers verschmelzen sich nicht nur die Seeräuber und die See, also der Mensch und dessen Ambiente, zu einem Ganzen, sondern das Gleiche passiert auch zwischen dem Menschen und seinem Mitmenschen, wie man in der „Ballade von der Freundschaft“ liest:

 Wie zwei Kürbisse abwärts schwimmen
 Verfault, doch an einem Stiel
 In gelben Flüssen: sie trieben
 Mit Karten und Worten ihr Spiel.³⁹⁷

Diese mit den in gelben Flüssen abwärts schwimmenden Kürbisse am gleichen Stiel verglichene „Vereinigung“ zweier Freunde werden nicht getrennt in „den grünen harten Gesträuchern“ (in der zweiten Strophe), nicht in „den kleinen rüdigigen Häusern“ (dritter Strophe), nicht auf dem Dach der fehlenden, kälter gewordenen „Erde“ (vierter Strophe), aber doch schließlich auf einer „jene[n] Insel“, da

³⁹⁵ Bertolt Brecht: „Ballade von den Seeräubern“. 11-strophig. In: Ders. *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Band 8, Gedichte I. S.224-228. (In der dritten Lektion „Chroniken“.)

³⁹⁶ Ebd. Auszug aus der 11., also letzten Strophe. S. 228.

³⁹⁷ „Ballade von der Freundschaft“. Ebd. und auch mit 11 Strophen. Hier ist ein Auszug aus der ersten Strophe. S. 235.

Konnte einer nimmer mit fort.
Und sie sahn nach Wind und Flut und Schiffen.³⁹⁸

Diese Trennung durch die „Salzflut“, die den einen Kamerad „entzwei“ frisst, ermöglicht ebenfalls die Vollendung der Freundschaft, welche die beiden nicht nur „vereint in vielen Nächten“ (wiederholt in der vorletzten Zeile in jeder Strophe bis auf die zehnte, also vorletzte), sondern „auch: wenn die Sonne schien“ (als Ende jeder Strophe zu lesen ohne Ausnahme). Erst in dieser Art und Weise geht die Vereinigung über zeitliche (wie die Adverbien „einst“ in der 6., 7. und 9. Strophe sowie „stets“ in der letzten, also 11. Strophe, die jeweils in der vorletzten Zeile vor dem Verb „vereint“ vorkommen, deuten) und physische („Arm in Arm“ und „Knie an Knien“ in der 3., 8. sowie der letzten Strophe) Verbindung hinaus und wird mit der „Satzflut“ des Meeres zur Ewigkeit (Wörtlich: „Doch der Mann am Baum wird nicht bleich“ in der abschließenden Strophe).³⁹⁹

Anhand dieser Beispiele lässt sich feststellen, dass es sich bei der Verbindung zwischen „Wasser“ und „Beweglichkeit“ in Brechts früheren Werken vor den 1930er Jahren nicht um Sonderfälle handelt. Bei ihm ist das „Wasser“ als literarisches Bild meist in bewegender, also fließender Dimension zu interpretieren, während die dialektische Bewegung zwischen gegensätzlichen Paaren häufig mit dem Sinnbild „Wasser“ beziehungsweise „Fluss“ verkörpert wird. Ein solches Verhältnis wird von Detering als die „Züge einer genuin taoistischen Poesie“ bemerkt.⁴⁰⁰ Allerdings kann anhand der obigen Studie noch um einen Schritt erweitert werden. Diese „taoistischen Züge“ sind nämlich nicht nur bereits in den „Chronik-Gedichte[n] der *Hauspostille*“ enthalten, wie Detering behauptet,⁴⁰¹ sondern diese in vielerlei Gedichten präsentierte Denkweise kann bereits als ein allgemeines Phänomen bei Brechts literarischen Schaffen in seiner früheren Zeit (von Anfang seiner literarischen

³⁹⁸ Ebd. In der fünften Strophe. S. 236.

³⁹⁹ Ebd. S. 238.

⁴⁰⁰ Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 39.

⁴⁰¹ Ob die Verbindung vom „Wasser“ als Bild und der dialektischen Bewegung einfach als „taoistisch“ bezeichnet werden kann, wird folgend noch diskutiert werden müssen.

Karriere zu Beginn des 1920 Jahre bis zu seinem Exil ab 1933) betrachtet werden.⁴⁰² Allerdings fehlt dabei immer noch eine wichtige Unterscheidung zwischen dem „fließenden Wasser“ und dem „Dao“, welche sich im Grunde genommen nicht als dasselbe ansehen lassen. Denn zwar war Brecht schon im September 1920 zum ersten Mal Lao Zi „namentlich“ begegnet, (Diese Begegnung geschah, nach konkreten Beweisen aus dem Tagebuch Brechts, „unter dem 16.-21. September 1920“ bei „seinem Berliner Freund und Gastgeber, dem Journalisten Frank Warschauer“, der Brecht Lao Zi zeigte.)⁴⁰³ dennoch hat es noch fast zwanzig Jahre gedauert, bis Lao Zi letztendlich auch namentlich in seinem Werk erschien. Einerseits kann man behaupten, dass Brecht erst von da an mit der Rezeption des wirklichen „Dao“ begann, auf der anderen Seite kann diese spätere Lao Zi-Rezeption aber auch nicht ohne deren Verhältnis mit dem Wasserbild in den früheren Werken betrachtet werden.

Es ist besonders darauf zu achten, dass die Wichtigkeit des Unterschieds zwischen dem „fließenden Wasser“ und dem „Dao“ für die inhaltlich-gedankliche Auseinandersetzung mit Brechts Werken aus späteren Zeiten noch deutlich zunehmen kann, denn dorthin *fließt* nicht nur das Wasser als Leitmotiv auch weiter, und zwar in noch größeren Strömen, sondern erlebt allmählich eine Wandlung vom rein literarischen Bild, welches den früheren Gedichten beziehungsweise Gesängen in Stücken zu entnehmen ist, zum immer abstrakteren Symbol für die Dialektik. Dort kann man auch deutlicher sehen, woher das „Dao“ denn stammt, das bei Brecht während des Exils häufig zu lesen ist.

6.3.2 Das „Dao“ in und zwischen den Zeilen – aber woher stammt das genau?

⁴⁰² Merkwürdigerweise findet sich die genannte Behauptung von Heinrich Detering in einem Kapitel namens „Den Himmel anschauen und sich treiben lassen“ in seinem Buch (S. 32-39), in dem das Gedicht Brechts „Vom Schwimmen in Flüssen und Seen“ als Beispiel von besonderer Wichtigkeit analysiert wird, dessen auffälligste Worte ja schon in Deterings Überschrift enthalten sind. Das Schwimmen-Gedicht lässt sich aber nicht in der Chroniken-Lektion in der *Hauspostille* finden, sondern in der davor, also der zweiten Lektion „Exerziten“. So lässt sich diese Deteringschen Behauptung auch nicht so wörtlich und ausschließlich auf „die Chronik-Gedichte“ beziehungsweise auch nicht auf die *Hauspostille* beschränken. Allerdings können Brechts Gedichte in dieser Lektion ganz mit Recht als besonders typische Beispiele für die „taoistischen Züge“ von seinen Werken in dieser Zeit genannt werden. Denn diese stehen unter anderem, wie Detering auch dort entschlüsselt hat, in sowohl wörtlicher als auch inhaltlicher Verbindung mit dem gleichnamigen und ebenfalls als drittes nummerierten Kapitel „Chroniken“ des später entstandenen Bandes *Svendborger Gedichte*, in dem genau die Ballade über die Entstehung des *Tao Te King* steht.

⁴⁰³ Ebd. S. 40.

Bei seiner ersten Begegnung mit dem Namen Lao Zi überhaupt hat Brecht bereits eine merkwürdige Bemerkung hinterlassen, die eine so große Bewunderung zeigt, als ob er ihn schon seit sehr Langem gekannt hätte:

Aber er zeigt mir Lao-tse, und der stimmt mit mir so sehr überein, daß er immerfort staunt.⁴⁰⁴

Diese Aussage kann einen sofort an den ähnlich formulierten Ausdruck des chinesischen genialen Dichter Su Shi (蘇軾, 1037–1101, auch als Su Dongpo 蘇東坡 bekannt) erinnern, der in der Jugend nach seiner ersten Lektüre von *Zhuang Zi* 莊子 hinterließ, dass seiner Meinung nach der Autor ihm selbst ähnele, aber nicht etwa umgekehrt (er dem Autor), genauso wie es bei Brecht nach seiner ersten Beschäftigung mit Lao Zi der Fall ist. Jedoch dieser leidenschaftlichen, sogar beinahe arrogant klingenden Begeisterung zum Trotz hat es 18 Jahre gedauert, bis Brechts erstes Lao Zi-Gedicht entstand – die „Laotse-Ballade“, welche Brecht „unter dem dänischen Strohdach“⁴⁰⁵ verfasste.

Gleichzeitig gilt die „Laotse-Ballade“ auch als das erste Dao-Gedicht von Brecht, das die eine unmittelbar zentrale Stellung in seiner daoistischen Rezeption einnimmt. Als weitere Entwicklung seines Denkens der früheren Lebensphase kommt auch hier das fließende Wasser zum Ausdruck, das nun aber eine viel wichtigere Funktion in sich trägt, als dass das einfach als literarisches Bild dargestellt wird. Durch das wichtige Sinnbild „das weiche Wasser in Bewegung“ in der Ballade werden nämlich mehr philosophische Deutungen verkörpert. Bei aufmerksamer Lektüre lassen sich viel mehr Spuren von daoistischer Prägung finden, als die offensichtliche Paraphrasierung des 78. Kapitels des *Dao De Jing*, welche vom Knaben des „alten Lehrers“ ausgesprochen wird:

⁴⁰⁴ Ebd. „Er“ bezieht sich hier auf Brechts befreundeten Journalisten Frank Warschauer. Anhand der Form der Transkription des Namens von Lao Zi als „Lao-tse“ mit dem Bindestrich kann anscheinend festgestellt werden, dass Warschauer Brecht nicht die Wilhelmsche Übersetzung des *Dao De Jing* bzw. andere Schriften über Lao Zi zeigte.

⁴⁰⁵ Ein von Brecht oft verwendeter Ausdruck in seinen *Svendborger Gedichten*. Siehe unter anderem Bertolt Brecht: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Bd. 9, Gedichte 2. S. 631.

Doch der Mann in einer heitren Regung
Fragte noch: „Hat er was rausgekriegt?“
Sprach der Knabe: „Daß das weiche Wasser in Bewegung
Mit der Zeit den mächtigen Stein besiegt.
Du verstehst, das Harte unterliegt.“⁴⁰⁶

Dass Brechts Rezeption der Gedanken von Lao Zi, die hier zentriert zum Ausdruck kommt, unmittelbar aus Wilhelms *Buch des Alten vom Sinn und Leben* entspringt, lässt sich schon anhand der Analogie der beiden entsprechenden Textstellen feststellen:

Auf der ganzen Welt gibt es nichts Weicheres als das Wasser.
Und doch in der Art, wie es dem Harten zusetzt, kommt nichts ihm gleich.
Es kann durch nichts verändert werden.
Daß Schwaches das Starke besiegt
und Weiches das Harte besiegt,
weiß jedermann auf Erden,
aber niemand vermag danach zu handeln.⁴⁰⁷

Wegen der Ähnlichkeit im Inhalt beziehungsweise der Gleichheit in der Wortwahl (wie „weich“, „hart“, „besiegen“) wie auch des anhand des Wortes „besiegt“ gebauten Endreims in Brechts Versen kann die enge Verbindung zwischen diesem Gedicht und der Wilhelmschen Übersetzung des *Dao De Jing* schon keinesfalls übersehen werden, besonders wenn man diese mit anderen zeitgenössischen Versionen desselben Klassikers in deutscher Sprache vergleicht, die für dieses bekannte Kapitel 78 jeweils andere Übersetzungslösungen bieten. Genau dieses Verhältnis zwischen Brechts Ballade und Wilhelms Übersetzung wird jedoch in fast allen diesbezüglichen Forschungen in den Hintergrund gerückt, oder in anderen Fällen wird Brechts Rezeption von der Übersetzung von Wilhelm nichts anderes als identisch wie die

⁴⁰⁶ Bertolt Brecht: „Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration“. In: Ders. *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Bd. 9, Gedichte 2. S. 661.

⁴⁰⁷ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 83. Die originale Überschrift dieses Kapitels, welche offensichtlich keinen direkten Bezug auf den Inhalt hat, überträgt Wilhelm in ganz freier Art und Weise mit „Was man dem Glauben überlassen muß“ (im Original heißt es „ren xin“ 任信).

Rezeption von der Lehre des Lao Zi angesehen und findet daher in solchen Studien häufig auch gar keine Erwähnung. Dabei wird nicht nur die Rolle des Übersetzers vernachlässigt beziehungsweise überhaupt ignoriert, welche aber in der Tat eine viel größere Bedeutung besitzt als angenommen wird; sondern ein zureichendes Verständnis über Brechts Gedicht sowie seine Dichtkunst kann auch deswegen nicht zustande kommen. Zu klären ist daher vor allem die Frage: Geht es dabei wirklich um die Rezeption der Lehre des Dao von Lao Zi? Darüber und auch darüber hinaus lässt sich noch viel mehr entdecken.

Von Detering werden bereits alle in den einzelnen Silben versteckten Geheimnisse, die im Zusammenhang mit Brechts metrischen beziehungsweise rhythmischen Techniken stehen, haargenau analysiert. Dazu gehören unter anderem a) der Daktylus „mächtigen“, der bei Brecht erst nach mehrmaligen Änderungen seiner Entwürfe festgelegt wurde und sich nicht auf eine einfachere und dem Versmaß nach auch regelmäßigere Form „mächtgen“ verkürzen lasse mit der Absicht des Dichters, das sonst so dominierende Gleichmaß der Trochäen zu verletzen; b) der fünfhebige Schlussvers dieser Strophe, welche sich unter allen anderen 12 Schlussversen in der ganzen Ballade mit jeweils vier Hebungen unterscheiden lasse, „in dem die vom Text benannte Dynamik des bewegten Wassers sich also auch metrisch durchsetzt und das Weiche ungehindert strömt“.⁴⁰⁸

Diese Entdeckungsreise Deterings zieht sich noch weiter durch die gesamte „Laotse-Ballade“, die unter seiner scharfsinnigen Betrachtung als 65 „Verse des Flusses“ interpretiert werden könne. Als Beweise voller Überzeugungskraft dafür gelten a) in der ganzheitlichen Dimension das „Schema von Strophen aus je fünf wiederum aus fünfhebigen Trochäen bestehenden durchgereimten Versen“, weil „fünfhebige Jamben oder Trochäen im Deutschen [...] als besonders ‚fließend‘ empfunden werden und dass von diesen wiederum die Trochäen mit ihrer

⁴⁰⁸ Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 89. Eine sehr detaillierte Auseinandersetzung mit dem „Versmaß des Tao“ der „Laotse-Ballade“, die ein eigenes Kapitel des Buches bildet und wovon in den obigen Zeilen auch indirekt zitiert wird, findet sich von S. 82–89. Die Vierhebigkeit jedes anderen Schlussverses anderer Strophen mit Endung in einer männlichen Kadenz habe nach Detering die Funktion, „wie die Nummerierung der Strophen“, „den Fluss der Verse“ stocken zu lassen (ebd. S.89). Demnach müsse der Schlussvers jeweils in den 7., 8. Und 11. Strophen mit „beschwerten Hebungen“ gelesen werden (S. 107).

Abfolge von betonter und unbetonter Silbe die *fallende* Variante bilden“⁴⁰⁹; b) in detaillierter Hinsicht die einzelnen „metrisch ‚überschießenden‘ und syntaktisch entbehrlichen Wörter“ mit „signifikant ‚taoisitsche[n]‘ Motive[n]“⁴¹⁰ wie die auch erst bei der Überarbeitung des Gedichtes von Brecht hinzugefügten Adverbien „wieder einmal“ im vierten Vers der ersten Strophe, welche implizieren, dass „die politisch-moralischen Vorgänge der Wellenbewegung des Auf und Ab, des periodischen Zu- und Abnehmens folgen“⁴¹¹ sowie dass „der Alte“ das alles mit seinem „wuwei“ behandle,⁴¹² und somit im Zusammenhang mit deren Variation „noch einmal“ im ersten Vers der dritten Strophe stehen, wobei Letzteres auch noch die gleichmäßige Fünfhebigkeit der Verse beabsichtigt verletzt, ja wie die Daktylen „mächtigen“ (im vierten Vers der fünften Strophe) und „einzige“ (im dritten Vers der neunten Strophe) aus den durchgehenden Trochäen „hinausfließen“ und c) diese eben dadurch entstandene „subtile Balance von Norm und Abweichungen“, welche Brecht viel Mühe gekostet, worauf er aber gerade während der Zeit bei der Entstehung der „Laotse-Ballade“ viel Wert gelegt habe.⁴¹³

Wenn wir aber auf der Grundlage dieser hervorragenden Forschung noch einen Blick zurück werfen, also sowohl im Sinne von der „Quelle“ dieses „Flusses“, als auch zurück in die vorherigen Teile dieser Arbeit, so kann klarer beobachtet werden, woraus genau die „Vers-Wogen“ in diesem Brechtschen Gedicht von besonderer Bedeutung entstanden sind. Bei Detering wird schon festgestellt, dass diese von Brecht selbst genannte sowie auch selbst realisierte Metapher der Wogen aus „dem Fluss des Wassers“ stamme.⁴¹⁴ Jedoch wie andere Brecht-Forscher wird das fließende

⁴⁰⁹ Ebd. S. 84. Hervorhebung im Original.

⁴¹⁰ Ebd. S. 88.

⁴¹¹ Ebd.

⁴¹² Ebd. S. 107.

⁴¹³ Ebd. S. 84-86. Einer solchen „alternierend[en]“ Regelmäßigkeit nach seien „alle Verse gebaut“, was Detering anhand einer Reihe plausiblen metrisch-rhythmischen Analysen, jeweils gegenüber gestellt und ergänzt durch mögliche Variation mit gleicher Wirkung im semantischen Sinne, beweist, und dazu noch durch sorgfältiges Studieren Brechts Änderungen bei dem Überarbeitungsprozess sowie durch Ergänzung von Brechts eigener Auffassung über diese metrischen Techniken zum Präsentieren der „eigentliche[n] Gedanken“ als theoretischen Rahmen bestätigt.

⁴¹⁴ Ebd. S. 87. Die Metapher der Wogen wird von Detering aus Brechts nachgelassene Typoskript zu *Über reimlose Lyrik mit unregelmäßigen Rhythmen* zitiert. Nach Brecht solle in der „Traumstimmung, die durch regelmäßige Rhythmen erzeugt wurde“, „das Gedankliche eine eigentümliche Rolle“ spielen: „Es bildeten sich eher Assoziationen als Gedanken; das Gedankliche schwamm so auf Wogen einher [...]“ In: Bertolt Brecht: *Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*. Berlin 2000. Bd. 22.I, S. 364.

Wasser bei ihm dann doch wieder Lao Zi zugeschrieben,⁴¹⁵ wobei eben die Wirkungen der Sprachtransformation vernachlässigt werden.

Ohne Zweifel lässt sich das „Wasser“ schon bei Lao Zi im Original in altchinesischer Schrift finden, und zwar wortwörtlich, auch kann man nicht verneinen, dass die dialektische Bewegung des Wassers, welche genau Brecht bei seinem literarischen Schaffen sowohl inhaltlich als auch technisch viele wichtige Anregungen geboten hat, zwar nicht mehr ganz buchstäblich, aber auch schon als aus dem *Dao De Jing* stammend interpretiert werden kann. Aber nicht zu vergessen besteht doch die Verbindung zwischen „Wasser“ und „Fluss“, wobei die Beweglichkeit des Ersteren erst durch Letzteres verkörpert wird. Gemeint sind dabei nicht die „Flüsse“ wie etwa im Kapitel 32, die lediglich als reine Objekte vorkommen,⁴¹⁶ sondern der Ausdruck voller Dynamik „immer im Flusse“, an dessen Stelle in dem fernöstlichen Klassiker das völlig andere Verb „shi“ (逝) steht, dessen wörtliche Bedeutung „vergehen“ lautet.⁴¹⁷ Es lässt sich ohne Übertreibung feststellen, dass die in Brechts Werken immer wieder zu lesende Dialektik, welche oft durch das fließende Wasser als deren Sinnbild dargestellt wird, und auch selbst wie das durch nicht aufhörende Bewegung den harten Stein höhlende Wasser, in indirekter Art und Weise vorkommt, wie es in der Laotse-Ballade der Fall ist, ohne diese übersetzerische Manipulation von Wilhelm gar nicht möglich sein könnte.

Denn wenn man das Wort „shui“ (水), das im Chinesischen für „Wasser“ steht, im *Dao De Jing* genau betrachtet, ist in den beiden Textstellen, in denen es insgesamt drei Mal auftaucht,⁴¹⁸ niemals die Bewegung von Thema, und von der metaphysischen Dialektik, die den Chinesen bis zur Einführung der europäischen

⁴¹⁵ In signifikantester Weise endet Detering sein groartiges Büchlein mit dem Satz: „Darum sei am Ende Lao Zi auch bedankt: Er hat ihm das abverlangt.“ Ebd. S. 90.

⁴¹⁶ „Pi dao zhi zai tiandi, you chuan gu zhi yu jiang hai ye.“ (譬道之在天地，猶川谷之于江海也。) Die Ausgangswörter „chuan gu“ (川谷) und „jiang“ (江) werden in Wilhelms Übersetzung jeweils mit „Bergbäche und Talwasser“ sowie „Ströme“ wiedergegeben. Siehe Richard Wilhelm. *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 34. Eine Abhandlung dieser Übersetzung vgl. auch oben S. 66.

⁴¹⁷ Vgl. oben S.68.

⁴¹⁸ Zwei Mal im Kapitel 8: „上善若水“, „水善利万物而不爭“ und ein Mal im Kapitel 78 „天下柔弱莫过于水“. Vgl. auch oben S. 64. Die deutschen Übersetzungen für die drei Textstellen lauten bei Wilhelm jeweils: „Höchste Güte ist wie das Wasser“, „Des Wassers Güte ist es, allen Wesen zu nützen ohne Streit“ sowie „Auf der ganzen Welt gibt es nichts Weicheres als das Wasser“. In: Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 10 und S. 83.

Philosophie fremd ist, kann nur noch unwahrscheinlicher die Rede sein. Selbst dem Wort „Bewegung“ in der Überschrift des 8. Kapitels liegt unmittelbar Wilhelms eigene Interpretation zugrunde.⁴¹⁹ Erst dank seiner Übersetzungslösung „immer im Flusse“ für das eigentlich abstrakte Zeitwort „shi“ im Kapitel 25, welche an Konfuzius Ausruf an dem gegenständlichen Fluss erinnert,⁴²⁰ bekommt einerseits die „Vergänglichkeit“, also die Bedeutung des Ausgangswortes, eine bildhafte Darstellung; und andererseits wird das bei Lao Zi wiederum in „notdürftiger“ Weise als objektives Beispiel genannte „Wasser“,⁴²¹ dessen Wesen erst bei der vom Ausgangstext unabhängigen Interpretation im „Flusse“ vorhanden ist, auch nur dadurch beweglich: So wird der Zusammenhang zwischen „Wasser“ und „Beweglichkeit“ als eine in sich geschlossene Logik hergestellt. Dieser konnte bei Brecht sofort Resonanz finden, der mit der Dialektik bereits vertraut gewesen war, bevor seiner sich mit dem Wilhelmschen Lao Zi auseinandersetzte. Man kann sich vorstellen, wenn Brecht lediglich das „Wasser“ als „höchste Güte“ gelesen hätte, das „allen Wesen nütz[t] ohne Streit“ sowie als „das Allerweichste auf Erden“ „dem Harten zusetzt“,⁴²² ohne die Überschrift des 8. Kapitels als „Das Wesen der Beweglichkeit“ und ohne das dynamische Bild „immer im Flusse“ im Kapitel 25, das das Wasser fließen lässt, hätten dann alle Bilder vom fließenden Wasser in seinen Werken, seien sie expliziert in Worten zu lesen oder auch impliziert zwischen Zeilen beziehungsweise in metrischer, rhythmischer oder anderer literarisch-technischen Hinsicht zu interpretieren, wohl nicht entstehen können. Dazu ist überdies bemerkenswert, wie das Fließen des Wassers bei Wilhelms Übersetzung so unauffällig stattfindet, indem er sein eigenes Verständnis, ja sein eigenes Logiksystem dem Original hinzufügt, ohne die wörtlichen sowie inhaltlichen Bedeutungen des Ausgangstextes grundlegend zu verändern,⁴²³ sodass die Dialektik, als Lehre des Wassers verkörpert, ebenfalls in subtiler Art und Weise in den Brechtschen Werken

⁴¹⁹ Siehe oben S. 67.

⁴²⁰ Siehe oben S.68.

⁴²¹ Vgl. oben S. 54 f. und S. 71 f.

⁴²² Siehe Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S.10, S. 48 und S. 83.

⁴²³ Vgl. oben S. 70.

vorkommt.

Ohne diese Kenntnis über die eigentliche Quelle dieses fließenden Wassers können oft Missverständnisse verursacht werden. Die nicht ganz endgültig zutreffende Feststellung von Detering, „[d]arum sei am Ende Lao Zi auch bedankt“, ⁴²⁴ trotz seiner ansehenswerten Bemühung bei der Aufschließung Brechts taoistischer Rezeption, ist ein typisches Beispiel dafür. Und dies geschah in der Tat schon von Anfang an seit der Diskussion über chinesische Elemente bei Brecht. Als eine wichtige Stimme diesbezüglich dabei von Wichtigkeit behauptete Antony Tatlow, der den bahnbrechenden Versuch unternahm, das „Chinesische“ von dem „Chimesischen“ in Brechts Schriften zu unterscheiden, und bei der Analyse dessen Lao Zi-Rezeption auch schon für das Verhältnis zwischen dem „Fluß der Dinge“ und der „dialektischen Bewegung“ in Brechts Werken ein Auge hatte, wobei Ersteres jedoch direkt der „Lehre des ‚Lao Tse‘“ zugeschrieben wird: „Das Wasser nun im *Tao Te Ching* bewegt sich nicht nur, es verändert und formt die Welt durch seine Kraft.“ ⁴²⁵ Davon ausgehend fügt er Lao Zis Dao noch ohne Grund zusätzliche gesellschaftliche Bedeutungen hinzu: „Im *Tao Te Ching* geht es um die Erhaltung der Gesellschaft und nicht um den Wunsch des Einzelnen, sich ihren Gesetzen zu entziehen.“ ⁴²⁶ So werden die sozialbezogenen Faktoren bei Brecht auch in unplausibler Weise direkt auf Lao Zi zurückgeführt, wobei zwei Beispiele genannt werden. Bei dem einen geht es um Brechts Überarbeitung der 11. Strophe der „Laotse-Ballade“ vom früheren Entwurf, in dem der Zöllner „mit dem Personal“ „fluchte“, der in der endgültigen Version so geändert wird, dass der Zöllner „mit den Schmugglern“ „fluchte“. Dazu stützt sich Tatlows Behauptung auf die Hinzufügung einer neuen, also der neunten Strophe, „aus der hervorgeht, daß das *Tao Te Ching* als Ergebnis einer plötzlichen Einsicht in die soziale Not [...] entstanden ist“ ⁴²⁷ Offensichtlich können durch solche

⁴²⁴ Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 90. Er beendet sein Buch mit diesem Satz als einer Art Zusammenfassung.

⁴²⁵ Antony Tatlow: „China oder Chima?“ In: *Brecht heute – Brecht Today. Jahrbuch der Internationalen Brecht-Gesellschaft I*. 1971, S. 32.

⁴²⁶ Ebd.

⁴²⁷ Ebd. S. 33. Wenn man Tatlow anhand der hermeneutischen Grundlage dieser Arbeit folgt, kann festgestellt werden, dass seinem Verständnis des *Dao De Jing* die englische Übersetzung des Klassikers von Lau Din Cheuk (劉殿爵, 1921-2010) zugrunde liegt: D. C. Lau: *Lao Tzu. Tao Te Ching*. London 1967. Tatlow hält Laus Textversion nicht nur für „die beste Übersetzung“, wie er auch in diesem Aufsatz direkt äußert (jedoch ohne

Interpretationen ohne Berücksichtigung der Sprachtransformation durch den Übersetzer, bei der das Ausgangswerk erst neue Bedeutungen erhält, die vom Leser der Übersetzung rezipiert werden, weder Lao Zi noch Brecht zulänglich verstanden werden.

Auch die ebenfalls subtile „Fünffzahl“ in der „Laotse-Ballade“, die in der ganzen metrischen Struktur des Gedichtes versteckt ist (jede Strophe besteht aus fünf Versen, die in der Regel jeweils aus Trochäen mit fünf Hebungen gebildet sind) und erst von Detering wieder ans Licht gebracht sowie weiterhin im Zusammenhang mit der altchinesischen Tradition interpretiert wird,⁴²⁸ hat ihre Wurzel bei Wilhelm. Es ist jedoch unmöglich, die folgerechte Verbindung ohne die Erkennung der Übersetzungsverfahren zu erschließen, wie es bei Detering auch noch fehlt. Es geht dabei um einen noch subtileren Rezeptionsweg, genauer gesagt –umweg, der sonst nicht nur fast unmöglich erkannt werden kann, sondern auch wegen der Komplizität leicht zur falschen Feststellung führt, sodass die eigentliche Quelle übersehen wird. Denn die Zahl „fünf“ findet im *Dao De Jing* wortwörtliche Erwähnungen, die aber von Wilhelm gerade nicht als „fünf“ wiedergegeben werden. Dadurch zeigt sich wieder seine eigene Leseart, den Ausgangstext in erster Linie als philosophisch-metaphysisches Werk zu verstehen, nach der er auch die Übersetzung anfertigte, auch wenn er es manchmal in Kauf nehmen musste, detaillierte Wortbedeutungen zu verschieben oder in den Hintergrund zu rücken, um damit einen besser nachzuvollziehenden Sinn beziehungsweise eine in sich geschlossene Logik herzustellen. So liest man im Kapitel 12 seines *Buches des Alten vom SINN und LEBEN*:

Die Farben machen der Menschen Augen blind.

Die Töne machen der Menschen Ohren taub.

Die Würzen machen der Menschen Gaumen schal.⁴²⁹

jegliche Begründung), sondern sieht sie schon direkt als das Original, die ihm den Ausgangspunkt seiner Interpretation über Brecht bietet.

⁴²⁸ Siehe Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 84.

⁴²⁹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 14.

An den Anfangsstellen dieser Zeilen ist im Ausgangstext jeweils von „wu se“ (五色, fünf Farben), „wu yin“ (五音, fünf Töne) und „wu wei“ (五味, fünf Geschmacksarten) die Rede. Wilhelm erläutert diese Ausgangswörter nicht nur in seiner Erklärung, sondern zählt dazu auch noch ausführlich, um welche fünf Sachen es sich jeweils handelt.⁴³⁰ Doch in der deutschen Übersetzung schreibt er das drei Mal auftauchende Zahlwort zu einer kollektiven Pluralform um, was auch genau zutrifft, was gemeint sein soll: Die Sortierungen der Farben, Töne und Geschmacksarten jeweils in fünf Kategorien bilden eine Einheit und deuteten auf die Gesamtheit dieser drei Dinge hin, welche die Sinne des Menschen verderben und daher auch vermieden werden sollen. Durch Wilhelms Manipulation bei der Wortwahl können die deutschsprachigen Leser seiner Übersetzung, die mit der chinesischen Tradition der häufigen Kategorisierung in Fünf-Zahl⁴³¹ nicht vertraut sind, offensichtlich eine leichtere Lektüre erhalten. Jedoch lässt sich diese Tradition schließlich auch der Übersetzung entnehmen, und zwar nicht in der Erklärung des 12. Kapitels (dort wird darüber gar nichts erläutert, in der „Einleitung“ wird eher etwas in dieser Richtung erwähnt, dass das Herz für einen der fünf Sinne stehe und zur Tradition der Fünfer-Teilung gehöre⁴³²), sondern sie wird in der durchgehenden Logik in der Übersetzung impliziert, die die Leser dazu anregt, das gesamte chinesische Gedankengut als eine Ganzheit zu sehen. Man kann sich zurecht vorstellen, dass sie, darunter auch der junge Dichter Brecht, in Wilhelms Publikationsserie von 1910 bis 1924 mit Schrifttümern aus dem alten Fernost⁴³³ mit Bewunderung entdeckten, dass das Wasser nicht nur Konfuzius zum Nachdenken übers All-Hinfließende veranlasste, sondern auch bei Lao Zi als „Wesen der Beweglichkeit“ (Überschrift des Kapitels 8) angesehen wurde und somit „charakteristisch“ (Wilhelms Erklärung dazu) mit dessen

⁴³⁰ Siehe ebd. S. 94.

⁴³¹ Eine Erläuterung mit Beispielen findet sich in: Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 84. Die Bezeichnung mit der „Verheiligung“ ist allerdings unzutreffend für die chinesische Kultur, denn es geht dabei nicht um Religiöses, sondern eher um die Abstrahierung des Praktischen. Der Ursprung der Fünfer-Teilung kann auf die „fünf Wandlungselemente“ (wu xing, 五行, nämlich Metal, Holz, Feuer, Wasser und Erde) zurückgehen, die als die wesentlichste Grundlage des Kosmos gelten. Die finden am ehesten im Teil „Hong Fan“ (洪範) im *Shang Shu* (Buch der Urkunde, 尚書) Erwähnung.

⁴³² Richard Wilhelm: „Einleitung“. In: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. XVII.

⁴³³ Siehe oben S. 37.

Zeichen „kan“ 坎 im *Buch der Wandlungen* identisch war,⁴³⁴ in dem weiterhin ein völlig exotisches aber auch durchaus nachvollziehbares und komplexes System der Zahlen zu entschlüsseln ist.⁴³⁵ Erst dank dieser Zusammenhänge, die nicht schon immer vorhanden sind, sondern durch die Übersetzungsarbeit von Wilhelm hergestellt wurden, kann man dazu kommen, dass sich in der Zahl Fünf besondere Bedeutung erkennen lässt, sowie dass diese dann ferner durch metrische Technik darzustellen ist. Von noch deutlicherer Wichtigkeit ist, dass auch erst dank dieser hinzugefügten Zusammenhänge, nämlich der Wirkungssprache, aber *nicht* unmittelbar durch Lao Zi oder das originale *Dao De Jing*, überhaupt möglich sein kann, dass das Wasser bei Brecht fließt.

6.3.3 In den Zeilen ergießt sich der Fluss unaufhaltsam – weitere Wirkungen der Wilhelmschen Übersetzung des *Dao De Jing* auf Brechts Werke

Weiter fließt das Wasser auch in Brechts spätere Werke hinein. Deswegen ist die Identifizierung der Herkunft des Wasserbildes für die Interpretation von diesen Werken von großer Bedeutung. Auf der anderen Seite können die Wirkungen des *Dao De Jing*, genauer gesagt die der Wilhelmschen Übersetzung dieses Klassikers, auf Brecht, durch die Analyse dessen späterer Werke nochmal deutlicher und auch durch weitere Fallbeispiele bewiesen werden. Als typisches Beispiel lässt sich das Wasser als Sinnbild für dialektische Bewegungen in seiner Prosasammlung *Buch der Wendungen* finden.

Wie der Autor selbst bemerkt, handele es sich in der Mehrheit der Aufsätze in diesem Sammelband nicht unmittelbar um den „echten Mo Di“ (d. i. Mo Zi 墨子, um 5. Jh. v. Chr.) wie es im Titel steht, allerdings um Lehren, die „ebenfalls alt“ seien.⁴³⁶ Häufig wird die Meinung vertreten, dass es dabei in erster Linie um die Gedanken aus

⁴³⁴ Vgl. oben S.107 und S. 115.

⁴³⁵ Gerade auch im *Buch der Wandlungen* wird der Zahl Fünf besondere Stellung zugeschrieben. Der fünfte Strich eines Hexagramms (aus sechs Strichen bestehenden Zeichens, liuyaogua 六爻卦) verfügt oft über positive Urteilstworte und ist am häufigsten glück- oder heilbringend beim Orakel.

⁴³⁶ Bertolt Brecht: *Me-ti / Buch der Wendungen*. In: Ders. *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Band 12, Prosa 2. S. 419. Brechts Hinweis nach handele es sich nur in den zwei Kapiteln „Von der Musik“ und „Vom Benehmen“ um den „echten Mo Di“.

dem *Buch der Wandlungen* geht, wie man aus den beiden sich ähnelnden Bandtiteln erschließen kann.⁴³⁷ Der Titel des Bandes *Me-ti / Buch der Wendungen* wird auch meistens mit „Mo Zi / Yi Jing“ (墨子/易經) ins Chinesische übertragen – der hintere Teil genau identisch mit der originalen Betitelung des *Buches der Wandlungen*. Was in dieser offensichtlich der chinesischsprachigen Leserschaft angepassten und eingebürgerten Übersetzungslösung vernachlässigt wird, ist genau die in dem Kernwort „Wendung“ zum Ausdruck kommende, hauptsächlich marxistische Dialektik, die als Hauptthema in beinahe jedem Kapitel des ganzen Buches behandelt wird.

Nicht unauffällig wird die „Wendung“ im *Buch der Wendungen* mit einer fester Redewendung verkörpert: „Dem Fluß der Dinge“. Schon als Überschriften beziehungsweise als Bestandteile von Überschriften kommt dieser Ausdruck fünf mal vor. Einmal wird ein ganzes Kapitel damit überschrieben (S. 434), zweimal in „Über den Fluß der Dinge“ (S. 424 und S. 435, als hundertprozentig übereinstimmende Wiederholung derselben Überschriften ohne eine Unterscheidung durch Nummerierung, dies kommt aber abgesehen von diesem Fall sonst nicht mehr vor), dazu noch zwei Texte jeweils mit den Überschriften „Buch vom Fluß der Dinge“ (S. 439) sowie „Gefahren der Idee vom Fluß der Dinge“ (S. 525). Diese Häufigkeit ist nicht nur höher als die der anderen philosophischen und politischen Stichwörter wie „Denken“, „Wahrheit“, „Ausbeutung“ etc., welche im Buch eigentlich thematisiert werden;⁴³⁸ sondern auch höher als die der von Brecht paraphrasierten Namen der Persönlichkeiten, die im Buch zu Sprechern dieser Gedanken gemacht werden. Inhaltlich wird auch eine relativ hohe Gemeinsamkeit in den fünf Kapiteln aufgewiesen, insbesondere in den ersten drei Texten, in denen die dialektische Denkweise jeweils durch folgende Beispiele präsentiert werden: die voneinander abhängigen und sich gleichzeitig widersprechenden Verhältnisse zwischen Schmieden und Schmiedherren (Die ausgebeuteten Schmiede drängten, weil sie für ihr Leben

⁴³⁷ So behauptet Klaus Völker in den „Anmerkungen“ zu *Me-ti / Buch der Wendungen* in den *Gesammelten Werken*, dass es sich in diesem Titel ausschließlich um das *I Ging* handle. Ebd.

⁴³⁸ Wie Klaus Völker bemerkt, dass die *Me-ti*-Texte neben Brechts Auseinandersetzung mit der Philosophie des Mo Di vor allem den Versuch darstellen, „die wichtigsten politischen Vorgänge der Zeit marxistisch in chinesischem Gewand zu analysieren“. Ebd. „Anmerkungen“ S. 1.

fürchteten, die Schmiedeherrn weiter auszubeuten. S. 424), die Doppelseitigkeit des Regens und die der Belichtung einer Fotografenplatte wegen des Übermaßes dessen jeweiligen Vorkommens („Solche Sätze wie ‚Regen ist gut‘ oder ‚Regen ist schlecht‘ sind entschieden zu kurz.“ „Solche Sätze wie ‚Das Belichten einer Fotografenplatte macht diese schwarz‘ sind falsch.“ S. 434) sowie die zusammenhängende Beziehung zwischen „tot“ und „nichttot“ („Und ich sah, daß auch nichts ganz tot war, auch nicht das Gestorbene.“ S. 435). Dem Kapitel „Buch vom Fluß der Dinge“ (S. 439) ist die Dialektik nicht so offenkundig zu entnehmen, behandelt wird aber immer noch das Thema der „Veränderung“ (und zwar die des Denkens des Einzelnen vor großen Menschenmassen). Nach einer größeren Distanz (anscheinend ist dies auch so bei der chronologischen Entstehung der Texte) liest man im Kapitel „Gefahren der Idee vom Fluß der Dinge“ wiederum eine *wendende* Stellungnahme des Autors, und zwar eine deutliche Warnung aus dem Ausgangspunkt des geschichtsphilosophischen Fortschrittsdenkens des Karl Marx vor der passiven Überzeugung der „Anhänger der Entwicklung“: „Der Gedanke, daß es vergeht, macht es [das Bestehende] ihnen unwichtig.“ (S. 525) „Und was vergeht schon, ohne daß es zum Vergehen gezwungen wird?“ (S. 526) Dafür steht, wie es auch in den vorherigen Texten der Fall ist und wie es bereits in der Überschrift steht, „der Fluß der Dinge“ als Leitbild.

Gerade in diesem letzten Fall, in dem das „Bewegen“ sowie „Vergehen“ wortwörtlich in Kombination mit dem Bild „Fluß der Dinge“ zur Sprache kommt, läßt sich besonders deutlich an den Zusammenhang dieser festen Wendung bei Brecht mit Richard Wilhelms Übersetzung für das Zeitwort „shi“ (逝, wörtliche Bedeutung: vergehen) im *Dao De Jing* als „wie im Flusse“ erinnern. Anders als in den früheren lyrischen Werken, in denen das fließende Wasser oft als bildhafte, sogar szenenhafte Darstellung von verschiedenen Formen der Bewegungen eingesetzt wird; und auch nicht wie in der „Laotse-Ballade“ in den *Svendborger Gedichten*, wo die „Bewegung“ des Wassers durch metrische Hervorhebung auf implizite Weise in den Vordergrund gerückt wird, ist im *Buch der Wendungen* „der Fluß der Dinge“ schon von Anfang an als fester Begriff zu verstehen: Keinerlei Erklärung mehr wird von

Brecht als nötig angesehen – dazu ist seine Neigung zu diesem Ausdruck so deutlich, dass im ganzen Band viel häufiger davon die Rede ist als von „Wendungen“ (wie es im Titel steht),⁴³⁹ „Bewegungen“ oder „Dialektik“. Die unverkennbare literarische Färbung im „Fluß der Dinge“ ist offensichtlich dabei entscheidend.

Zu bemerken ist allerdings, dass genau diese nicht unmittelbar von dem Literaten selbst erfunden wird, aber auch nicht direkt aus der ihn zur damaligen Zeit begeisternden chinesischen Philosophie stammt, wie oft in der Brecht-Forschung behauptet wird; sondern auf die kreative Lösung in der Übersetzung zurückgeht, die Brecht benutzte und sich von der beeinflusst ließ. Ohne die Kenntnis über die Herkunft dieser bildhaften Bezeichnung kann sie auch nicht zureichend interpretiert werden, wie es bei Antony Tatlaw der Fall ist, bei dem auch das Alarm erzeugende Kernwort „Gefahren“ in dem ganzheitlich zitierten Text „Gefahren der Idee vom Fluß der Dinge“ ganz vernachlässigt wird, solange das mehrmals von Brecht gebrauchte Bild als dessen eigene Wortwahl angesehen und darauf aufbauend in zu einfachem Sinne der dialektischen Bewegung der Karl Marxschen Philosophie mit Hinsicht auf die fortschrittlichen Entwicklungen gleichgesetzt wird.⁴⁴⁰

Wenn wir aber wieder einen umfassenden Blick auf Brechts Gesamtwerk werfen, kann sogar festgestellt werden, dass vom „Fluß der Dinge“ nicht erst im *Me-ti / Buch der Wendungen* zum ersten Mal die Rede ist. Und zwar wird schon in seinem früheren Stück *Mann ist Mann* von der Witwe Begbick das „Lied vom Fluß der Dinge“ gesungen. Ohne den wirklichen Ursprung dieser Wendung zu kennen, wird das Bild des fließenden Wassers häufig vermeintlich beziehungsweise einseitig als Folge von Brechts Rezeption der altgriechischen Philosophie, nämlich des heraklitischen Gedanken „panta rhei“ angesehen.⁴⁴¹ Doch wie Detering schon teils

⁴³⁹ Und in der Tat gibt es in diesem Buch auch ein Kapitel mit der Überschrift „Über Wendungen“ (S. 434), das die Lehre über die gegenseitigen Wirkungen vom Einführen der Demokratie und dem der Ditaktur im Namen des Lenin (Mi-en-leh) zum Thema hat. Dies befindet sich unmittelbar nach dem Kapitel „Der Fluß der Dinge“, und gleich nach einem anderen Text kommt die wiederholende Überschrift „Über den Fluß der Dinge“. Dabei kann auch vermutet werden, dass „der Fluß der Dinge“ mit mehr Bildhaftigkeit bei Brecht als beliebteste Wortwahl gilt als „Wendungen“.

⁴⁴⁰ Vgl. Antony Tatlaw: „China oder Chima?“ In: *Brecht heute – Brecht Today. Jahrbuch der Internationalen Brecht-Gesellschaft I*. 1971, S. 33.

⁴⁴¹ Solche Auffassung wird vertreten in den bisher wichtigsten Werken in Brechts-Forschung, darunter dem *Brecht Lexikon* sowie der neuen Gesamterkaufgabe *Bertolt Brecht: Werke. Große kommentierten Berliner und Frankfurter Ausgabe*. Vgl. Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 63. Im Artikel von

mit Recht bemerkt:

Und sie [die Zuschreibung des Heraklits] trifft ja gewiss auch zu. Nur bezeichnet lediglich *eine* von zwei Quellen, deren Gewässer sich hier (und in einigen weiteren Notizen Brechts in den frühen dreißiger Jahren) mischen. Denn [...] so unverkennbar verdankt sich die *Verhaltenslehre* [...] allein der Lehre vom Wu-wei. Von der aber weiß Heraklit nichts.“⁴⁴²

Aber wenn man auf der Suche nach Brechts Quellen noch einen Schritt weiter geht, so kann man sogar sehen, warum diese im Vergleich zu den anderen Quellen seit so langer Zeit von Forschern völlig ignoriert wurde, wenn „das Bild vom Fluss, der sich niemals gleicht, auf Heraklit und das Taoteking gleichermaßen verweist“.⁴⁴³ Und zwar geht es eigentlich gar nicht um Brechts eigene Erfindung, die allgemeine dialektische Bewegung als „Fluß der Dinge“ zu bezeichnen – bemerkenswert ist dabei auch die Tatsache, dass er dies auch nicht etwa durch Anregung aus dem heraklitischen Ausspruch als „All-Fließendes“ oder Ähnlichem benennt – sondern „die elegische Äußerungen des Meisters über den Fluß der Dinge“⁴⁴⁴ sind schon wortwörtlich in einer von Brecht oft gelesenen deutschen Version eines altchinesischen Klassikers zu finden. Nur unter dem „Meister“ hier ist nicht Lao Zi zu verstehen, sondern die von Brecht noch mehr geachtete Persönlichkeit Konfuzius. Mit einem deutlichen Hinweis auf ein anderes Werk des gleichen Übersetzers, an derselben Stelle auch auf das „das heraklitische *panta rei*“, das „als Parallele heranzuziehen“ sei, sowie auf den „in ähnliche Richtung weisenden Ausspruch“⁴⁴⁵ in den *Gesprächen* Konfuzius (Buch IX: 16, mit der Bezeichnung „Fluß der Dinge“ als hinzugefügter Überschrift, welche der Ausgangstext nicht enthält und offensichtlich vom Übersetzer zur Anpassung an die europäischen Lesegewohnheit ergänzt wird, gibt Wilhelm zusammenfassend den Inhalt des Kapitels wieder) werden nicht nur die

Patrick Primavesis, das vom *Brecht-Handbuch* aufgenommen wird, wird nur die Dialektik in diesem Bild abgehandelt. Siehe Knopf, Jan: *Brecht-Handbuch*. Stuttgart 2001. Bd. 2. S. 175-178. Auch wie Detering bemerkt, war Antony Tatlow die einzige Ausnahme vor ihm, der dabei auch Brechts Rezeption der chinesischen Philosophien berücksichtigte.

⁴⁴² Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 63. Hervorhebungen im Original.

⁴⁴³ Ebd.

⁴⁴⁴ Richard Wilhelm: *Kungfutse: Gespräche – Lun Yü*. Jena 1914² [1910]. S. 86.

⁴⁴⁵ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 92, Erklärung zu Kapitel 6.

gedanklichen Zusammenhänge der drei Quellen hergestellt, sondern es ist auch die komplette Grundlage für Brechts vielseitige Rezeption dadurch bereits geschaffen worden. Dieser Hinweis findet sich in der Erklärung des sechsten Kapitels „Das Werden der Formen“ in der Übersetzung des *Dao De Jing*.⁴⁴⁶ Damit gibt Wilhelm das Ausgangswort „cheng xiang“ (成象, die wörtlichen Bedeutungen der beiden Zeichen sind jeweils: „werden“ und „Form“ beziehungsweise „Bild“) wieder. Eine direkte Logik davon zu dem Inhalt des Kapitels, in der die Wirkung des „Geistes der Tiefe“ (im Original: „gu shen“, 谷神, wörtliche Bedeutungen: „Tal“ und „Geist“) beschrieben wird, ist eigentlich nicht vorhanden. Erst durch die Hinzufügung der Gedanken über das ewig Fließende von Heraklit und Konfuzius als Erklärung zu der fünften Zeile „Endlos drängt sich's und ist doch wie beharrend“⁴⁴⁷ ist der Zusammenhang zur Überschrift entstanden, in der schon eine Art Dialektik mit dem Wort „Werden“ zum Ausdruck kommt.

Als unverkennbaren Beweis für Brechts Rezeption aus dieser vielfältigen Quelle aus Wilhelms Übersetzung liest man in dem Lied, das Brecht für die Uraufführung des Schauspiels *Mann ist Mann* im Jahr 1930 schrieb und das ebenfalls von der Witwe Begblick vorgetragen wird, den deutlichen Aufruf: „da sage ich / Beharre auf nichts, nicht Gutem noch Schlechtem.“⁴⁴⁸ Was dabei gezeigt wird, ist nicht nur „der Imperativ des Nicht-Widerstrebens, die Lehre des Laotse“,⁴⁴⁹ wie Detering behauptet, sondern es geht überdies um ein typisches Beispiel dafür, dass auch „die Lehre des Laotse“ allein Brecht in vielerlei Hinsicht beeinflusste, aber nicht lediglich auf gedanklicher Ebene. In dem Ausspruch „Beharre auf nichts“ als Nachahmung getreu dem Vorbild „wie beharrend“ ist auch Brechts Rezeption in sprachlichem Aspekt zu entnehmen. Allerdings handelt es sich dabei nicht um die daoistische Sprache oder die Sprache des Lao Zi, sondern um die Sprache des Übersetzers. Denn ohne dessen freie Wiedergabe des Ausgangstextes „ruo cun“ (若存, wörtlich: wie existierend) könnte Brechts Verständnis zum „Fluß der Dinge“ als „Beharre auf nichts“ wohl anders

⁴⁴⁶ Ebd. Die Übersetzung des Kapitels findet sich auf S. 8.

⁴⁴⁷ Ebd. Der Ausgangstext lautet: „mian mian ruo cun“ (綿綿若存). Siehe Lü Zuqian (呂祖謙 Hrsg.): *Lao Zi Daodejing Song Masha Ben.* (老子道德經宋麻沙本.) Beijing 1931. S. 6.

⁴⁴⁸ Zitiert in: Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse.* Göttingen 2008. S. 62.

⁴⁴⁹ Ebd.

gewesen sein. Ebenfalls hätte Brechts literarische Darstellung der dialektischen Bewegungen mit anderen oder gar keinen Bildern verkörpert werden müssen, wenn ihm nicht die Zusammenhänge zwischen „panta rhei“ des Heraklits, dem „Fluß der Dinge“ in den *Gesprächen* von Konfuzius sowie der Wirkungsweise „wie beharrend“ von Lao Zi schon alle unter dem Dach „Das Werden der Formen“ in der Wilhelmschen deutschen Ausgabe des *Dao De Jing* zusammengebracht und als ein ganzer Komplex von Brecht rezipiert worden wären.

Durch dieses Beispiel wird bewiesen, dass die Einflüsse des *Buches des Alten vom Sinn und Leben* auf Brecht eigentlich vieldimensionaler sind, als der dialektische Gedanke des potenziellen Starkwerdens vom schwachen Wasser.⁴⁵⁰ Es handelt sich aber auch nicht um einen Sonderfall, dass sich vielerlei Spuren in Brechts Übernahme der Sprache sowie der verbindungsweisenden Denkweise des Übersetzers wiederfinden lassen. Leider werden diese sprachlichen Elemente oft gegenüber den philosophischen in den Hintergrund gerückt. Die Letzteren können meistens anhand der Makrostrukturen von Brechts Werken, wie der Schicksale der Protagonisten in Krisenzeiten, interpretiert werden, wobei ihnen immer das Verweilen beim Schwachsein ihnen das Überleben ermöglicht. Vom Galilei vor der römisch-katholischen Kirche, über die Mutter Courage im Dreißigjährigen Krieg, bis zum Schweyk im Zweiten Weltkrieg lassen sich deutliche Spuren finden, sind all die drei Hauptfiguren mit dem allerweichsten und gleichzeitig alles Härteste besiegenden Wasser analog, weswegen die durch dieses repräsentierten Schauspiele auch oft als typische Ergebnisse Brechts daoistischer Rezeption angesehen werden. Weiterhin kann man den in gewissem Maße als „Prototyp“ geltenden Charakter „Herrn Egge“ in Brechts anderem Prosaband *Geschichten vom Herrn Keuner* finden, dem es durch schier endlosen und bedingungslosen Gehorsam schließlich gelungen ist, dem tyrannischen „Agenten“ „in der Zeit der Illegalität“ „Nein“ zu sagen.⁴⁵¹ Als Anknüpfungspunkt sowie auch als unmittelbaren Nachweis für den Zusammenhang

⁴⁵⁰ Eine umfassende Zusammenstellung von diesbezüglicher Rezeption in Brechts Werken findet sich im Kapitel „The Flux of Things“ in Tatlow, Antony: *The Mask of Evil. Brecht's Response to the Poetry, Theatre and Thought of China and Japan. A Comparative and Critical Evaluation*. Bern u. a. 1977. S. 455-468.

⁴⁵¹ Siehe: Bertolt Brecht: „Maßnahmen gegen die Gewalt.“ In: *Geschichten vom Herrn Keuner*. Ders. *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Band 12, Prosa 2. S. 375-376.

zwischen diesen Protagonisten findet man unter anderem eine kaum veränderte Variante der Geschichte des Herrn Egge erzählt vom Physiker Galilei,⁴⁵² in der auch die neue Hauptfigur, „der kretische Philosoph Keunos“, an den anderen Erzähler Herrn Keuner erinnert, der mit beinahe der gleichen Geschichtshandlung schon den Kerngedanken laut zum Ausdruck gebracht hat: „Ich habe kein Rückgrat zum Zerschlagen. Gerade ich muß länger leben als die Gewalt.“⁴⁵³ Was in Entdeckungen dieser Art über Brechts Rezeption der daoistischen Gedanken fehlt, sind eben dessen Rezeption der „daoistischen“ Sprache. Genauer gesagt geht es um die raffinierte Nachahmung des Stückschreibers vom Sprachgebrauch des Übersetzers Wilhelm, welche oft genau so subtil geschieht wie in der „Laotse-Ballade“ sowie in anderen Fällen.

Als ein noch nie ernst genommenes Beispiel liest man in dem 1939 entstandenen Stück *Mutter Courage und ihre Kinder* einen Bühnentext wie folgt, der im ersten Eindruck nur scherzhaft scheint:

Meine Leut habe ich glustig auf das Fleisch gemacht, hab ihnen zwei Tag lang die schmale Ration noch gekürzt, daß ihnen das Wasser im Maul zusammengelaufen ist, wenn sie bloß ein Wort gehört haben, das mit Fl angeht, wie Fluß.⁴⁵⁴

Es geht um die Antwort von Eilif, dem ältesten, „kühnen und klugen“ Sohn der Mutter Courage, auf den Befehl des Feldhauptmanns hin durch eine Lobpreisung, über seine „Heldentat“ zu berichten, wie er zwanzig Rinder von den Bauern gefangen hat. Erscheint die Verbindung hier zwischen „Wasser“ und „Fluß“, welche erst erst noch durch über ein anderes Phantasiebild, das „Fleisch“ erzeugt wird, lediglich zufällig, oberflächlich und auch sehr unwichtig zu sein, so wird doch schon unmittelbar danach durch Brechts Darstellung von einer Reihe seiner Übernahmen

⁴⁵² Die Nacherzählung der Keuner-Geschichte findet sich zwar in Brechts erster Fassung des *Leben des Galilei*, welche oft auch als die „taoistische“ Fassung des Stückes angesehen wird, (Vgl.: Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 57-58) deren Hauptgedanke, also die Nachgiebigkeit vor der Gewalt, lässt sich aber auch in den späteren Fassungen des *Gallilei*-Dramas immer noch wiederfinden.

⁴⁵³ Bertolt Brecht: *Geschichten vom Herrn Keuner*. In: Ders. *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Band 12, Prosa 2. S. 375-376.

⁴⁵⁴ Bertolt Brecht: *Mutter Courage und ihre Kinder*. In: Ders. *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Band 4, Stücke 4. S. 1364.

von Lao Zis Lehre bewiesen, dass die Lust bereitenden Worte Eilifs als eine Einführung zu eben diesen angesehen werden können. Zuerst spiegelt die Diskussion der Mutter Courage mit dem Koch die Inhalte vom 18., 19. sowie 38. Kapitel des *Dao De Jing* in unverkennbarer Weise wider, indem sie die Behauptungen äußert:

Überhaupt, wenn es wo so große Tugend gibt, das beweist, daß da etwas faul ist.

[...] Lauter Tugenden, die ein ordentliches Land und ein guter König und Feldhauptmann nicht brauchen. In einem guten Land brauchts keine Tugenden, alle können ganz gewöhnlich sein, mittelgescheit und meinetwegen Feiglinge.⁴⁵⁵

Danach taucht im „Lied vom Weib und dem Soldaten“ das Bild des alles besiegenden Wassers wieder auf: „Und das Wasser frißt auf, die darin waten.“⁴⁵⁶ Schließlich, als warnende Strafe für den Soldaten, der „des Weisen Rat scheut / Und vom Alter sich nicht läßt beraten“⁴⁵⁷ (darin wird an Wilhelms sinngemäße Übertragung von Lao Zis Namen erinnert), gibt Mutter Courage ihrem Sohn eine Ohrfeige, anstatt ihn zu loben, wie es Eilif bei dem eigentlich in vollfreudiger Weise überraschenden Wiedertreffen eigentlich erwartet hat. Darauf wird in ihrer letzten Lektion für den Sohn wieder ein typisch daoistischer Gedanke präsentiert (insbesondere von Kapitel 3 und 12 des *Dao De Jing*, in denen das Hüten des Leibes betont wird⁴⁵⁸), der auch als der Leitgedanke von Mutter Courage im ganzen Stück gelten kann und mit dem sie sich während des endlosen Kriegs das Überleben bewahrte: Man soll auf sich achtgeben und beim Überfall durch einen starken Gegner lieber nachgeben beziehungsweise sich ganz und gar ergeben, anstatt tödliche Kühnheit zu zeigen.⁴⁵⁹ Die Reaktion des Feldhauptmanns und des Feldpredigers darauf, indem sie lachen, paraphrasiert einerseits den Inhalt des 41. Kapitel des *Dao*

⁴⁵⁵ Bertolt Brecht: *Mutter Courage und ihre Kinder*. In: Ders. *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Band 4, Stücke 4. S. 1365-1366.

⁴⁵⁶ Ebd. Dieser Vers kommt zweimal im Lied vor und wird jeweils anfangs von Eilif und anschließend von Mutter Courage gesungen.

⁴⁵⁷ Ebd.

⁴⁵⁸ Der Leib und die Knochen, die im Kapitel 3 vorkommen, auf die – im Gegensatz zum „Herz“ (xin, 心) und „Begehren“ (zhi, 志) – besonders achtgegeben werden soll, seien nach Wilhelms Erläuterung „bildliche Ausdrücke für die natürliche Basis des menschlichen Daseins“. Siehe Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 91.

⁴⁵⁹ Siehe Bertolt Brecht: *Mutter Courage und ihre Kinder*. In: Ders. *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Band 4, Stücke 4. S. 1367-1368.

*De Jing*⁴⁶⁰, schließt auf der anderen Seite auch die Logik des Dao ab: Auch gerade mit dem unerwarteten Lachen ist es Eilif gelungen, sich im Kampf gegen die bewaffneten und zahlenmäßig überlegenen Bauern die Zeit zum Überleben zu verschaffen und diese schließlich zu besiegen. So kann das Wasser, das in Eilifs lustiger Beschreibung im Munde zusammenläuft und beim Hören des Wortes „Fluß“ ausgelöst wird, als Symbol für den daoistisch verwandten Trick der schwächeren Seite begriffen werden. Auf diese Weise kann gesehen werden, dass Brechts Darstellung von Lao Zis Gedanken auch immer eng mit den Sprachelementen verbunden ist, die er von der Übersetzung rezipiert.

Mag Brechts Rezeption der Wilhelmschen Übersetzung an diesem Beispiel etwas schwer feststellbar sein, so ist es im *Guten Menschen von Sezuan* (1940) definitiv kein Zufall, dass die im Stück durchgängige Rolle des Wang, die die ganzen Handlungsstränge miteinander verknüpft und noch vor der Hauptrolle, dem „guten Menschen“ Shen Te in Erscheinung tritt, die Identität eines *Wasserverkäufers* besitzt. Die implizierte Funktion dieser Figur besteht nicht nur darin, wie Wasser durch das ganze Stück zu fließen, sondern auch noch mehr darin, dass die Spannung zwischen Gut und Schlecht, nämlich zwischen den beiden gleichzeitig in der Protagonistin Shen Te (beziehungsweise dem auch von ihr selbst gespielten „Vetter“ Shui Ta) existierenden Polen, eben auch durch Wang, der wie das sanfte und nicht Streitende Wasser auf die Entwicklung der Handlungen einwirkt, einerseits vorangetrieben und andererseits auch aufgeweicht wird. Schon gleich nach seinem Auftritt als Allererstem im ganzen Stück wird er aus der Suche nach dem guten Menschen herausgenommen, als die drei Götter seinen Maßbecher für den Wasserverkauf mit doppeltem Boden entdecken. Jedoch bleibt Wang immer noch als einzige Person, mit der die Götter Kontakt aufnehmen und von der sie sich über die Wohltaten und den aktuellen Lebenszustand der guten Shen Te berichten lassen, wie es schon von Anfang an der Fall ist, während bei anderen Menschen gar kein Austausch mit den Göttern möglich

⁴⁶⁰ Das Original lautet: „Xiashi wen Dao, daxiao zhi. Bu xiao buzuyi wei Dao.“ (下士聞道，大笑之。不笑不足以為道。) In Wilhelms Übersetzung: „Wenn ein Weiser niederer Art vom SINNE hört, / so lacht er laut darüber. / Wenn er nicht laut lacht, / so war es noch nicht der eigentliche SINN.“ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 46.

ist. Nicht nur diese den Göttern am nächsten stehende Position erinnert an die des Wassers im *Tao Te King*, das „nahe dem SINN“ stehe,⁴⁶¹ sondern auch die Ortschaften, in denen Wang immer beim Träumen den Göttern begegnen, also im ersten Zwischenspiel „unter einer Brücke“ und „am Fluß“, danach immer in seinem „Nachtlager in einem Kanalrohr“,⁴⁶² sind unmittelbar denen ähnlich, wo das Wasser bei Lao Zi verweilt: „an Orten, die alle Menschen verachten“ wie auch „in der Tiefe“.⁴⁶³ Nicht selten wird Wangs Zitat aus dem *Chuang Tse* (Zhuang Zi 莊子) in Wilhelmscher Übersetzung im Zwischenspiel zwischen der sechsten und siebten Szene⁴⁶⁴ in den Brecht-Forschungen erwähnt, das als Zeugnis dessen taoistischer Rezeption angesehen wird. Doch die Besonderheit von Wangs Rolle als Wasserverkäufer, in welcher genau Brechts raffinierte Überlegung über die Lehre des Dao in ganz literarischer Weise dargestellt wird, gewinnt stets unzureichende Aufmerksamkeit in diesbezüglichen Forschungen. Einerseits liegt es daran, dass die Rollenzuschreibung schon beliebig zu sein scheint, denn das Wasser als einer der normalsten Gegenstände im Leben hat in der Tat kaum etwas zu den Handlungsentwicklungen beigetragen.⁴⁶⁵ Andererseits hat es aber auch vielmehr damit zu tun, dass die besondere Rolle des Wassers in der von Brecht benutzten *Dao De Jing*-Version oft nicht genug gekannt wird, welche den Stückschreiber nicht nur inhaltlich, sondern auch sprachlich beeinflusste.

Als Beweis für die beabsichtigte Zuschreibung des Berufs für Wang kann man die Rolle „Wasserverkäufer“ noch in anderen Werken Brechts finden, in denen es auch keinesfalls um eine beliebige Wortwahl geht. Wenn diese merkwürdige Identität im *Guten Menschen von Sezuan* noch eine Art verfremdender Funktion tragen sollte, wodruch die Zuschauer daran erinnert werden, dass sich die Geschichte nicht

⁴⁶¹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. Kapitel 8. S. 10.

⁴⁶² Bertolt Brecht: *Der gute Mensch von Sezuan*. In: Ders. *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Band 4, Stücke 4. S. 1509 und S. 1528. In den weiteren Zwischenspielen danach wird der gleiche Ort als „Wangs Nachtlager“ gekürzt.

⁴⁶³ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. Kapitel 8. S. 10.

⁴⁶⁴ Siehe Bertolt Brecht: *Der gute Mensch von Sezuan*. In: Ders. *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Band 4, Stücke 4. S. 1563-1564.

⁴⁶⁵ Kleinere Zusammenhänge können beispielsweise in der dritten Szene interpretiert werden, wo es regnet und Wang singt das „Lied des Wasserverkäufers im Regen“, das die elende Lage des Lebens vertieft darstellt und daher als Berührung seines besonderen Berufs mit dem Geschehen des Schauspiels angesehen werden kann.

unbedingt in der nach chinesisch klingenden Provinz Sezuan abspielt⁴⁶⁶ (denn in Wirklichkeit ist in allen Dynastien im alten Land der Mitte kaum von einem Beruf als Wasserverkäufer die Rede, wo schon seit tausenden Jahren Tee- sowie Schnapskulturen herrschten), hat Brecht im Gegensatz dazu doch den gleichen Beruf für einen anderen Protagonisten ausgewählt, welcher zwar keinen Namen trägt, jedoch einen eindeutig chinesischen Hintergrund hat. So kann man in seiner 1938 zum ersten Mal in der Moskauer Monatsschrift *Das Wort* veröffentlichten Serie „Sechs Chinesischen Gedichten“ die folgenden Verse im ersten Werk „Die Freunde“ lesen:

Und wenn du Wasser verkauftest
Und ich käme spazieren geritten auf einem Pferd
Und wir träfen uns eines Tages so auf der Straße
Würde ich absteigen vor dir.⁴⁶⁷

Eine oft diskutierte Frage über das Gedicht beziehungsweise über die Gedichtreihe ist, ob es sich um Brechts eigene Lyrik oder um eine Übersetzung beziehungsweise eine Nachdichtung von ihm handelt. Eine ausführliche Diskussion darüber würde eine Abweichung vom hiesigen Thema darstellen. Jedoch kann durch diese Fragestellung bereits gezeigt werden, dass sich hinter dieser endgültigen Version sich ein langer Weg der Sprachtransformationen verbirgt. Das Originalgedicht mit dem überlieferten Titel „Yue Yao Ge“ (越謠歌) ist ein Volkslied, das in dem südchinesischen Gebiet während der Han-Dynastie (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) entstand. 1918 wurde es von Arthur Waley aus dem Sammelband *Ku Shih Yuan* (古詩源) ins Englische übertragen und mit „Oaths of

⁴⁶⁶ Wie Brecht im „Vorspruch“ in *Versuche* (Heft 12, 1953) bemerkt: „Die Provinz Sezuan der Fabel, die für alle Orte stand, an denen Menschen von Menschen ausgebeutet werden, gehört heute nicht mehr zu diesen Orten.“ Zitiert nach: Bertolt Brecht: *Der gute Mensch von Sezuan*. In: Ders. *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Band 4, Stücke 4. „Anmerkungen“ S. 1-2. Dennoch wird das Stück in chinesischsprachigem Raum doch mit der Übersetzung des Titels als *Sichuan Haoren* (四川好人) bekannt, in der der eigentliche Name der Provinz „Sichuan“ (四川) steht, die sich im Südwesten Chinas befindet. Brechts Umschreibung für diesen Provinznamen als „Sezuan“ geht ebenfalls auf die Wilhelmsche Transkription zurück.

⁴⁶⁷ Bertolt Brecht: „Die Freunde“. In: Ders. *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Band 10, Gedichte 3. S. 1026. In dieser Ausgabe wird es in der Abteilung „Gedichte 1947-1956“ aufgenommen.

Friendship“ überschrieben.⁴⁶⁸ Besonders bemerkenswert ist, dass weder im chinesischen Original noch in der englischen Übersetzung ein „Wasserverkäufer“ zu finden ist, der nach Auffassung von Tatlow zur Bewahrung des „chinesische[n] Milieu[s]“ diene und im Gegensatz zu Waleys verfremdender Übersetzungslösung als „If you were carrying a `teng`“ „sofort verstanden“ werden könne.⁴⁶⁹ Als andere einbürgende Variante für diese Bewegung, die im chinesischen Ausgangstext eigentlich „dan deng“ (擔簦, wörtliche Bedeutung: Regenschirm tragen) heißt, hat Brecht in einem früheren Versuch den entsprechenden Vers auch als „Wenn du Zeitungen ausriefest“ wiedergegeben.⁴⁷⁰ Ein wichtiger Grund für seine letztendliche Festlegung der Identität des alten Freundes „Du“ als Wasserverkäufer, also neben dem besseren metrischen Effekt – so nach Tatlow „um einen im Original vorhandenen Rhythmus zu suggerieren“,⁴⁷¹ stellt die Motivation des Dichters für die Überarbeitung der englischen Übersetzung dar. Es geht dabei nämlich um die „Freundschaft“, die „die soziale Gegensätze überwinden könnte“.⁴⁷² Mit dem Bild „Wasser verkaufen“ wird einerseits die niedrigere soziale Stellung des „Du“ impliziert, die im Ausdruck „dan deng“ beinhaltet ist, dazu wird der Freundschaft andererseits auch mehr Kraft zur Überwindung durch das bewegliche Wasser hinzugefügt (hinter dem „Zeitungsausrufer“ als früherem Übersetzungsversuch sollte auch eine ähnliche Absicht stecken). Dabei ist nicht zu vergessen, dass dem Wasser in Brechts *Dao De Jing*-Lektüre in der Wilhelmschen Version das „Wesen der Beweglichkeit“ zugeschrieben wird. Es ist gut vorstellbar, dass ähnliche Überlegungen vor Brechts endgültiger Entscheidung für Wangs Beruf im *Guten Menschen von Sezuan* in ihm vorgegangen sein müssen.

Nicht zuletzt kann man im Stück *Schweyk im Zweiten Weltkrieg*, das im Jahr 1943 während Brechts Exils in den USA geschrieben wurde, sehen, dass seine Rezeption des Wilhelmschen Sprachgebrauchs mit den Handlungen des Schauspiels eine Einheit

⁴⁶⁸ Arthur Waley: *170 Chinese Poems*. London 1918. S. 57. In demselben Band findet sich noch eine andere gleichnamige Übersetzung. Das als Grundlage für Brechts Weiterübersetzung ins Deutsche dienende Gedicht ist das erste davon.

⁴⁶⁹ Antony Tatlow: *Brechts chinesische Gedichte*. Frankfurt a. M. 1973. S. 37.

⁴⁷⁰ *Bertolt-Brecht-Archiv* 354/4. Zitiert nach: Ebd. S. 38.

⁴⁷¹ Ebd. S. 37.

⁴⁷² *Bertolt-Brecht-Archiv* 353/84. Zitiert nach: Ebd. S. 36.

bildet. Dazu zählt nicht nur die besondere Rolle des Wassers als repräsentatives Bild für das Dao, das Brecht von Wilhelm übernimmt, sondern auch Wilhelms Übersetzungstechnik, die die eigene Interpretation spurlos zum Ausdruck kommen lässt. Das zeigt sich am auffälligsten in dem das Theaterstück abschließenden „Lied von der Moldau“, das auf der einen Seite das gesamte Stück inhaltlich und gedanklich zusammenfasst, dessen Bedeutung aber auf der anderen Seite noch weit darüber hinaus geht.⁴⁷³ In dem Text kommen zwar weder Wasser noch Fluss wörtlich vor, jedoch werde nach Expertenmeinung darin auch nichts anderes impliziert als „das bewegte Wasser, das nicht nur mit der Zeit den mächtigen Stein besiegen, sondern dessen Bewegungen auch niemals enden wird“.⁴⁷⁴ Dies wird unter anderem auch durch die ursprüngliche Überschrift des Liedes bewiesen, genauer gesagt den Anfangsvers „Es wechseln die Zeiten“.⁴⁷⁵ Mitsamt den bekannten, darauffolgenden Zeilen wie „Der Mächtigen kommen am Ende zum Halt“ sowie „Das Große bleibt groß nicht und klein nicht das Kleine“⁴⁷⁶ ist die daoistische Rezeption in diesem Gedicht ganz offenkundig. Diese wurde bisher in der Brecht-Forschung jedoch entweder ignoriert, oder lediglich auf die inhaltlichen Ebene beschränkt.⁴⁷⁷ Wenn aber das Wasser als Symbol für die dialektische Bewegung nicht als Übernahme von Wilhelms Entdeckung beziehungsweise seiner sprachlichen Manipulation beim Übersetzen des Lao Zi, sondern einfach als „daoistisch“ angesehen wird, kann demnach auch die feine Überlegung von Brecht nicht herausgestellt werden. Denn nicht nur in dem „Moldau-Lied“ wird auf das Wasser sowie auf das Dao des dauerhaften Wechsels zwischen Stark und Schwach ohne wörtliche Erwähnung hingewiesen, sondern auch im ganzen Stück als epischem Theater herrschen überall

⁴⁷³ So zum Beispiel behauptet Klaus-Dieter Krabiel, dass die poetische Kraft des Gedichts auch außerhalb des Dramas noch erhalten sei und als „Trost und Hoffnung für die jeweils Schwachen und Unterlegenen“ verstanden werden könne. Siehe: Knopf, Jan (Hrsg.): *Brecht-Handbuch*. Band 2: Gedichte. Stuttgart/Weimar 2001. S. 369–372.

⁴⁷⁴ Albrecht Schöne: *Über politische Lyrik im 20. Jahrhundert. Mit einem Textanhang*. Göttingen 1965. Zitiert in: Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. S. 59-60.

⁴⁷⁵ Bertolt Brecht: *Schweyk im Zweiten Weltkrieg*. In: Ders. *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Bd. 5, Stücke 5. S. 1993.

⁴⁷⁶ Ebd. S. 1993-1994.

⁴⁷⁷ Vertreter dieser Lesart mit Entdeckung des Wasser-Motivs und daoistischen Gedanken im „Moldau-Lied“ sind unter anderen Albrecht Schöne (1965, siehe oben), Antony Tatlow (siehe ders.: *The Mask of Evil. Brecht's Response to the Poetry, Theatre and Thought of China and Japan. A Comparative and Critical Evaluation*. Bern u. a. 1977. S. 464 f. Mit Recht wird das Gedicht dort der „Lao Zi-Ballade“ gegenübergestellt.) und Heinrich Detering (2008, siehe oben).

Anspielungen darauf vor: von Hitler, der sowohl über Züge vom Gott als auch die vom Teufel verfügt; über Schweyk, der anfangs ein unwichtiger Hundehändler ist und schließlich zum Zeugen des letzten Moments Hitlers wird; bis zu Brechts Arrangement der Handlungen, durch das Hitlers Planung und Durchführung seines Angriffs auf die Sowjetunion, welche eigentlich nur die Rahmenhandlung bilden, in ungewöhnlicher Weise große Bedeutung bekommen. Dabei ist es nicht nur bemerkenswert, wie daoistisch diese Details sind, sondern auch wie ebenfalls daoistisch die Form ist, in der Brecht das alles zustande bringt. Diese lässt sich auch gut mit der Metrik in der „Laotse-Ballade“ vergleichen, die ebenfalls zwischen den Zeilen wirkt. Nicht zuletzt sind daoistische Prägungen auch in einzelnen Details zu finden. So ist der Vers „Es liegen drei Keiser begraben in Prag“ in dem „Moldau-Lied“,⁴⁷⁸ der wegen dessen den historischen Tatsachen nicht entsprechenden Inhalts oft Aufmerksamkeit von Brecht-Experten bekommt, anscheinend auch erst in diesem Zusammenhang zu verstehen. Dabei ist nämlich nicht darauf zu achten, welche drei von den eigentlich vier Kaisern, welche in Prag begraben liegen,⁴⁷⁹ von Brecht gemeint sind,⁴⁸⁰ sondern dass die Zahl drei, die als eine Zahl für allgemeine Mehrheit verstanden werden kann, offensichtlich auf das *Dao De Jing* zurückgehen, die in der Wilhelmschen Übersetzung mit einem abstrakten Ausdruck als „Dreiheit“⁴⁸¹ wiedergegeben wird und als „Erzeuger aller Geschöpfe“ gilt.⁴⁸²

In einem noch späteren, im Jahr 1954 entstandenen „Lied der Ströme“ fließt es über die kräftigsten Gewässer in verschiedenen Ländern der ganzen Welt endlich zu einem leidenschaftlichen Gesang, wobei auch die Zusammenfügung von den Lehren von Lao Zi von Karl Marx, die als wichtige Quellen Brechts Gedanken prägen,

⁴⁷⁸ Bertolt Brecht: *Schweyk im Zweiten Weltkrieg*. In: Ders. *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Bd. 5, Stücke 5. S. 1994.

⁴⁷⁹ Kaiser Karl IV., Kaiser Ferdinand I., Kaiser Maximilian II. und Kaiser Rudolf II.

⁴⁸⁰ Diskussion dazu siehe unter anderem Brendle, Franz: *Das konfessionelle Zeitalter*. Göttingen 2015. S. 167 f.

⁴⁸¹ Siehe Kapitel 42: „Die Dreiheit erzeugt alle Geschöpfe.“ In: Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911]. S. 47. Der Ausgangstext im *Dao De Jing* lautet: „san sheng wanwu“ (三生萬物).

⁴⁸² Im Zusammenhang zu Deterings Forschungsergebnis kann auch die christliche Tradition der Trinität dabei mitgewirkt haben. Vgl. Heinrich Detering: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008. Besonders zwischen S. 21-28 über die Zusammenwirkung der *Bibel* und des *Dao De Jing* auf Brecht, auch in anderen einzelnen Stellen danach.

realisiert wird:

Aber wir, das Proletariat, sind
Dieser Erde fruchtbarster Fluß.
Freunde, er ist auch der stärkste
Und ist für ihn kein Damm:
Über die Erde ergießt er sich
Unaufhaltsam.⁴⁸³

Sollte die oben gezeigte Verkörperung marxistischen Gedankenguts durch das Bild des Flusses, das Brecht über Wilhelm von Lao Zi rezipiert, im *Me-ti / Buch der Wendungen* noch mit Gefahr verbunden sein (als typisches Beispiel gilt der Text „Gefahren der Idee vom Fluß der Dinge“⁴⁸⁴), so sieht man in diesem Gedicht schon eine harmonische Verschmelzung der beiden in vielerlei Hinsicht kontroversen Denkrichtungen, aus deren Widersprüchen Brecht jedoch bereits ab den 1920er Jahren fruchtbare Anregungen gewann, was vielen seinen Werken zu entnehmen ist. In diesem Sinne kann das von Brecht in seiner letzten Lebensphase geschaffene Gedicht auch als Endstation seiner daoistischen Rezeption angesehen werden. Genau wie in diesem mit „Strömen“ überschriebenen Lied beschrieben wird, ergießt sich der „Fluss“ beziehungsweise das „fließende Wasser“ stets unaufhaltsam in Brechts Versen. Es lässt sich zusammenfassen, dass das Wasser ein sehr häufig benutztes und somit auch wichtiges Bild beim literarischen Schaffen von Brecht ist, das sich je nach Bedarf von Thema und Kontext in verschiedene Formen verwandeln lässt, von kleinen, sanften Bächlein zu großen, tötenden Strömen, von abstrakten Symbolen für dynamische, dialektische Kräfte der Bewegungen zu leidenschaftlichen Sinnbildern für Proletariaten. Dabei kann das Wasser in der „Laotse-Ballade“, das zwar „unterliegt“, aber doch „besiegt“, indem es „in Bewegung“ ist, als vertretendes Fallbeispiel von all diesen weiteren Variationen des Wasser-Bildes angesehen werden. Als Anregung dafür ist nicht nur dem *Dao De Jing* von Lao Zi zu danken, in dem

⁴⁸³ Bertolt Brecht: „Lied der Ströme“. In: Ders. *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967. Bd. 10, Gedichte 3. S. 1026. In der Abteilung „Gedichte 1947-1956“ aufgenommen.

⁴⁸⁴ Ebd. Bd. 12, Prosa 2. S.525.

zwar das Wasser erwähnt wird, jedoch nur in viel wenigeren und gar anderen Dimensionen (an erster Stelle nur von dessen „Güte“ und erst danach von der Weichheit). Darüber hinaus muss aber auch gesehen werden, dass die deutsche Übersetzung von Richard Wilhelm, der den daoistischen Klassiker in metaphysischer Weise interpretiert sowie das Wasser darin als gedankliches Sinnbild des Werkes weiterentwickelt und diesem noch das „Wesen der Beweglichkeit“ zuschreibt, als unmittelbares Vorbild auf Brecht gewirkt hat. Ohne diese Übersetzung sowie die darin vollzogenen Wirkungen der Sprachtransformation würden die vielen wasserbezogenen Werken von Brecht wohl auch nicht entstanden sein können.

Schlussbetrachtung

Am Ende der Untersuchung kann zur Feststellung gelangt sein, dass die Wilhelmsche Übersetzung des *Dao De Jing* bei Bertolt Brechts Rezeption von Lao Zis Denken eine entscheidende Rolle gespielt hat. Weitreichende Auswirkungen dieser einflussreichen Ausgabe des daoistischen Klassikers in deutscher Sprache konnten in Brechts Werken nachgewiesen werden. Dabei konnten nicht nur neue Perspektiven für die Interpretation einer Reihe Brechtscher Texte aufgezeigt werden, sondern die Übersetzung von Wilhelm konnte auch in diesem Hinblick auf deren immense Bedeutung in dieser Rezeptionsgeschichte neuerlich betrachtet und beurteilt werden.

Für die Brecht-Forschung konnten vor allem präzisere Erkenntnisse über das in seinen Werken immer wieder vorkommende Leitmotiv des fließenden Wassers gewonnen werden, das als Träger unterschiedlicher und vieldimensionaler Bedeutungen und Gedanken fungiert und sowohl in inhaltlich-sprachlicher als auch technisch-gedanklicher Hinsicht bei Brecht und in seinen Texten von hoher Wichtigkeit ist. Die Anregung für das „Wasser in Bewegung“ als literarisches Symbol hat Brecht nicht direkt bei Lao Zi gefunden, als im *Dao De Jing* eigentlich andere Charaktereigenschaften des Wassers hervorgehoben werden als die der Beweglichkeit, sondern in der Wilhelmschen Übersetzung des Klassikers. Erst auf dieser Grundlage können viele Werke Brechts in ihren tieferen Bedeutungsschichten in angemessenem Maße verstanden werden.

Gleichzeitig war es das Anliegen dieser Untersuchung, dem Text, der unmittelbar zu Brechts literarischer Produktivität beigetragen hat, nämlich dem *Buch des Alten vom Sinn und Leben* von Richard Wilhelm, ein neues Verständnis zu verschaffen. Zwar ist diese deutsche Version des *Dao De Jing*, die von ihm angefertigt wurde, als er noch als Missionar in Qingdao tätig war, in sprachlicher Hinsicht von christlichen Elementen gefärbt und hat gewissermaßen auch deswegen beim jungen Brecht eine Resonanz erzeugt, aber es geht bei den Prägungen, welche Brecht nach der Rezeption davon in seinen Schriften hinterließ, letztendlich um die dialektische Denkweise, die

in verbildlichender Darstellungsweise vom „Wasser in Bewegung“ präsentiert wird. Was aus diesem Fall von Wirkung auf Brecht als vertretenden Rezipienten erschlossen werden kann, ist eine neue Perspektive zu dem häufig einseitig gefällten Urteil über die Übersetzung, dass diese aufgrund der christlich-religiösen Orientierung des Übersetzers dem Original nicht nahe genug stehe. Doch anhand deren Rezeption durch Brecht beziehungsweise deren Wieder-Darstellung in seinen Werken kann man sehen, dass der beweisbare Wirkungseffekt gerade durch die metaphysische Grundbestimmung darin sowie die von diesbezüglicher Interpretationsweise entschiedenen Übersetzungslösungen vollzogen wird, während die christlichen Sprachelemente lediglich weit im Hintergrund erschienen.

Weiterhin hängt diese neue Ansicht über die Übersetzung auch mit der Frage nach der Identität des Übersetzers zusammen. Wenn es sich bei der Darstellung seines Lebenswegs im Kapitel 3, auf dem er in der Tat die Hälfte seines Lebens der Übersetzungsarbeit chinesischen Geistesgutes widmete und im Vergleich dazu während seiner Missionarstätigkeit keinen einzigen Chinesen bekehrte, immerhin nur um die persönlichen Faktoren gehen soll, kann durch das Resultat der Auseinandersetzung mit der Übersetzung des *Dao De Jing* sowie mit deren aufgrund der metaphysischen aber nicht religiösen Elemente ausgeübten Wirkungen auch in Hinsicht auf das Werk selbst nachgewiesen werden, dass Richard Wilhelm in der Nachwelt zu Recht eher als Übersetzer und Sinologe, aber nicht als Missionar wahrgenommen wird.

Nicht zuletzt wird durch die hier vorgelegte Untersuchung auch ein konkreter Beweis dafür erbracht, dass die Wirkungssprache, die im theoretischen Teil (Kapitel 2) nach dem Vorbild der Wirkungsgeschichte in der Gadammerschen Hermeneutik aufgestellt wird, als ein nicht zu vermeidendes Phänomen im Vorgang der Rezeption von übersetzten Texten vorhanden und auch untersuchenswert ist, solange keine absolute Äquivalenz zwischen der Übersetzung und dem Ausgangstext angestrebt werden kann, wie es in der Übersetzungswissenschaft stets anerkannt ist. Doch gerade auch wegen des Abstands, der zwischen dem übersetzten Text und dem Original existiert, wird es möglich, dass bei der Rezeption des Originals im fremdsprachigen

Raum immer neue Deutungen entstehen, die ohne die Übersetzung und die dabei erzeugte Wirkungssprache überhaupt nicht denkbar wären. Auf der anderen Seite können diese aus der Sprachtransformation und den zweimaligen Horizontverschmelzungen entstandenen Neuerungen, wie beispielsweise die Umwandlung des Bildes des Wassers in ein Symbol für Dialektik bei Brecht, als Bereicherung der *Dao De Jing*-Rezeption verstanden werden, welche schon von Anfang an das Potenzial der vielfältigen Deutungsmöglichkeiten beinhaltet.

Literaturverzeichnis

- Anonym: „Übersicht über die Schriften Richard Wilhelms.“ In: *Sinica* 1930:2, S. 100-111.
- Bauer, Wolfgang: *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*. Hrsg. von Hans van Ess. München 2001.
- Bauer, Wolfgang (Hrsg.): *Richard Wilhelm. Botschaftler zweier Welten*. Düsseldorf – Köln 1973.
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Psalmen und Neues Testament. Ökumenischer Text*. Stuttgart 2015.
- Benjamin, Walter: „Kommentare zu den Gedichten von Brecht.“ In: ders. *Gesammelte Schriften*. Bd. II.2. (hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser.) Frankfurt/M. 1977. S. 568-572.
- Boltz, William G: “The Religious and Philosophical Significance of the ‘Hsiang erh’ Lao Tzu 想爾老子 in the Light of the Ma-wang-tui Silk Manuscripts,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 45: 1 (1982). S. 95-117.
- Blume, Bernhard: „Motive der frühen Lyrik Bertolt Brechts: I Der Tod im Wasser.“ In: *Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur*. Vol. LVII, March 1956, No. 3. S. 97-112.
- Brecht, Bertolt: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Werkausgabe Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main 1967.
- Brendle, Franz: *Das konfessionelle Zeitalter*. Göttingen 2015.
- Chang, Carsun (張君勱, Zhang Junmai): „Richard Wilhelm, der Weltbürger.“ In: *Sinica. Zeitschrift für Chinakunde und Chinaforschung*. 1930 (5. Jg.):2. S. 71-73.
- Chavannes, Édouard: *Les mémoires historiques de Se-Ma Tsien*. Paris 1905.
- Chen, Guying (陳鼓應): *Lao Zi Zhuzi ji Pingjie*. (老子註譯及評介.) Beijing 1988³ [1984].
- Chen, Guying (陳鼓應), und Bai Xi (白奚): *Lao Zi Pingzhuan*. (老子評傳. A critical biography of Lao Tsu.) Nanjing 2001.

- Chen Qiwei (陳啟偉): „,Zhexue‘ yiming kao.“ (“哲學” 譯名考). In: *Zhexue Yicong*. (哲學譯叢) 2001: 03. S. 60-68. (Die Zeitschrift wurde ab 2002 als *Shijie Zhexue* 世界哲學 umbenannt.)
- Cheng, Tsan-shan (鄭燦山): „,《Heshanggongzhu》 chengshu shidai ji qi sixiangshi、daoiaoshi zhi yiyi.“ (《河上公註》成書時代及其思想史、道教史之意義. The Age of Ho-shang-kung chu 河上公註 and Its Significance in Intellectual and Taoist History.) In: *Hanxue Yanjiu*. (BIBLID) 18:2 (2000). S. 85-112.
- Debon, Günter: *Lao-Tse Tao-Te-King*. Stuttgart 1961.
- Denzel, Markus A., Horst Gründer und Hermann Hiery (Hrsg.): *Jahrbuch für europäische Überseegeschichte* 9. Wiesbaden 2009. S. 183-198.
- Detering, Heinrich: *Bertolt Brecht und Laotse*. Göttingen 2008.
- Döblin, Alfred: *Die drei Sprünge des Wang-lun. Chinesischer Roman*. Berlin 1923.
- Duden - Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*. Mannheim 2000.
- Feng, Youlan (馮友蘭): *Zhongguo Zhexue Shi*. (中國哲學史.) Beijing 1947.
- Feng, Youlan (馮友蘭): *Zhongguo Zhexue Xiaoshi*. (中國哲學小史.) Beijing 2005.
- Gadamer, Hans-George: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Tübingen: 1990 (6. durchgesehene Aufl.) [1960].
- Gadamer, Hans-George: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Tübingen: 1993 (2. durchgesehene Aufl.) [1986].
- Gao, Heng (高亨): *Lao Zi Zhenggu*. (老子正估.) Beijing 1959.
- Gao, Heng (高亨): „Shiji Lao Zi Zhu Zhanzheng.“ (《史記·老子註》蓋證.) In: Gu, Jiegang (Hrsg.): *Gushibian*. (古史辨.) Bd. 6 Shanghai 1982.
- Gao Ming (高明): (帛書老子校註.) Beijing 1996.
- Goethe, Johannes Wolfgang von: *Faust: Der Tragödie erster Teil und Der Tragödie zweiter Teil*. Paderborn: 1946.
- Gu, Jiegang (顧頴剛, Hrsg.): *Gushibian*. (古史辨.) 7 Bände. Shanghai 1982.
- Gerber, Lydia: *Von Voskamps „heidnischem Treiben“ und Wilhelms „höherem China“ – die Berichterstattung deutscher protestantischer Missionare aus dem*

- deutschen Prachtgebiet Kiaotschou 1898-1914.* Hamburg 2002.
- Gerber, Lydia: „Richard Wilhelm als Missionar.“ In: *EMS-Dokumentationsbrief* 02, 2009. S. 7 – 20.
- Granet, Marcel: *Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter.* (Übersetzung und Einleitung von Manfred Porkert.) München 1971.
- Grasmück, Oliver: *Geschichte und Aktualität der Daoismusrezeption im deutschsprachigen Raum.* Münster 2004.
- Häusle-Paulmichl, Gunhild: *Daoismus und Zen-Buddhismus auf dem Weg in den Westen. Rezeption und struktureller Vergleich zweier östlicher Philosophien anhand ausgewählter Beispiele.* Frankfurt am Main u. a. 2000.
- He, Guangshun (何光順): *Xuan Xiang Xun Zong – Wei Jin Xuanyanshi Yanjiu.* (玄響尋蹤——魏晉玄言詩研究.) Guangzhou 2011.
- Henricks, Robert G.: *Lao Tsu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian.* New York 2000.
- Hirsch, Klaus (Hrsg.): *Richard Wilhelm – Botschafter zweier Welten. Sinologe und Missionar zwischen China und Europa. Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll in Zusammenarbeit mit dem Institut für Ostasienwissenschaften der Gerhard-Mecator-Universität Duisburg vom 28. bis 30. Juli 2002.* Frankfurt am Main 2003.
- Holz-Mänttari, Justa: *Translatorisches Handeln: Theorie und Methode.* Helsinki 1984.
- Häusle-Paulmichl, Gundhild: *Daoismus und Zen-Buddhismus auf dem Weg in den Westen. Rezeption und struktureller Vergleich zweier östlicher Philosophien anhand ausgewählter Beispiele.* Frankfurt am Main u. a. 2000.
- Hong Yingshao (洪應紹): *Dao De Jing Ce.* (道德經測). O. O., O. J.
- Hsia, Adrian: *Bertolt Brechts Rezeption des Konfuzianismus, Taoismus und Maoismus im Spiegel seiner Werke.* Wiesbaden 1990.
- Hu, Kung Tze: „Das *Daodejing* in den Übersetzungen bei James Legge und Richard Wilhelm. Zur *Rewriting Theory* von André Lefevere.“ In: *Orientierungen. Zeitschrift zur Kultur Asiens.* 21:1 (2009). S. 42-68.

- Huang, Wenquan (黃文泉): *Hong Yingshao Dao De Jing Ce Yanjiu*. (洪應紹《道德經測》研究.) Guilin 2017.
- Hung, Eva, und David Pollard: "Chinese Tradition." In: Baker, Mona (Hrsg.): *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. London 1998. S.365-376.
- Jacobs, Jörn: *Textstudium des Lao Zi: Daodejing. Eine komfortable Referenzausgabe mit Anmerkungen sowie Anhängen für die praktische Arbeit. Zugleich Versuch einer modernen Altphilologie des klassischen Chinesisch*. Frankfurt am Main 2001.
- Jingmenshi Bowuguan (荊門市博物館 Museum der Stadt Jingmen): *Guodian chumu zhujian*. (郭店楚墓竹簡.) Beijing 1998.
- Jiang, Rui (蔣銳): „Die Einflussfaktoren auf Wilhelms Chinabild und Missionsarbeit.“ In: *EMS- Dokumentationsbrief* 2009:3. S. 7-15.
- Jung, Carl Gustav: *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*. Zürich und Düsseldorf 1962.
- Jung, Carl Gustav: „Zum Gedächtnis Richard Wilhelms.“ In: *Das Geheimnis der goldenen Blüte: Ein chinesisches Lebensbuch*. Olten und Freiburg im Breisgau 1987¹⁸ [1929]. S. XI – XXI.
- Jung, Carl Gustav: „Europäischer Kommentar von C. G. Jung.“ In: *Das Geheimnis der goldenen Blüte: Ein chinesisches Lebensbuch*. Olten und Freiburg im Breisgau 1987¹⁸ [1929].
- Kames, Peggy: „Ein Film über Richard Wilhelm. Bettina Wilhelm und ihr Projekt ‚Wandlungen‘.“ In: *Das Neue China*. 35:4, 2008. S. 21-22.
- Ke, Xiaogang (柯小剛): „Xingshangxue yü Xingershangxue: Cong Bijiao Zhexue Chufa de Daoxue Chensi.“ (形上學與形而上學：從比較哲學出發的道學沉思.) In: *Tongji DaxueXuebao Shehuikexue Ban*. (同濟大學學報社會科學版. Tongji University Journal. Social Science Section.) 18:01, 2007.
- Ke, Xiaogang (柯小剛): *Xinshu Yü Bifa: Yü Shinan Bisuilun Zhu Ji Shuhua Jianggao*. (心術與筆法：虞世南筆髓論註及書畫講稿.) Zhejiang: 2016.
- Ke, Xiaogang (柯小剛): „Zhexue: Yige Shengcheng Zhong de Ciyü.“ (哲學：一個生成中的詞語) In: *Tongji DaxueXuebao Shehuikexue Ban*. (同濟大學學報社會科學

- 版. Tongji University Journal. Social Science Section.) 17:03, 2016. S. 7-8.
- Kern, Iso: *Das Wichtigste im Leben. Wang Yangming (1472–1529) und seine Nachfolger über die „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens“*. Basel 2010.
- Kindlers Neues Literatur Lexikon*. München 1989.
- Klabund (Henschke, Alfred): *Mensch, werde wesentlich! Laotse. Sprüche*. In: Ders. *Werke in acht Bänden*. Hrsg. von Christian von Zimmermann. Heidelberg 1998-2003. Bd. 7.
- Koller, Werner: *Grundprobleme der Übersetzungstheorie. Unter besonderer Berücksichtigung schwedisch-deutscher Übersetzungsfälle*. Bern und München 1972.
- Knopf, Jan (Hrsg.): *Brecht-Handbuch*. Stuttgart/Weimar 2001.
- Knopf, Jan: „Schwierigkeiten, wechselnd. Zu den ‚Svendborger Gedichten‘.“ In: Ders.: *Gelegentlich: Poesie*. Frankfurt am Main 1996. S.141-198.
- Kubin, Wolfgang. *Die Stimme des Schattens. Kunst und Handwerk des Übersetzens*. München 2001.
- Kubin, Wolfgang: *Lao Zi (Laotse). Der Urtext*. In: *Klassiker des chinesischen Denkens*. Bd. 2. Freiburg u. a. 2011.
- Kubin, Wolfgang: „Acht Thesen zu Richard Wilhelm.“ In: *Orientierungen. Zeitschrift zur Kultur Asiens*. 20: 1, 2008. S. 1-8.
- Kubin, Wolfgang: „Book Publications by Richard Wilhelm.“ In: *minima sinica: Zeitschrift zum chinesischen Geist*. 29:1, 2017. S. 91-107.
- Kubin, Wolfgang: „Der Geist und der Krieg: aus Richard Wilhelms und Tsingtaus schweren Tagen.“ In: *EMS-Dokumentationsbrief* 02, 2009. S. 34-37.
- Kubin, Wolfgang: „Richard Wilhelm and His Critics: A New Evaluation.“ In: *Ching Feng: A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture (new series)*. 16:1-2, 2017. S. 53-78.
- Kugli, Ana, und Michael Opitz (Hrsg.): *Brecht Lexikon*. Stuttgart/Weimar 2006.
- Lackner, Michael: „Richard Wilhelm, a ‚Sinicized‘ German Translator.“ In: Vivianne Alleton, Michael Lackner (Hrsg.): *De l'un au multiple. Traductions du chinois vers les langues européennes. Translations from Chinese into European Languages*.

- Paris 1999, S. 86–97.
- Lau, Din Cheuk (劉殿爵): *Lao Tzu. Tao Te Ching*. London 1967.
- Lei, Liang (雷亮) et al.: *Jiehe Guojia Tushuguan Guancang Fenxi Sibü Zhonghua Jingdian Zhuzuo zai Xifang de Chuanbo*. (結合國家圖書館館藏分析四部中華經典著作在西方的傳播) Beijing 2010.
- Li, Pu und Zheng Ming (李圃, 鄭明, Hrsg.): *Gu Wenzhi Shiyao*. (古文字釋要.) Shanghai 2010.
- Licher, Edmund: „,Nichts ist also der Tod...‘ Östliche und Westliche Elemente in Brechts Denken über Tod und Identität.“ In: *Neophilologus* 82: 1, 1998. S. 435–462.
- Liu, Jie (劉節): *Gushi Cunkao*. (古史存考.) Beijing 1958.
- Liu, Zongwei (劉宗偉): „Wei Lixian 22 Nian de Beiying – Yi Jingdian Ban Shuyuan.“ (衛禮賢青島 22 年的背影——譯經典辦書院.)
http://www.dailyqd.com/2014-03/25/content_40509_all.htm#content_1 (12.08.2018, 22.48).
- Lu, Deming (陸德明): *Jingdian Shiwen*. (經典釋文.) Jilin 2005.
- Lu, Zhanmin (祿占敏) : *Lao Naixuan Yanjiu* (勞乃宣研究) . Baoding 2009.
- Lü, Zuqian (呂祖謙 Hrsg.): *Lao Zi Daodejing Song Masha Ben*. (老子道德經宋麻沙本.) Beijing 1931.
- Matten, Marc Andre: „Hermeneutics of Translation: A Critical Consideration of the Term *Dao* in Two Renderings of the *Analects*.“ In: *Journal of Chinese Philosophy* 31:3, 2004. S. 329-347.
- Möller, Hans-Georg: *Laotse – Tao Te King. [Laozi Daodejing]. Die Seidentexte von Mawangdui, 500 Jahre älter als andere Ausgaben*. Frankfurt am Main 1995.
- Müller, Klaus-Detlef: „,Das Große bleibt groß nicht...‘ Die Korrektur der politischen Theorie durch die literarische Tradition in Bertolt Brechts *Schweyk im zweiten Weltkrieg*.“ In: *Wirkendes Wort* 23:1, 1973. S. 26-44.
- Paepcke, Fritz: *Im Übersetzen leben – Übersetzen und Textvergleich*. Hrsg. von Klaus Berger und Hans-Michael Speier. Tübingen 1986.
- Petersdorff, Dirk von: *Fliehkräfte der Moderne. Zur Ich-Konstitution in der Lyrik des*

- frühen 20. Jahrhunderts.* (Hermaea. Germanistische Forschungen. N. F., 107.)
Tübingen 2005.
- Plänckner, Reinhold von: *Lao-tse Táo-té-king. Der Weg zur Tugend. Aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Reinhold von Plänckner.* Leipzig 1870.
- Porkert, Manfred: *Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter.* München 1971.
- Rao, Zongyi (饒宗頤): *Lao Zi Xianger Zhu Jiaozheng.* (老子想爾註校證.) Shanghai 1991.
- Ren, Jiyu (任繼愈 Hrsg.): *Zhongguo Zhexue Fazhanshi. Xianqin Juan.* (中國哲學發展史.先秦卷.) Beijing 1983.
- Reiß, Katharina: *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik.* München 1971.
- Reiß, Katharina, und Hans J. Vermeer: *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie.* Tübingen 1984.
- Ritter, Joachim, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel: *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Basel 1971-2007.
- Rohse, Eberhard: *Der frühe Brecht und die Bibel. Studien zum Ausburger Religionsunterricht und zu den literarischen Versuch des Gymnasiaten.* Göttingen 1983.
- Rousselle, Erwin (1942). *Lau-dse , Führung und Kraft aus der Ewigkeit. (Dau-Dö-Ging).*
Aus dem chinesischen Urtext übertragen von Erwin Rousselle. Leipzig: Insel Verlag.
- Schöne, Albrecht: *Über politische Lyrik im 20. Jahrhundert. Mit einem Textanhang.* Göttingen 1965.
- Schröder, Ernst: *Laotse. Die Bahn des Alls und der Weg des Lebens.* München 1934.
- Schwarz, Ernst: *Laudse Daudedsching (Lao-tse Tao-te-king). Aus dem Chinesischen übertragen und mit einer Einführung, Anmerkungen sowie einem Literaturverzeichnis herausgegeben von Ernst Schwarz.* München 1980 [1970].
- Schwermann, Christian: *„Dummheit“ in altchinesischen Texten. Eine Begriffsgeschichte.* Wiesbaden 2011.
- Schwermann, Christian: *Einführung in die sinologischen Hilfsmittel.* Bonn 2005.

- Shen, Shanzeng (沈善增). *Huanwu Lao Zi*. (還吾老子. Reexplaining Lao Zi.) Shanghai 2004.
- Silesius, Angelus: *Sämtliche poetische Werke in drei Bänden*. Hrsg. von Hans Ludwig Held. Bd. 3: *Cherubinischer Wandersmann. Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge*. 3., erw. Aufl. Wiesbaden 2002.
- Sima, Qian (司馬遷): *Shi Ji*. (史記.) Taipei 1988⁶ [1937].
- Simon, Rainald . *Lao Zi Daodejing. Das Buch vom Weg und seiner Wirkung*. Stuttgart 2009.
- Song, Yun-Yeop: *Bertolt Brecht und die chinesische Philosophie*. Bonn 1978.
- Staiger, Brunhild, und Stefan Friedrich, Hans-Wilm Schütte (Hrsg.): *Das Große China-Lexikon: Geschichte, Geographie, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft, Kultur*. Darmstadt 2003.
- Stübe, Rudolf: *Laotse. Seine Persönlichkeit und seine Lehre*. Leipzig 1912.
- Stolze, Radegundis. *Hermeneutisches Übersetzen. Linguistische Kategorien des Verstehens und Formulierens beim Übersetzen*. Tübingen 1992.
- Strauß, Victor von: *Laò-tsè's Taò Té King. Aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt, eingeleitet und commentirt von Victor von Strauß*. Leipzig 1870.
- Sun, Bin (孫彬): „Lun Xizhou cong ‘philosophy’ dao ‘zhexue’ yi Ci de Fanyi Guocheng.“ (論西周從 “philosophy” 到 “哲學” 一詞的翻譯過程.) In: *Qinghua Daxue Xuebao: Zhexue Shehui Kexue Ban*. 25:5, 2010. S. 122-131.
- Tan, Baogang (譚寶剛) : *Lao Zi ji qi Yizhu Yanjiu: Guanyu Zhanguo Chujian 《Lao Zi》、《Taiyi sheng Shui》、《Heng Xian》 de Kaocha*. (老子及其遺著研究——關於戰國楚簡《老子》、《太一生水》、《恒先》的考察.) Chengdu 2009.
- Tan, Yuan (譚淵) : *Der Chinese in der deutschen Literatur: Unter besonderer Berücksichtigung chinesischer Figuren in den Werken von Schiller, Döblin und Brecht*. Göttingen 2007.
- Tan, Yuan (譚淵) : „Bulaixite de Liushou Zhongguoshi yu ‚Chuanbo Zhenli de Jimou‘.“ (布莱希特的《六首中国诗》与“传播真理的计谋”.) In: *Journal of PLA University of Foreign Languages* 34:3, 2011. S. 105-109.

- Tan, Yuan (譚淵) : „Cong Liuwang Dao Xunqiu Zhenli zhi Lu – Bulaixite Bixia de ‚Lao Zi Chu Guan‘.“ (从流亡到寻求真理之路——布莱希特笔下的“老子出关”.)
In: *Journal of PLA University of Foreign Languages* 35:6, 2012. S. 120-124.
- Tatlow, Antony: *Brechts chinesische Gedichte*. Frankfurt am Main 1973.
- Tatlow, Antony: „China oder Chima?“ In: *Brecht heute – Brecht Today. Jahrbuch der Internationalen Brecht-Gesellschaft I*. 1971, S. 27-47.
- Tatlow, Antony: *The Mask of Evil. Brecht's Response to the Poetry, Theatre and Thought of China and Japan. A Comparative and Critical Evaluation*. Bern u. a. 1977.
- Tichauer, Peter: „Inkubator für die Zukunft der Menschheit. Ein Interview mit Professor Wang Jianbin an der Beijing International Studies University.“
<https://mp.weixin.qq.com/s/BGA1jEns81oPQUBcfvpt2A> (11.08.2018, 22.27)
- Tsai, Wei-Ding: *Die ontologische Wende der Hermeneutik. Heidegger und Gadamer*. München 2011.
- Ulenbrook, Jan: Lau Dse. Dau Dö Djing. Das Buch vom rechten Wege und von der rechten Gesinnung. Bremen 1962.
- Vermeer, Hans J.: „Ein Rahmen für eine Allgemeine Translationstheorie.“ In: *Lebende Sprachen*. 3, 1978, S. 99-102.
- Waley, Arthur: *170 Chinese Poems*. London 1918.
- Walf, Knut: *Westliche Taoismus-Bibliographie. Western Bibliography of Taoism*. Essen 2010 (6. verb. und erw. Aufl.) [1986].
- Walravens, Hartmut: „Dokumente zur Geschichte des China-Instituts, Frankfurt am Main.“ In: *NOAG* 1998. S. 77–171.
- Walravens, Hartmut (Hrsg.): *Richard Wilhelm (1873-1930) – Missionar in China und Vermittler chinesischen Geistesguts. Schriftenverzeichnis, Katalog seiner chinesischen Bibliothek, Briefe von Heinrich Hackmann, Briefe von Ku Hung ming. Mit einem Beitrag von Thomas Zimmer*. Sankt Augustin – Nettetal 2008.
- Wang, Bi (王弼): *Wangbi Ji Jiaoshi*. (王弼集校釋.) Hrsg. von Lou, Yulie (樓宇烈). Beijing 1980.

- Wang, Bi. *Lao Zi Daodejing Zhu. Wuyingdian Juzhen Ben.* (老子道德經註, 武英殿聚珍本.) Beijing 1998.
- Wang, Ka (王卡, Interpunktion und Korrektur): *Lao Zi Daodejing Heshangong zhangju.* (老子道德經河上公章句.) Beijing 1997² [1993].
- Wang, Ming (王明): „Lao Zi Heshang Gong Zhang Ju Kao.“ (老子河上公章句考) In: *Guoli Beijing Daxue Wushi Zhounian Jinian Lunwen Ji.* (國立北京大學五十周年紀念論文集.) Beijing 1948. S. 1-25.
- Wang, Xiaoyi (王曉毅): *Wang Bi Pingzhuan (Fu He Yan Pingzhuan).* (王弼評傳 (附何晏評傳). A critical biography of Wang Bi (with a critical biography of He Yan).) Nanjing 1996.
- Wang, Fuzhi (王夫之): *Lao Zi Yan.* (老子衍). In: *Chuanshan Yishu.* (船山遺書). Bd. 39. Nanjing 1865.
- Wagner, Rudolf: *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation.* Albany, New York 2003.
- Wihelm, Bettina: *Wandlungen – Richard Wilhelm und das I Ging.* Ein Dokumentalfilm. Zürich 2011. <http://www.wandlungen-i-ging-der-film.com> (10.08.2018, 19.13)
- Wilhelm, Richard: *Aus Tsingtaus schweren Tagen im Weltkrieg 1914: Tagebuch von Dr. Richard Wilhelm während der Belagerung von Tsingtau.* Berlin 1915.
- Wilhelm, Richard: *Chinesisch-Deutsche Jahres- und Tageszeiten. Lieder und Gesänge. Verdeutsch von Richard Wilhelm. Mit 16 Nachbildungen chinesischer Holzschnitte.* Jena 1922.
- Wilhelm, Richard: *Chinesische Lebensweisheit.* Darmstadt 1922.
- Wilhelm, Richard: *Chinesische Märchen. Herausgegeben und übertragen von Richard Wilhelm.* In: *Die Märchen der Weltliteratur. Begründet von Friedrich von der Leyen, herausgegeben von Kart Schier und Felix Karlinger.* Düsseldorf – Köln 1973 [1958].
- Wilhelm, Richard: *Chinesische Philosophie.* Breslau 1929.
- Wilhelm, Richard: *Chinesische Volksmärchen. Übersetzt und eingeleitet von Richard Wilhelm.* In: *Die Märchen der Weltliteratur. Herausgegeben von Friedrich von der*

- Leyen. Jena 1927 [1914].
- Wilhelm, Richard: *Chinesische Wirtschaftspsychologie*. Leipzig 1930.
- Wilhelm, Richard: *Das Geheimnis der goldenen Blüte: Ein chinesisches Lebensbuch. Mit einem europäischen Kommentar von C. G. Jung. Text und Erläuterungen von Richard Wilhelm. 5 Tafeln und 11. Abbildungen*. Olten und Freiburg im Breisgau 1987¹⁸ [1971].
- Wilhelm, Richard: *Die chinesische Literatur*. In: Walzel, Oskar (Hrsg.): *Handbuch der Literaturwissenschaft*. Wildpark-Potsdam 1926.
- Wilhelm, Richard: *Die Geister des gelben Flusses – Chinesische Märchen. Mit einem Nachwort von Dshu Bai-Lan (Klara Blum), Nanking*. Rudolstadt 1955.
- Wilhelm, Richard: *Die Seele Chinas*. Berlin 1926.
- Wilhelm, Richard: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Nan Hua Dschen Ging*. Jena 1912.
- Wilhelm, Richard: *Geschichte der chinesischen Kultur. Mit einer farbigen und 33 schwarzen Tafeln*. München 1928.
- Wilhelm, Richard: *Kungfutse: Gespräche – Lun Yü*. Jena 1914² [1910].
- Wilhelm, Richard: *I Ging: Text und Material. Aus dem Chinesischen übersetzt von Richard Wilhelm. Einleitung von Wolfgang Bauer*. Düsseldorf – Köln 1980⁶ [1973].
- Wilhelm, Richard: *I Ging: Das Buch der Wandlungen. Aus dem Chinesischen übertragen und herausgegeben von Richard Wilhelm*. Düsseldorf – Köln 1981 [1956].
- Wilhelm, Richard: *Kungfutse: Gespräche – Lunyü*. Köln 1955.
- Wilhelm, Richard: *Kungfutse: Schulgespräche. (Gia Yü)*. Düsseldorf – Köln 1961.
- Wilhelm, Richard: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Jena 1923⁵ [1911].
- Wilhelm, Richard: *Laotse: Tao Te King – Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Düsseldorf – Köln 1978.
- Wilhelm, Richard: *Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Tschung Hü Dschen Ging*. Jena 1912.
- Wilhelm, Richard: *Mong Dsi (Mong Ko)*. Jena 1916.

- Wilhelm, Solome (Hrsg.): *Richard Wilhelm – Der geistige Mittler zwischen China und Europa*. Düsseldorf – Köln 1956.
- Wippermann, Dorothea, und Georg Ebertshäuser (Hrsg.): *Interkulturalität im frühen 20. Jahrhundert: Richard Wilhelm – Theologe, Missionar und Sinologe. Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll in Zusammenarbeit mit der Sinologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main vom 09. bis 11. Juli 2004*. Frankfurt am Main 2007.
- Xu, Shen (許慎): *Shuo Wen Jie Zi*. (說文解字). Beijing 2004² [1963].
- Xue, Hui (薛蕙): *Lao Zi Ji Jie* (老子集解). Beijing 1528.
- Yim, Han-Soon: *Bertolt Brecht und sein Verhältnis zur chinesischen Philosophie*. Bonn 1984.
- Yun, Mi-Ae: *Walter Benjamin als Zeitgenosse Bertolt Brechts: eine paradoxe Beziehung zwischen Nähe und Ferne*. Göttingen 2000.
- Zhang, Dainian (張岱年): *Zhongguo Zhexue Shiliao Xue*. (中國哲學史料學.) Shanghai 1982.
- Zhang, Li (張黎): „Bulaixite Yü Yi Jing.“ (布萊希特與《易經》). In: *Zhonghua Dushu Bao*. (中華讀書報) .20.2.2013.
- Zhang, Xiping (張西平): *Ouzhou Zaoqi Hanxue Shi – Zhong Xi Wenhua Jiaoliu yu Xifang Hanxue de Xingqi*. (歐洲早期漢學史——中西文化交流與西方漢學的興起.) Beijing 2009.
- Zhang, Zengtian (張增田): *Huang Lao Zhi Dao ji qi Shijian*. (黃老治道及其實踐.) Guangzhou 2005.
- Zhou, Yiliang (周一良): *Tiandi Yi Shusheng*. (天地一書生.) Beijing 2010.