

Spielzeug des Zeitgeistes - Kritische Bestandsaufnahme der Daoismus-Rezeption im Westen

Karl-Heinz Pohl, Trier

„Das Eurotao, das ausgesprochen werden kann,
ist nicht das wahre Eurotao u.s.w.“
(P. Sloterdijk)

Ebenso gültig wie der Eingangssatz des *Daodejing* jedem *Dao*-Jünger erscheint - das *Dao*, das sich in Worte fassen läßt, ist keine endgültige Wahrheit, sondern immer nur Interpretation -, so sinnvoll dünkt dem Chronisten der *Dao*-Rezeption im Westen Sloterdijks schelmenhafte Wendung dieses daoistischen Kernsatzes. Seit ca. zweihundert Jahren haben sich Interpreten in unserem Kulturkreis den fernöstlichen Import in wundersam unterschiedlicher Weise anverwandelt, wobei sie - wie nicht anders zu erwarten - meist den Einflüsterungen des Zeitgeistes gefolgt sind, abgesehen davon, daß sich die Rezeption naturgemäß auf einem sich stetig erweiternden Kenntnisstand (durch Übersetzungen, sinologische Forschung etc.) entfaltet hat. Jedoch hat, wie u.a. deutlich werden soll, ein Mehrwissen in Hinsicht Daoismus nicht unbedingt zu einem tieferen Verständnis der Sache an sich geführt. Diese intellektuelle Fallgrube ist jedoch dem Daoismus als Denksystem eingebaut: Es läßt den, der sich allzu spitzfindig auf ihn einläßt, in den „Reusen“ der Worte (Zhuang Zi; WILHELM 1969: 283) zappeln, wobei womöglich der einzige Fluchtweg zum wahren *Dao* im Verstummen liegt.

Den wahren „Eurodaoismus“ aufzufinden, soll und kann also nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sein, vielmehr wird es darum gehen, im Sinne eines „Derridaoismus“ die „Spur“ zu verfolgen, die der Daoismus seit knapp zwei Jahrhunderten in Europa und Amerika hinterlassen hat, und vielleicht mag diese Spurensuche zumindest insofern etwas zur Erkenntnis des *Dao* beitragen, als sie vielleicht in einigen eklatanten Fällen deutlich werden läßt, was der Daoismus nicht ist. Im Folgenden werde ich zunächst auf die unterschiedlichen Wellen bzw. Phasen der Daoismus-Rezeption im Westen eingehen, wobei die Wirkung in verschiedenen Bereichen - Literatur, Philosophie und Esoterik - berücksichtigt wird. Zum Schluß soll den Gründen für die Attraktivität des Daoismus im Westen nachgespürt werden.

*

Im Vergleich zum Konfuzianismus erfolgte die Rezeption des Daoismus im Westen erheblich später, allerdings auch um einiges lebhafter. Die Jesuitenmissionare, die im 17. und 18. Jh. die von ihnen hochgeschätzte konfuzianische Lehre nach Europa brachten, wo sie unter den Denkern der Aufklärung stark nachwirkte, schenken dem Daoismus (und Buddhismus) keine Beachtung. Beeinflußt von der chinesischen Gelehrtschaft, mit der sie Kontakt pflegten, waren sie vom Konfuzianismus als Sittenlehre beeindruckt, wohingegen der Daoismus, insbesondere in seiner religiösen Ausformung, den Jesuiten als okkulte Lehre erschien. Gleichwohl geht die früheste Übersetzung des *Daodejing* in eine europäische Sprache auf das Werk der Jesuiten zurück: Es war eine ungedruckte Übersetzung ins Lateinische, die im Jahre 1788 als Geschenk an die „Royal Society“ nach London gelangte (LEGGE 1991: 12; 115f) und in welcher das *Dao* als *ratio* im Sinne der höchsten Vernunft des göttlichen Wesens wiedergegeben wurde.

Die europäische Welt wurde erst aufmerksam auf das *Dao* durch eine Arbeit des ersten europäischen Professors der Sinologie am Collège de France, J. P. Abel-Rémusat (die Professur wurde 1814 eingerichtet), der nach einer auszugsweisen Übersetzung und Besprechung des *Daodejing* (Kap. 1, 25, 41, 42) den Begriff *Dao* als nur schwer übersetzbar charakterisierte und allenfalls *logos* als Äquivalent empfahl, und zwar in seiner dreifachen Bedeutung als absolutes Sein (*souverain Être*), Vernunft (*raison*) und Wort (*parole*) (LEGGE 1991: 12). Gleichzeitig hat er wegen der mit der „altertümlichen Kürze“ verbundenen Dunkelheit des Gegenstandes und in Ermangelung eines guten Kommentars Abstand von einer vollständigen Übersetzung genommen (GRILL, S. 50).

Die erste vollständige und kommentierte Übersetzung wurde im Jahre 1842 (mit Originaltext) von Stanislas Julien, dem Schüler und Nachfolger Abel-Rémusats, vorgelegt. Trotz der engen Anlehnung an den offenbar einzigen ihm zur Verfügung stehenden chinesischen Kommentar war dies eine sinologische Pionierleistung von hohem Rang. Juliens Fassung, in welcher *Dao* als „Weg“ übertragen wird, hat auf die damalige europäische Bildungselite stark nachgewirkt, so z. B. auf F. W. J. Schelling, der in seiner *Philosophie der Mythologie* (1857) unter direktem Bezug auf Abel-Rémusat und Julien meint:

Tao heißt nicht Vernunft, wie man es bisher übersetzt hat, Tao-Lehre nicht Vernunftlehre. Tao heißt Pforte, Tao-Lehre die Lehre von der großen Pforte in das Seyn, von dem Nichtseyenden, dem bloß seyn Könnenden, durch das alles endliche Seyn in das wirkliche Seyn eingeht. [...] Der ganze Tao-te-King bewegt sich nur darum, durch eine große Abwechslung der sinnreichsten Wendungen diese große und unüberwindliche Macht des nicht Seyenden zu zeigen. (HSIA 1985: 237)

Von den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts bis Anfang des 20. Jahrhunderts erschien dann die erste Flut an *Laozi*-Übersetzungen: John Chalmers (engl., 1868), Reinhold v. Plänckner (deutsch, 1870), Victor v. Strauß (deutsch, 1870), F. H. Balfour (engl., 1884), C. de Harlez (franz., 1891), James Legge (engl., 1891), Paul Carus (engl., 1898), Joseph Kohler (deutsch, 1908), Lionel Giles (engl., 1909), Julius Grill (deutsch 1910) und Richard Wilhelm (deutsch, 1911). Erwähnenswert für diese Periode der Rezeption ist der Disput zwischen Giles und Legge über die Unverfälschtheit des Textes bzw. die Historizität des Autors Lao Zi, welche beide von Giles angezweifelt, von Legge jedoch u. a. mit Hinweis auf die Biographie des Lao Zi in Sima Qians (145 - ca. 90 v. Chr.) *Historischen Aufzeichnungen* (*Shiji*) bekräftigt wird. In diese Phase fallen auch die ersten Übersetzungen des *Zhuangzi*, wobei eine Studie zur Sprache des *Zhuangzi* des ersten deutschen sinologischen Sprachwissenschaftlers Georg v. d. Gabelentz (1888) den Anfang einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem wichtigen daoistischen Klassiker darstellt. Eine Übersetzung von Giles erfolgte 1889 und eine von Legge (zusammen mit der Übertragung des *Daodejing* in der von Max Müller herausgegebenen Reihe *The Sacred Books of the East*) im Jahre 1891. Nachwirkungsreich im deutschen Sprachraum war eine deutsche Überarbeitung und Zusammenstellung nach der Giles'schen Ausgabe von Martin Buber, die mit einem tiefsinnigen Nachwort 1910 veröffentlicht wurde. Richard Wilhelms Teilübersetzung erschien 1912.

Die erste Welle der Daoismus-Rezeption ging einher mit dem imperialistischen Eindringen der europäischen Großmächte in China - vom 1. Opiumkrieg (1840-42) bis zur Niederschlagung des Boxeraufstandes (1900) -, wodurch das China-Bild in Europa sich dem Tiefpunkt näherte („kranker Mann Asiens“, „gelbe Gefahr“). Da durch die Halbkolonialisierung Chinas der christlichen Mission in China der Weg geebnet wurde, ist es nicht verwunderlich, daß es hauptsächlich wieder Missionare waren (nun allerdings meist protestantische), die sich mit den geistigen Grundlagen Chinas beschäftigten, dabei auch gerne Vergleiche zwischen christlichen und daoistischen Gedanken anstellten. Wie sich diese

vergleichenden Bemühungen ausnahmen, läßt sich z. B. an der Übersetzung von Julius Grill, Professor der Theologie in Tübingen, unter dem bezeichnenden Untertitel *Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut* ausmachen. Grill findet nicht nur etliche Parallelstellen zwischen dem *Daodejing* und dem *Neuen Testament* (hauptsächlich im Johannesevangelium, worauf er eigens hinweist) (GRILL 1919: 203-4), er sieht auch eine geistige Affinität zwischen Lao Zi und Jesus: es sei nämlich Tatsache,

daß zur Zusammenstellung von *Lao-tsze* und Jesus eine ganz eigenartige Verwandtschaft der beiden Männer berechtigt, eine in ihrer gleichartigen Gemütslage begründete wundersame Übereinstimmung des philosophischen Geistes im einen mit dem religiösen im anderen. (GRILL 1919: VII)

Obwohl das Christentum in jener Epoche mit Macht in alle Weltteile exportiert wurde, stellt das ausgehende 19. Jahrhundert in Europa selbst eine geistige Umbruchphase dar. In der Zeit um die Jahrhundertwende wurden das festgefügte christliche Weltbild und die darauf fußenden Moral- und Ordnungsvorstellungen nachhaltig in Frage gestellt, wodurch allerdings auch die Sehnsucht nach religiösen Erfahrungen aus neuen Quellen wach wurde. Eine Bewegung, die in jenen Tagen dieses Bedürfnis stark artikulierte, war die von Madame Blavatsky gegründete Theosophische Gesellschaft, die mit ihrer Mischung aus indischer Mystik und westlichem Okkultismus das Verlangen nach religiöser Erfüllung zu befrieden suchte. Die Rezeption des Daoismus am Ende des 19. Jahrhunderts wurde durch das Wirken der Theosophischen Gesellschaft stark beeinflusst (WALF 1989: 13). Bemerkenswert für diese Epoche ist allerdings auch die Aufnahme des zivilisationskritischen Ansatzes des Daoismus durch Oscar Wilde, der in seinem 1890 veröffentlichten ästhetizistischen Essay „The Critic as Artist“ (mit dem daoistischen Untertitel „With some remarks upon the importance of doing nothing“) auf *Zhuangzi* verweist mit den Worten: „Chuang Tsu the wise [...] has proved that such well meaning and offensive busy-bodies have destroyed the simple and spontaneous virtue that there is in man.“ (AHRENS 1975: 193; DEBON 1986)

Nachdem nun die wirkungsgeschichtlich wichtigsten Übersetzungen vorlagen, markiert der Erste Weltkrieg einen neuen Wendepunkt in der Daoismus-Rezeption. Die Selbstzerstörungssorgie des Abendlandes während des großen Krieges führte den Intellektuellen der damaligen Zeit die Fragwürdigkeit der im Zeitalter des Imperialismus für selbstverständlich gehaltenen zivilisatorischen Überlegenheit Europas vor Augen und verursachte somit die größte geistige Krise der modernen westlichen Welt. Die kulturpessimistischen Tendenzen, die vor allem mit Nietzsche bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts einsetzten, entfalteten sich nun zusehends und gipfelten in Vorahnungen vom „Untergang des Abendlandes“ (Oswald Spengler 1919). Der melancholische Zug des Zeitgeistes - das Abschiednehmen von einer heilgegläubten Welt - fand künstlerisch vielleicht seinen grandiosesten Ausdruck in Gustav Mahlers 1908 entstandenem „Lied von der Erde“, dessen Vorlagen bis ans Unkenntliche verfremdete Nachdichtungen von maßgeblich daoistisch (bzw. zen-buddhistisch) orientierten chinesischen Poeten - Li Bai, Wang Wei, Meng Haoran - darstellten. Das bereits geweckte Interesse an nicht-europäischem, insbesondere fernöstlichem Denken artikulierte sich nun immer stärker.

Nach dem großen Kriege schien eine Erneuerung des Abendlandes von innen und außen notwendig. Den unter dem Banner des Marxismus antretenden und eher kämpferisch gestimmten gesellschaftlichen Erneuerern standen in den späten zehner und zwanziger Jahren nicht nur nationalistisch gesonnene „Bewahrer“, sondern auch und gerade solche entgegen, die eine geistige Umorientierung in einem pazifistischen Sinne anvisierten. In Deutschland, wo die Verheerungen des Ersten Weltkrieges durch die Kriegsniederlage doppelt nachwirkten, schien - in der Erkenntnis der eigenen Schwäche und des Triumphes der

Irrationalität - die vom kaiserlichen Deutschland China gegenüber gezeigte Arroganz (z. B. in der „Hunnenrede“ Kaiser Wilhelms II. Anlässlich der Entsendung von Truppen zur Niederschlagung des Boxeraufstandes) nunmehr alles andere als berechtigt. Eine neue Sympathie mit China kam auch dadurch auf, daß beide 1918-19 als Verlierer dastanden, denn die ehemals deutschen Kolonien wurden im Versailler Friedensvertrag nicht China zurückgegeben, sondern Japan zuerkannt.

Für die Rezeption chinesischen Denkens entstand eine Situation nicht unähnlich der ersten Rezeptionsphase im Zeitalter der Aufklärung, als sich den abendländischen Denkern nach den Verwüstungen durch den dreißigjährigen Krieg der moralisch geordnete und friedliebende chinesische Staat als bessere Alternative zur heimischen Barbarei empfahl. So keimte auch nach dem Ersten Weltkrieg wiederum die Hoffnung nach dem „Licht aus dem Osten“ (so der Titel eines Vortragstextes von Richard Wilhelm) auf. Gerade den pazifistisch orientierten Denkern wurde die auf Ausgleich zielende und „Nicht-Handeln“ (*wuwei*) propagierende Weisheit der Daoisten zum Leitbild. Ein *Dao*-Fieber brach in Deutschland aus. In seiner 1919 entstandenen Schrift „Hör es Deutscher!“ rief der Dichter Klabund die Deutschen dazu auf, nach dem „Heiligen Geist des Tao“ zu leben und zum „Chinesen Europas zu werden“ (Schuster in BAUER 1984: 184). Ironie der Geschichte: Zeitgleich suchten chinesische Intellektuelle nach dem Ende ihres Kaiserreiches (1911) und der nationalen Demütigung - durch die Vergabe der ehemals deutschen Kolonien an Japan - in der 4.-Mai-Bewegung (1919) eine Erneuerung Chinas im Zeichen einer „totalen Verwestlichung“.

Grundlage des *Dao*-Fiebers in Deutschland bildeten die 1911 und 1912 entstandenen Übersetzungen des *Laozi* und *Zhuangzi* von Richard Wilhelm sowie Martin Bubers Auswahl aus *Zhuangzi* (1910). In den zehner und zwanziger Jahren verbreitete sich das *Dao*-Fieber hauptsächlich unter Literaten und Künstlern. Neben Klabund wären u. a. zu nennen: Alfred Döblin, Hermann Hesse und Bertold Brecht. Alfred Döblins bereits 1915 veröffentlichter Roman *Die drei Sprünge des Wang-Lun* ist wesentlich durch die Begegnung mit Wilhelms Übersetzungen der daoistischen Klassiker entstanden. Später bemerkte Döblin einmal: „... ich habe vor 50 Jahren begonnen zu schreiben, indem ich auf das Wu-Wei stieß, das altchinesische Nicht-Widerstreben“ (Schuster in FANG 1992: 248). Der Roman handelt von der Wandlung eines unfreiwillig zum Anführer einer aufständischen Bewegung aufgestiegenen Rebellen zu einem daoistischen Weltentsager und Befürworter des „Nicht-Widerstrebens“. Bei Hermann Hesse und Bertold Brecht ist das Interesse am Daoismus weniger spezifisch als vielmehr allgemein chinesisch, und dies in einer vielgestaltigen Weise: Hesses gesamtes Werk ist „von der Milde taoistisch-buddhistischen Gedankengutes“ durchdrungen (BAUER 1984: 184), wohingegen Brecht im Daoismus u. a. eine Überlebensphilosophie für die schwierige Zeit des Nationalsozialismus findet (so zum Beispiel in seiner berühmten 1938 im dänischen Exil entstandenen Ballade „Legende von der Entstehung des Buches Taoteking des Laotse auf dem Weg in die Emigration“).

In dieser Phase findet auch eine Rezeption durch die Psychologie und Philosophie statt. C. G. Jung, ein Freund von Richard Wilhelm, hat aus daoistischer Lektüre - insbesondere den von Wilhelm übersetzten Büchern *Das Geheimnis der goldenen Blüte* (ein Anleitungsbuch zu daoistischer Meditation) sowie dem *Buch der Wandlungen* („*I Ging*“) - nachhaltige Anregung zur Entwicklung seiner psychologischen Theorie gefunden (WEGENER-STRATMANN 1990). Zu beiden genannten Werken hat Jung Vorworte geschrieben, welche weiter dazu beitrugen, den Übersetzungen Gewicht zu verleihen (für das *Buch der Wandlungen* schrieb er das Vorwort der englischen Ausgabe, wodurch es in Amerika zum Kultbuch wurde). Chang Chung-yuan würdigt C. G. Jungs Erläuterungen zum *Geheimnis der goldenen Blüte* in seinem für die

Rezeption des Daoismus ebenfalls wichtigen Werk *Creativity and Taoism. A Study of Chinese Philosophie, Art, and Poetry* (1963) in folgender Weise:

Never before has Chinese Taoism been so well explained in the light of modern psychology and sincerely pursued as a way to elevate man's mental activities and alleviate his sufferings. (CHANG 1963: 6)

Im Bereich der Philosophie verlief die Rezeption des Daoismus - vielleicht seiner Natur entsprechend - eher unspektakulär, jedoch aus heutiger Sicht gesehen ausgesprochen nachhaltig. Hermann Graf Keyserling, ein Philosoph, der heute in Vergessenheit geraten ist, jedoch in den 20er Jahren eine beispiellose Popularität genoß, hatte 1911/12 eine Weltreise unternommen - als „kürzesten Weg zu sich selbst“, wie er es im Motto seines *Reisetagebuch eines Philosophen* (1918) faßte. Das Buch, das auch heute noch stimulierende Lektüre darstellt, war mit seinen großen kulturübergreifenden Betrachtungen so populär wie Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes*. Keyserlings Eindrücke in China wirkten besonders anregend auf ihn, wobei er neben konfuzianischer Moralität auch den Daoismus hoch bewertete:

Nun ist aber doch nicht zu leugnen, daß in den Werken der taoistischen Klassiker die vielleicht tiefsten Aussprüche zur Lebensweisheit enthalten sind, die wir überhaupt besitzen, und dies zwar gerade vom Standpunkte unseres Ideals, des Ideals der schöpferischen Autonomie. (KEYSERLING 1990: 403)

In den 20er Jahren gründete er in Darmstadt eine „Schule der Weisheit“, die jedoch von kritischen und eher politisch engagierten Zeitgenossen als Donquichotterie des Geistigen (FANG 1992: 253) bespöttelt wurde. Davon zeugt auch das damals populäre Sprüchlein: „Als Gottes Atem leiser ging, schuf er den Grafen Keyserling“ (FANG 1992: 252).

Zunächst weniger auffällig, doch inzwischen als um so bedeutsamer gewürdigt, verlief die Rezeption daoistischen Denkens bei dem wichtigsten Philosophen dieses Jahrhunderts, Martin Heidegger. Wie mittlerweile von nicht wenigen Kennern der Heideggerschen Philosophie - insbesondere auch von seinen zahlreichen japanischen und chinesischen Schülern - betont wird, war Heidegger mit den daoistischen Texten durch Wilhelms und Bubers Übersetzungen wohl vertraut und hat sich mit einiger Wahrscheinlichkeit sogar von zentralen Ideen des Daoismus bei der Formulierung seiner eigenen bahnbrechenden Gedanken anregen lassen. Womöglich liegt ein Gutteil der Anziehungskraft seines Denkens - das Fremde bzw. Ungewöhnliche - gerade in der Verarbeitung daoistischer bzw. zenbuddhistischer Inhalte (wobei der chinesisch-japanische Zen-Buddhismus im Grunde daoistisches Denken in buddhistischer Form darstellt), so zum Beispiel seine nicht-nihilistische Auffassung vom Nichts als „die Fülle“. (MAY 1989: 73) Auch hat er sich später (1946) zusammen mit dem Chinesen Paul Shih-Yi Hsiao um eine Übersetzung von für ihn wichtigen Passagen aus dem *Daodejing* bemüht. Allerdings ist der wissenschaftliche Streit darüber, ob es sich hier um Einfluß oder Parallelen im Denken handelt noch nicht entschieden - falls er sich überhaupt je eindeutig klären läßt.

Auch der andere große deutsche Existenzphilosoph dieses Jahrhunderts, Karl Jaspers, hat sich mit einer eigenen Schrift, *Lao-tse / Nagarjuna - zwei asiatische Mystiker* (1957) intensiv um ein Verständnis des Daoismus bemüht. Dabei kommt Jaspers zum Schluß von Laozi ausgehend (wobei er auch dessen Historizität betont) zu folgenden allgemeineren kultur- und religionsvergleichenden Betrachtungen:

Weltgeschichtlich ist die Größe Lao-tses gebunden an den chinesischen Geist. Grenzen Lao-tses sind Grenzen dieses Geistes: Lao-tses Stimmung bleibt heiter in allem Leid. Sie kennt weder die Drohung der buddhistischen Wiedergeburten, daher

nicht den Drang hinaus aus diesem Rad der Qual, noch kennt sie das christliche Kreuz, die Angst der unausweichlichen Sünde, die Angewiesenheit auf die Gnade der Erlösung durch den stellvertretenden Opfertod des Mensch gewordenen Gottes. [...] Dem chinesischen Geist ist die Welt natürliches Geschehen, lebendiger Kreislauf, das ruhig bewegte All. Alle Abweichungen vom Tao des Ganzen sind beiläufig, vorübergehend und immer schon auch zurückgenommen in das unverderbliche Tao selber. Uns Abendländern ist die Welt in sich nicht geschlossen, vielmehr bezogen auf das, was aus der Welt als natürliches Geschehen nicht begreiflich ist. Die Welt und unser Geist stehen in der Spannung des Ringens mit sich und dem anderen, sind ein entscheidendes Geschehen im Kampf, haben einen einmaligen geschichtlichen Gehalt. Lao-tse kennt nicht die Chiffer des fordernden und zornigen, des kämpfenden und Kampf wollenden Gottes. (JASPERS 1978: 58f)

Man sieht hier eine in der Rezeption des Daoismus überhaupt zu beobachtende Tendenz, das daoistische und nicht das konfuzianische Denken als Quintessenz des chinesischen Geistes dem abendländischen gegenüberzustellen, wobei dies jedoch nicht der Wichtigkeit der beiden Denktraditionen in China selbst, sondern einer nicht zu übersehenden abendländischen Vorliebe entsprechen dürfte.

Auch Ernst Bloch geht in seinem zentralen Werk *Das Prinzip Hoffnung* (1959) von der Historizität eines Autors Lao Zi aus („Bei alldem hat Laotse zweifelsohne gelebt, ein älterer Zeitgenosse des Konfuzius, im sechsten Jahrhundert v. Chr., ein einsamer Mann.“ BLOCH 1959: 1444) und kommt zu folgender prägnanten und recht treffenden Einschätzung:

Schwerer als irgendeine religiöse Grundkategorie Ostasiens ist Laotsees Tao in europäischen Begriffen angebbbar; trotzdem ist es, unausgesprochen, am leichtesten verständlich. Als Religionskategorie der Weisheit, als Einklang mit der tiefen Ruhe, die die Wünsche erfüllt, indem sie sie vergißt. (BLOCH 1959: 1445)

Von den letzten beiden Philosophen abgesehen fand die Rezeption des Daoismus unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg, das heißt in den 50er Jahren, über ein Nebengleis bzw. über die Rezeption eines Nachfahren des Daoismus statt: den Zen- (Chan-)Buddhismus. Entdeckt von rebellischen Poeten und Künstlern der *beat generation*, die den Zen nicht zuletzt zum Zwecke einer „Verherrlichung ihres eigenen anarchischen Individualismus“ (ECO 1973: 215) gebrauchten, eroberte der Zen bald auch als Kult - als *square Zen* - von Kalifornien ausgehend die westliche Welt. In dieser doppelten Popularisierung des Zen, einerseits als dem westlichen Individualismus entsprechender und exotistisch verbrämter Lebensstil, andererseits als ostasiatische Ersatzreligion für einen zusehends entchristlichten Westen, zeigt sich bereits der Weg auf, den auch der Daoismus in seiner Rezeption ab den 70 Jahren gehen sollte. Repräsentativstes Beispiel für die Art, wie Zen und Daoismus in den 50er und 60er Jahren verarbeitet wurden, ist Jack Keruacs Roman *The Dharma Bums* (1958). Die Hauptfigur des Buches ist Gary Snyder nachempfunden, einem vom japanischen Zen beeinflusstem amerikanischen Dichter, der auch als Übersetzer des chinesischen Zen-Mönches und Poeten Hanshan (8. Jh.) hervorgetreten ist.

Wichtig für die spätere Daoismus-Rezeption in der an die *beat generation* und Hippie-Ära anknüpfenden *New Age*-Bewegung war, daß bereits während der Aufnahme des Zen, zum Beispiel bei Allan Watts in dessen einflußreicher Einführung *The Way of Zen* (1957), der daoistische Ursprung des Zen-Buddhismus breiten Raum fand. In den 60er und 70er Jahren avancierte Watts zu einem der führenden Gurus der *New Age*-Bewegung in Kalifornien und wurde mit seinen einschlägigen Aktivitäten und zahlreichen Büchern, insbesondere mit

seinem 1975 posthum (er starb 1973, bevor er die Dummheit begehen konnte, eine neue Religion ins Leben zu rufen) erschienenen Buch *Tao: The Watercourse Way*, gleichsam zum Begründer eines „Americodaoismus“, zu welchem auch andere aus der *beat generation* hervorgegangene Dichter wie der bereits erwähnte Gary Snyder und Kenneth Rexroth zählen. Allan Watts eingängig geschriebene und für einen Nicht-Sinologen (er war von Haus aus anglikanischer Theologe) erstaunlich kundigen Vermittlungen des fernöstlichen Denkens trafen auf ein durch die Hippie-Bewegung für alternative Religionen und Lebensstile sensibilisiertes Publikum und trugen entscheidend dazu bei, in den 70er und 80er Jahren - nun von Amerika kommend - ein zweites *Dao*-Fieber im Westen auszulösen. Wie bereits in den 20er Jahren wurde nun ebenfalls das *Dao* als Allheilmittel für die angeblich materiell überfütterte, jedoch an geistiger Auszehrung leidende westliche Zivilisation betrachtet. Ein trivialisierter Daoismus, der sich weniger an Lao Zi und Zhuang Zi, sondern an der *Yin-Yang*-Lehre des mittlerweile zum Kultbuch gewordenen *Buch der Wandlungen* orientierte, wurde zur Kern-„Philosophie“ der *New Age*-Bewegung.

Ausgehend von Fritjof Capras *The Tao of Physics* (1976) erschien eine bis heute nicht abreißende Reihe von Büchern, die eine daoistische Einstellung bzw. „Erleuchtung“ für alle möglichen Lebensbereiche empfahlen, um nur einige repräsentative Titel auszuwählen: *Das Tao der Trance*, *Tao der Psychologie*, *Das Tao der Liebe*, *Easy Tao* (!), *Tao Yoga der heilenden Liebe*, *Das Tao-Kochbuch*, *Das Tao-Management*, *Das Tao der Selbstheilung*, *Tao der Führung*, *The Tao of Politics*, *The Tao of Sex*, etc. pp. Capras Ansatz ist repräsentativ für die Art der Verwurstung des Daoismus für diese Epoche: Er sieht zunächst grundsätzliche Parallelen zwischen Physikern und daoistischen Mystikern darin, daß beide nach der Erkenntnis des Urgrundes aller Dinge streben. Wie der moderne Physiker könne der Daoist diese letzte Erfahrung nicht in konkrete Worte fassen, außerdem sei dieser letzte Urgrund von paradoxen Eigenschaften - Einheit von Existenz und Nicht-Existenz - gekennzeichnet. Selbst ein Raum und Zeit übersteigender Bewußtseinszustand lasse sich bei beiden finden:

Die östlichen Mystiker sind sich in ihrem außergewöhnlichen Bewußtseinszustand der Durchdringung von Raum und Zeit auf einer makroskopischen Ebene bewußt, und so sehen sie die makroskopischen Objekte ähnlich wie die Physiker die subatomaren Teilchen. (CAPRA 1984: 203)

Zu guter Letzt benutzt er den physikalischen Begriff des Quantenfeldes, bei welchem der Gegensatz zwischen einzelnen Elementarteilchen und dem sie umgebenden Raum überwunden scheint, um zu einer physikalischen Interpretation des *Dao* als fundamentales „Einheitsfeld“ zu gelangen. Das Buch endet mit einer gleichsam daoistischen Heilserwartung, indem er nämlich ein „Über-*Dao*“ entwickelt, welches sich aus den Erfahrungen „erleuchteter“ Weiser und den neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen der Atomphysik zusammensetzt. Von einer zukünftigen Erkenntnis dieses „Über-*Dao*“ - in einem neuen Zeitalter - werde schließlich das Überleben der heutigen Menschheit abhängen.

Über diesen Americodaoismus, „der auf die ‘Krise des Westens’ mit der Einfuhr von holistischem *fast food* aus Fernost“ reagiere, spöttelte Sloterdijk in seinem Buch *Eurotaoismus*:

Selbstverständlich gibt sich diese Schnellküche auch als *nouvelle cuisine*, sie setzt auf Neues Denken wie auf ein unwiderstehliches Konzept, sie serviert planetarische Paradigmenwechsel wie Gänge in einem historischen Menü, und sie verspricht uns aufrichtig, daß nach dem rohen Fisch-Gang ein zartes Wassermann-Chop-Suey an der Reihe sei. Doch die Tragfähigkeit des Neuen Denkens erschöpft sich, wie zu fürchten ist, in dem Vorschlag, in Zukunft unsere Ideen mit Stäbchen zu essen -,„der Mensch ist, was er ißt“. (SLOTERDIJK 1989: 9)

Inzwischen sind der Americo- und der Eurodaoismus im Rahmen des Esoterikbooms zu integralen Elementen der westlichen Lebenswelt geworden. Dies betrifft in gewisser Verkleidung auch ein Element der religiösen Variante des Daoismus: die Suche nach Unsterblichkeit. Denn in der Fülle an Angeboten von „daoistischen“ Formen der Psycho-, Physio- oder Sextherapie, so zum Beispiel im *Taijiquan*, *Qigong* oder „Kungfu“ (inzwischen erfreut sich auch die chinesische Geomantik, das *Fengshui*, für eine daoistisch angehauchte „ganzheitliche Wohnkultur“ zunehmender Beliebtheit), welche mittlerweile nicht mehr wegzudenkende Bestandteile des Lehrangebots jeder Volkshochschule geworden sind, verbirgt sich wohl auch die Suche nach einem Lebenselixir, welches dem Zeitgeist entsprechend in einer Einheit von meditativer und quasi-sportlicher - alternativ auch sexueller - Betätigung gesehen wird. Auch der Buchmarkt profitiert von dieser Lust nach fernöstlicher Lebenserfüllung; offenbar ist ein Viertel des ganzen Esoterikangebots der Buchverlage dem Daoismus zuzuschlagen. (SOMMER, PETERMANN 1991: 6)

Erwähnenswert sind schließlich auch einige eher erheiternde Blüten, die das *Dao*-Fieber hervorgebracht hat, so zum Beispiel David Paynes *Confessions of a Taoist on Wallstreet* (1984), laut Elmar Schenkel ein „painful and punful effort to merge Tao and Dow [Jones]“ (SCHENKEL 1994: 428), oder Benjamin Hoffs *The Tao of Puh* (1982) und *The Te of Piglet* (1992), in welcher die vernünftige Einfalt von A. A. Milnes liebenswertem und in der Tat daoistisch agierendem Bären „mit kleinem Verstand“ als Quintessenz praktischer, jedoch nicht immer ganz ernst zu nehmender Weisheit gesehen wird. Puh, der absichtslose Bär, verkörpert nämlich die daoistischen Prinzipien des „Nicht-Handelns“, des „unbehauenen Klotzes“ (*pu* = Puh!) und des „Selbst-so-seins“ (*ziran*):

While Eeyore frets...
and Piglet hesitates...
and Owl pontificates...
Puh just is. (HOFF 1992: backcover)

*

Welches sind die Gründe, die zu dieser willigen Aufnahme und Verbreitung des Daoismus im Westen geführt haben? Hier wäre zunächst zu unterscheiden zwischen Aspekten des Zeitgeistes - einer gesellschaftlichen Befindlichkeit bzw. Empfänglichkeit -, die den Boden für die Rezeption bereitete, und Eigenschaften des Daoismus selbst, die seine Aufnahme im Westen begünstigten. Zunächst also zu den Gründen, die den Zeitgeist betreffen:

1. Max Weber, der Begründer der Modernisierungstheorie, hatte bereits Anfang dieses Jahrhunderts die „Entzauberung der Welt“ und die Dominanz einer „Zweckrationalität“ als charakteristisch für unsere Zeit betrachtet. (Er war zudem der erste, der aus soziologischer Sicht versuchte, die chinesische Philosophie und Religion zu erforschen, so in seiner monumentalen und heute gerade auch in China stark beachteten Studie über den Konfuzianismus und Daoismus im Rahmen seiner vergleichenden religionssoziologischen Versuche *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, die in einer ersten Fassung 1915 und erweitert 1920 erschienen.) Diese Entzauberung führte im Verlaufe dieses Jahrhunderts - zumindest hinsichtlich des Christentums - zu einem immer weitergehenden Verzicht auf religiöse Anbindung und Orientierung. Allerdings scheint sie auch für das erneute Interesse an Religion verantwortlich zu sein, denn es hat sich gezeigt, daß das Bedürfnis nach religiösen Erfahrungen und nach symbolischer Weltdeutung trotz oder vielleicht gerade wegen der fortschreitenden Säkularisierung unserer Lebenswelt ungebrochen ist, daß es sogar nach der Phase eines modischen Atheismus mit neuer Macht hervorbricht. Da jedoch die im

Westen angestammte Religion für viele zu sehr mit traditionellen Strukturen verbunden ist und ihre Symbolik, ihre anthropomorphen Gottesbilder und ihre Betonung des Glaubens in einer aufgeklärten und praxisorientierten Welt schwer vermittelbar erscheinen, erstreckt sich die Suche nach religiösen Antworten auf die Sinnfragen des Lebens zusehends auf andere Regionen und Religionen der Welt. Harvey Cox hat diesen Zusammenhang prägnant festgestellt: „Perhaps the Orient began to exert a spell on Western minds when God died over here.“ (Cox zitiert in SCHENKEL 1994: 430)

2. Wir haben inzwischen in der Postmoderne eine Einstellung erreicht, die im Zuge eines gesellschaftlichen Pluralismus eine Beliebtheit der Wahl auch hinsichtlich von Religion begünstigt. Religion ist heute auch individueller Lebensstil. So hatte Umberto Eco in seinem bereits 1959 geschriebenen Essay „Zen und der Westen“ die Einstellung der Künstler der *beat generation*, die ihren von Rausch, Ekstase und Ungebundenheit gekennzeichneten Lebensstil mit explizitem Bezug zum Zen-Buddhismus rechtfertigten, als „sakrale Maßlosigkeit“ charakterisiert (ECO 1973: 217). Für die heutige Zeit und die Rezeption des Daoismus läßt sich hingegen weniger dieser neo-nietzscheane Zug (obwohl dieser auch in Buchtiteln anklingt wie *Also sprach Laotse*, mit welchem die Schriften des angeblichen Lao Zi Schülers „Wen-tzu“ angepriesen werden; siehe CLEARY 1995) als vielmehr ein eher maßvoller, gesundheitlich orientierter und esoterisch-entrückter Lebensstil konstatieren.

3. Die moderne westliche Philosophie ist zu Erkenntnissen gelangt, die Parallelen zum daoistischen Denken aufscheinen lassen. Heideggers Nähe zum und möglicherweise sogar Beeinflussung vom Daoismus sind bereits angesprochen worden. Auch bei zwei anderen bedeutenden Philosophen der Moderne, Wittgenstein und Derrida, sind Parallelen zum Daoismus zu finden. Wittgensteins 1918 entstandener *Tractatus logico-philosophicus* enthält in seinen letzten Teilen paradoxe Aussagen, die aus der Feder von Zhuang Zi stammen könnten:

Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort. (WITTGENSTEIN 1997a: 85, Nr. 6.52)

Das gilt auch für den späten Wittgenstein der *Philosophischen Untersuchungen*, wenn er nämlich das Ziel seiner Philosophie dahingehend definiert, „der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas [zu] zeigen“ (WITTGENSTEIN 1997a: 378; Nr. 309). Das Faszinierende an Wittgenstein ist, daß er sich über die ausgesprochen westliche Methode eines logischen Positivismus einem philosophischen Schweigen bzw. Verstummen nähert, wie zum Beispiel im letzten Satz des *Tractatus*: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“ (WITTGENSTEIN 1997a: 85) Auch folgende Bemerkung in einem Brief an Ludwig Ficker von 1919, mit welcher er sein Werk charakterisiert, zeigt diese Tendenz zum daoistischen Nicht-sagen:

Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich nicht geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der wichtigste. (KUNZMANN 1991: 213, CANFIELD 1975: 407)

Derartige Äußerungen lassen ihn sehr wohl der europäischen Tradition der Mystik angehören (ECO 1973: 231), doch weisen sie damit auch deutliche Affinitäten zum Daoismus und Buddhismus auf.

Derridas Philosophie schließlich ist mit ihrem Angriff auf den angeblichen abendländischen Logozentrismus und ihrer Ablehnung einer Berufung auf eine metaphysisch verankerte Präsenz ebenfalls in die Nähe von Zhuang Zi (insbesondere dessen Kapitel 2: „Von der

Gleichheit der Dinge“) gerückt worden (YEH 1983; FU 1992), so daß inzwischen sogar von einem „Derridaoismus“ gesprochen wird (SCHENKEL 1994: 422).

4. Von den angeblichen Parallelen zwischen der modernen Physik und dem Daoismus wurde schon im Zusammenhang mit Capra gesprochen. Nicht uninteressant ist, daß einer der neuesten naturwissenschaftlich-physikalischen Forschungszweige, die Chaosforschung - ebenfalls im philosophischen Umfeld des Daoismus gesehen wird (IZUTSU 1984: 310f; BRIGGS 1989). Davon abgesehen ist die moderne Physik nicht mehr von einer festgefügt kausalen Ordnung, sondern von Unbestimmtheit, Akausalität, Zufall und Wahrscheinlichkeit bestimmt. Hier berühren sich letztlich auch moderne Physik und Philosophie, wie zum Beispiel in Wittgensteins Notiz in seinen *Vermischten Bemerkungen* von 1948: „Wenn man philosophiert, muß man in das uranfängliche Chaos hinabsteigen und sich dort zu Hause fühlen.“ (WITTGENSTEIN 1997b: 542) Wenn Daoismus und Zen-Buddhismus davon ausgehen, „daß die ewige Ordnung der Welt in ihrer fruchtbaren Unordnung besteht“ (ECO 1973: 235), so wundert es nicht, daß hier gewisse Affinitäten gesehen werden, die den Daoismus für den modernen Menschen interessant machen.

Welche Eigenschaften des Daoismus selbst haben nun seine Rezeption im Westen begünstigt? Als erstes wäre hier seine kultur- und zivilisationskritische Stoßrichtung zu nennen. Es wurde schon erwähnt, daß Kritik an der abendländischen Zivilisation seit Nietzsche und Spengler zu einer Grundkonstanten des modernen abendländischen Bewußtseins geworden ist. In der jüngsten Zeit zeigt sich dies in einem zentralen Aspekt der ökologischen Bewegung, nämlich der zeitgenössischen Neuauflage von Rousseaus Ruf „Zurück zur Natur“. Hier rennt die daoistische Betonung einer Einheit des Menschen mit der Natur offene westliche Türen ein. Außerdem scheint sich für viele das „Unbehagen“ an der Moderne (Charles Taylor; Peter L. Berger) auch auf andere Bereiche unserer zeitgenössischen Lebenswelt zu erstrecken, so zum Beispiel darauf, daß die Ausrichtung auf technische und wirtschaftliche Effizienz den modernen Menschen in ein „stahlhartes Gehäuse“ (Max Weber) zweckrationalen Denkens eingesperrt hat. Hier kann der zivilisationskritische Ansatz des Daoismus für den heutigen zivilisationsmüden Europäer und Amerikaner eine ganz neue Wirkung entfalten.

Was die Attraktivität des Zen-Buddhismus für die *beat generation* betrifft, hatte Eco bereits dessen Antiintellektualismus herausgestrichen. Dies trifft in gleichem Maße auf den Daoismus zu. Die daoistische These, daß sich über das Wesentliche eigentlich nicht sprechen läßt, findet Anklang unter westlichen Zeitgenossen, die über zunehmende Verkopfung ihres Lebens klagen. In diesen Zusammenhang gehört auch, daß der Daoismus keine ethisch relevanten Antworten gibt. Ähnlich wie (jedoch auch wieder anders als) Nietzsche befürwortet er eine Einstellung eines „jenseits von gut und böse“. Insofern erklärt Ecos auf den Zen gemünzte Bemerkung, daß er nämlich weniger dazu diene, „eine ethische Haltung zu rechtfertigen, als dazu, stilistische Strategien zu fördern“ (ECO 1973: 219), auch die Anziehungskraft des Daoismus.

Schließlich ist es vielleicht die paradoxe Mischung von geheimnisvoller Mystik und natürlicher Einfachheit der daoistischen Klassiker, die ein Großteil ihrer Popularität ausmachen. Lebensweisheiten und letzte Wahrheiten - wenn sie überhaupt ausdrückbar sind - besitzen immer etwas einfaches, häufig aber auch etwas dem gemeinen Leben Gegenläufiges oder Paradoxes. Paart sich dies mit einer mysteriösen Ambiguität und Offenheit der Texte, dann haben wir damit die attraktive Zusammensetzung, die den Daoismus heutzutage zur alternativen Philosophie bzw. zum Religionsersatz werden läßt. Die Offenheit bzw. Ambiguität der chinesischen Originale hat jedenfalls auch die Übersetzungslust gefördert:

Das *Daodejing* ist nicht nur das am meisten übersetzte chinesische Werk; nach der Bibel ist es das in allen Sprachen verbreitetste Buch überhaupt.

*

Welche Schlüsse lassen sich aus dieser kursorischen Rezeptionsgeschichte ziehen? Der Daoismus hat sich erstens in seiner Aufnahme im Westen als erstaunlich anpassungsfähig erwiesen. Er enthält Elemente, die ihn von unterschiedlichster Seite her akzeptabel machen. So finden Feministinnen und Feministen in zahlreichen Textstellen des *Daodejing* Bestätigung für die größere (nämlich sanfte) Stärke des weiblichen Prinzips (*yin*), wohingegen Chaosforscher oder Dekonstruktivisten im Daoismus philosophische Analogien oder Bestätigung für ihre paradox anmutenden Theorien sehen. Diese in seiner Offenheit liegende multiple Verwendungsmöglichkeit macht ihn attraktiv, allerdings läßt sie ihn auch gerne zum Spielzeug des Zeitgeistes werden und birgt somit die Gefahr der Trivialisierung. In diesem Sinne hat auch Sloterdijk bemerkt:

Ist das Tao im Munde westlicher Autoren nicht ein Joker, den man ausspielt, wenn es darum geht, mehr zu versprechen, als zu halten sein wird? Ah, Taoismus! Zauberformel für schnelle Ganzheiten und für Geborgenheit aus der atomphysikalischen Retorte! Die rätselhafte Silbe Tao ist neuerdings in die Kitschzone geraten, und wer sich auch künftig zu ihrem hellen Zauber bekennen will, muß mit dem Verdacht leben, er wolle einstimmen in den Chor, der die neureligiösen Totalitätscouplets absingt. (SLOTERDIJK 1989:9)

Zweitens hat sich die breite Rezeption des Daoismus nicht auf fundierte Kenntnisse stützen können. Eine gründliche wissenschaftliche Erforschung des Daoismus hat in der Sinologie erst in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten stattgefunden, maßgeblich in einem großen internationalen Projekt der EACS (European Association of Chinese Studies) unter Leitung von K. Schipper, das der Erforschung der lange vernachlässigten *Dao*-Religion galt. (Die europäische Sinologie hatte sich gleichsam jahrhundertlang das Vorurteil der konfuzianischen Literaten - und ihrer jesuitischen Vermittler - zu eigen gemacht und alle heterodoxen religiösen Formen und Praktiken mit Stirnrunzeln betrachtet.) In jüngster Zeit haben auch die Funde der u. a. anders geordneten Texte des *Daodejing* aus dem Grab von Mawangdui gebührende Beachtung gefunden, da sie einige Jahrhunderte vor dem bisherigen, mitsamt seiner Kommentierung auf Wang Bi (226-249) zurückgehenden *textus receptus* datieren. Bedenkt man die über die Fachkreise hinaus wenig bekannte Forschungslage und die fast vernachlässigbaren Kenntnisse über den kulturellen und geschichtlichen Kontext, so ist die Rezeption des Daoismus in ihrer gesamtgesellschaftlichen Dimension ein gewaltiges kreatives Mißverständnis. Dies hatte bereits Richard Wilhelm festgestellt, als er seinerzeit bemerkte: „Gar vieles vom Osten, das heute Mode in Europa ist, verdankt seine Popularität einem prinzipiellem Mißverständnis.“ (FANG 1992: 312)

So gibt es unter den Nicht-Fachleuten (Nicht-Sinologen), die den Daoismus für den Westen zu interpretieren bemühen, nur wenige, die versuchen, ihn aus seiner kulturellen Welt her zu erklären. Als erwähnenswerte Ausnahmen zu nennen (unter einigen) wäre beispielsweise der amerikanische Trappist Thomas Merton mit seiner 1965 vorgelegten poetischen Fassung einer Auswahl von *Zhuangzi*-Texten, der in seinem lesenswerten Vorwort versucht aufzuzeigen, daß der Daoismus entgegen landläufiger westlicher Ansicht keiner moralischen Beliebigkeit das Wort redet, das heißt, daß die Transzendierung von Moralvorstellungen keine Loslösung von diesen, sondern eher deren absichtslose bzw. intuitive Erfüllung impliziert. Oder Michael LaFargue, der in seinem im Titel an Gadamer erinnerndem Buch *Tao and Method* (1994) als Zugangsweise zum *Daodejing* nicht die gängige subjektivistische,

sondern eher eine „objektive Hermeneutik“ befürwortet. Das bedeutet, daß wir uns im Bemühen um Verständnis der Texte zunächst diejenigen Kompetenzen - sprachliche, kulturelle, historische - aneignen sollten, die für den Text geeignet wären. Insofern nennt er seine Art der Textinterpretation „disziplinierte Imagination“. Es scheint bemerkenswert, daß es häufig theologisch geschulte Interpreten sind, die sich um ein differenziertes, kontextgerechtes Verständnis des Daoismus bemühen. Es bleibt jedoch ein Restzweifel - trotz Thomas Mertons Beteuerungen des Gegenteils -, daß es sich bei den Ergebnissen dieser Bemühungen vielleicht doch um „christliche Kaninchen“ handelt, die da aus einem „daoistischen Hut“ gezaubert werden. (MERTON 1965: 10)

Allerdings sind derartige kreative Mißverständnisse an sich nicht etwas Abzulehnendes. Die Rezeption des Daoismus seit 2000 Jahren innerhalb Chinas ist - als Interpretation - in gewissem Sinne auch nichts anderes als ein kreatives Mißverständnis. Abgesehen davon ist dies schon immer die Art gewesen, in der wir uns Elemente fremder Kulturen anverwandelt haben (zum Beispiel die judäisch-christliche Religion in Nordeuropa über den Umweg der römischen Kultur). Eine kulturelle Aneignung ist insofern etwas Neutrales bzw. Ambivalentes. Es ist allenfalls die Besinnungslosigkeit, mit der eine interkulturelle Entlehnung geschieht, die Anlaß zum Nachdenken gibt. So haben sich zum Beispiel die chinesischen Intellektuellen (insbesondere während der 4.-Mai-Bewegung) nach Belieben Entrés aus dem Menü westlichen Denkens ausgewählt, ohne dabei Rücksicht auf historisches Werden und kulturelle Kontexte zu nehmen. In der gleichen Weise scheint man hierzulande mit dem Daoismus umzugehen, indem man ihn losgelöst von seinem eigentlich essentiellen Komplement - dem Konfuzianismus - nach Europa transplantiert. Schließlich wird gerne übersehen, daß wir im Westen von den Vorsokratikern über die negative Theologie der mittelalterlichen Mystik bis hin zur Existenzphilosophie der Moderne eine Tradition besitzen, die der des Daoismus ausgesprochen verwandt ist. Ein Verschnitt mit ausgewählten Textstellen von Heraklit, den Neupythagoreern, der Gnosis, Dionysios Areopagita, Nikolaus Cusanus, Meister Eckhart, Jacob Böhme, Heidegger, Wittgenstein u. a. würde ein Bändchen ergeben, welches von seiner Aussage her vom *Daodejing* gar nicht so verschieden wäre.

Ein drittes und letztes Moment scheint mir schließlich, daß der Daoismus während seiner Rezeption im Westen eine Entwicklung durchgemacht hat, die derjenigen in China gleicht, nämlich von elitärer Philosophie bzw. Weisheit hin zu populärer Religion bzw. zu Kult und Magie. Daoismus ist zum Massenartikel geworden, ohne daß verstanden wird, was sich eigentlich unter diesem Namen verbirgt. Gleichzeitig verbinden sich gleichsam messianische Vorstellungen damit, nämlich daß wir davon das Heil der Welt erwarten dürfen. Demgegenüber hatte bereits Heidegger in seinem *Spiegel*-Interview von 1966 (nach seinem Tod veröffentlicht in Nr. 23/1976) - trotz seiner Nähe zu und Geistesverwandtschaft mit dem Daoismus - die Ansicht vertreten, daß eine geistige Erneuerung des Abendlandes kaum durch Importe aus Fernost, sondern maßgeblich aus dessen eigenen Traditionen erfolgen müsse:

Meine Überzeugung ist, daß nur von dem selben Weltort aus, an dem die moderne technische Welt entstanden ist, auch eine Umkehr sich vorbereiten kann, daß sie nicht durch Übernahme von Zen-Buddhismus oder anderen östlichen Welterfahrungen geschehen kann. Es bedarf zum Umdenken der Hilfe der europäischen Überlieferung und ihrer Neuaneignung. (MAY 1989: 21-22)

Wenn Sloterdijks Meinung zuzustimmen ist, man müsse schon Daoist sein, „um die Einsicht zu ertragen, daß uns der Taoismus auch nicht mehr hilft“ (SLOTERDIJK 1989: 10), dann dürfen wir zumindest Heidegger mit dieser Erkenntnis in die Reihe der großen Eurodaoisten dieses Jahrhunderts einreihen.

Literaturliste

- AHRENS 1975. Rüdiger Ahrens, *Englische literaturtheoretische Essays. Bd. 2: 19. und 20. Jhd.*, Heidelberg 1975.
- BAUER 1984. Wolfgang Bauer, „Die Rezeption der chinesischen Literatur in Deutschland und Europa“, *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Ostasiatische Literaturen*, hrsg. von Günther Debon, Wiesbaden 1984, 159-192.
- BLOCH 1959, Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959.
- BRIGGS 1990. John Briggs/David F. Peat, *Turbulent Mirror. An Illustrated Guide to Chaos Theory and the Science of Wholeness*, New York 1989 (deutsch: *Die Entdeckung des Chaos. Eine Reise durch die Chaos-Theorie*, München 1990).
- BUBER 1987. Martin Buber, *Tschuang-Tse, Reden und Gleichnisse*, Zürich 1987.
- CANFIELD 1975. John V. Canfield, „Wittgenstein and Zen“, in: *Philosophy* 50/1975, 383-408.
- CAPRA 1984. Fritjof Capra, *Das Tao der Physik*, München 1984.
- CHANG 1963. Chung-yuan Chang, *Creativity and Taoism, A Study of Chinese Philosophy, Art, and Poetry*, New York 1963.
- CLEARY 1995. Thomas Cleary (Hrsg.), (Xin, Jian) *Also sprach Laotse: Die Fortführung des Tao Te King aufgezeichnet von Laotses Schüler Wen-tzu*, Bern 1995.
- DEBON 1986. Günther Debon, *Oscar Wilde und der Taoismus - Oscar Wilde and Taoism*, Bern 1986.
- ECO 1973. Umberto Eco, *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt 1973.
- FANG 1992. Weigui Fang, *Das Chinabild in der deutschen Literatur, 1871-1933; ein Beitrag zur komparatistischen Imagologie*, Frankfurt/M. 1992.
- FU 1992. Hongchu Fu, „Deconstruction and Taoism: Comparisons Reconsidered“, *Comperative Literature Studies* 29 (3/1992), 296-321.
- GRILL 1919. Julius Grill, *Lao-tszes Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gott*, Tübingen 1919.
- HOFF 1984. Benjamin Hoff, *Tao Te Puh, Das Buch vom Tao und von Puh dem Bären*, Essen 1984.
- 1992. *The Te of Piglet*, London 1992.
- HSIA 1985. Adrian Hsia (Hrsg.), *Deutsche Denker über China*. Frankfurt/M. 1985.
- IZUTSU 1984. Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley 1984.
- JASPERS 1978. Karl Jaspers, *Lao-tse, Nagarjuna, Zwei asiatische Metaphysiker*, München 1978.
- JOHANSON 1993. Greg Johanson/Ron Kurtz, *Sanfte Stärke. Heilung im Geiste des Tao te king*, München 1993.
- JUNG 1978. C. G. Jung, *Studien über alchemistische Vorstellungen (Gesammelte Werke, Bd. 13)*, Olten 1978.
- KEYSERLING 1990. Hermann Graf Keyserling, *Das Reisetagebuch eines Philosophen*, Frankfurt/M., Berlin 1990.

- KUNZMANN 1991. Peter Kunzmann, et al, *dtv-Atlas zur Philosophie*, München 1991.
- LAFARGUE 1994. Michael LaFargue, *Tao and Method, A Reasoned Approach to the Tao Te Ching*, New York 1994.
- LEGGÉ 1891. James Legge, *The Texts of Taoism*, New York 1891.
- MAY 1989. Reinhard May, *Ex oriente lux, Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*, Stuttgart 1989.
- MERTON 1965. Thomas Merton, *The Way of Chuang Tzu*, New York 1965.
- SCHENKEL 1994. Elmar Schenkel, „From Powys to Pooh: Some Versions of Taoism in British and American Literature“, in: *Anglistentag 1993 Eichstätt, Proceedings*, hrsg. von Günther Blaicher u. Brigitte Glaser, Tübingen 1994, 419-432.
- SCHUSTER 1977. Ingrid Schuster, *China und Japan in der deutschen Literatur 1890-1825*, Bern 1977.
- SLOTERDIJK 1989. Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus, Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt 1989.
- SOMMER 1991. Katharina Sommer/Christine Petermann, „Neodaoismus und Esoterik im heutigen Westen“, Universität Tübingen (unveröffentlichte Seminararbeit 1991).
- WALF 1997. Knut Walf, *Westliche Taoismus Bibliographie*, Essen 1997.
- 1989. *Tao für den Westen, Eine Hinführung*, München 1989.
- WATTS 1957. Alan Watts, *The Way of Zen*, New York 1957.
- 1975. *Tao: The Watercourse Way*, New York, 1975
- WEBER 1989, Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus (Gesamtausgabe Bd. I/19)*, Tübingen 1989.
- WEGENER-STRATMANN 1990. Martina Wegener-Stratmann, *C. G. Jung und die östliche Weisheit, Perspektiven heute*, Olten 1990.
- WILHELM 1969. Richard Wilhelm (Übers.), *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, München 1969.
- WITTGENSTEIN 1997a. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus, Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt 1997.
- 1997b. *Bemerkungen über die Farben, Über die Gewißheit, Zettel, Vermischte Bemerkungen*, Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt 1997.
- YEH 1983. Michelle Yeh, „The Deconstructive Way: A Comparative Study of Derrida and Chuang Tzu“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 10 (2/1983), 95-126.