

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is an author produced version of the following article. This article has been peer-reviewed and copyedited but does not include the final publisher's layout including the journal pagination.

Author: Guggenmos, Esther-Maria
Title: "Besprechung von Martin Buber: ‚Die Lehre vom Tao‘ "
Published in: Database of Research on Chinese Philosophy in Foreign Languages
Taiwan: Humanities Research Center, National Science Council
Year: 2004

The article is used with permission of Humanities Research Center, National Science Council.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Buber, Martin: „Die Lehre vom Tao“, in: Buber, Martin: *Werke Bd. 1. Schriften zur Philosophie*, München 1962, 1023-1051.

Stichworte: Philosophischer Taoismus – „Lehre“ und „Tao“: Unsagbarkeit, Einheit, Nichttun – das Eine, das not tut – Mystik – West-östlicher Kulturvergleich – *Zhuangzi* als dialogischer Philosoph

Gut fünfzig Jahre nach seinem erstmals 1910 erschienen Aufsatz „Die Lehre des Tao“¹ meint Buber (1878-1965) zu eben diesem bei dem erneuten Abdruck im Sammelband seiner Werke: „...*ich [habe] auch einen Essay aufgenommen, der mir seit langem in einer eigentümlichen Ferne erscheint, ‚Die Lehre vom Tao‘ (1909), und zwar deshalb, weil hier zulänglicher als irgendwo anders ein frühes Stadium meines Wegs sich darstellt, ohne das es hier einen Weg wohl überhaupt nicht gegeben hätte.*“ Hierin deutet sich bereits an, in welcher Spannung uns heute dieser Aufsatz erscheint: Zum einen wirkt befremdlich, daß sich hier ein Nicht-Sinologe ohne tiefergehend wissenschaftliche historisch-linguistische Verpflichtungen zum Philosophischen Taoismus äußert. Zum anderen ist diese Arbeit und die Beschäftigung mit Mystik für Buber grundlegend für die spätere Entwicklung seines „Dialogischen Prinzips“.

Der Aufsatz gliedert sich in neun unbetitelte Kapitel, die nach einer kulturvergleichenden Einleitung v. a. die Gedanken *Laozis* und *Zhuangzis* aufgreifen,

¹ Der Aufsatz wurde unverändert etliche Male abgedruckt: Zuerst als „Nachwort“ in: *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*. Deutsche Auswahl von Martin Buber, Leipzig: Insel 1910. Neudrucke 1918, 1920, 1921, 1922. Neuausgabe Zürich: Manesse 1951. Sowie in seiner Werkausgabe (s.o.). Des weiteren erschien er in: Buber, *die Rede, die Lehre und das Lied. Drei Beispiele*. Leipzig: Insel 1917, 1920. Buber, Martin: *Hinweise*. Zürich: Manesse 1953. Engl. Übersetzung: Buber 1957 (Friedman trsl.), Herman 1996.

Von dem Aufsatz wurde eventuell zuerst die allgemeiner gehaltenen Kapitel 1-3 geschrieben (wobei der letzte Absatz des 3. Kapitels fehlt). In dieser gekürzten Fassung findet der Aufsatz sich 1. im Buber-Archiv unter JNUL (Jewish National and University Library), Arc. Ms. Var. 350 (vgl. Herman 1996, 5, 205), 2. in: Buber 1913, 15-28.

wobei zunächst der Begriff der „Lehre“ näher erläutert wird und dann eine Erläuterung des „Tao“-Begriffs selbst und in seiner Äußerung im konkreten Leben erfolgt. Der Schluß faßt die wesentlichen Charakteristika des Gesagten noch einmal zusammen. Die etwas verschwommene Struktur des Aufsatzes liegt nach Buber in der Sache selbst begründet, da die Tao-Lehre keine „Entwicklung“, sondern eine Einheit darstelle (1050).

(I) Buber führt zunächst in den Gegenstand ein unter Annahme einer (heute so nicht mehr vertretenen) Kulturtheorie, die behauptet, daß der Okzident von zwei Grundmächten beherrscht ist: Wissenschaft und Gesetz. Im Orient kommt eine weitere hinzu, die „Lehre“. Diese stellt eine Einheit dar, ist nicht dualistisch erfaßbar und hat nur sich selbst zum Gegenstand. Sie ist „*das Eine, das not tut*“ und wird im „*wahrhaften Leben*“ des „*zentralen Menschen*“ verwirklicht. Nach dem Tod des „*zentralen Menschen*“ verfällt die Lehre zur Religion und das Gleichnis wird zum Mythos. Weil die Lehre so immer von neuem beginnen muß, ist die Religionsgeschichte von Reformationen geprägt. (II) In Abgrenzung von der westlichen Philosophie definiert Buber die Lehre als nicht von der Dialektik zwischen Form und Inhalt bestimmt. Sie ist kein konkreter Inhalt, sondern „die Wirklichkeit des wahrhaften Lebens“, die die Subjekt-Objekt Unterscheidung aufhebt. (III) Des weiteren ist die Lehre nicht eine zu gewinnende Erkenntnis, sondern ist zur Erfüllung durch den „zentralen Menschen“ bestimmt. Die Erfüllung ist nach außen hin unscheinbar (wie z.B. bei Jesus, *Laozi*) und zeigt „so ganz und gar die letzte Echtheit des Menschentums“ (1032). (IV) Die Lehre wird als stumm und verborgen charakterisiert. Die Lehre des *Laozi* wird durch *Zhuangzi* zur Dichtung umgewandelt. (V) *Zhuangzi* ist wie Paulus Apostel („*Sendbote*“), aber auf andere Art. Er verbreitet die Lehre nicht eifernd, sondern offenbart sie in ihrem Wesen (vgl. 1035/6), indem er sie im „*Gleichnis*“ darstellt. Dadurch bleibt er für die Menge unverständlich. Sie hält ihn für einen „Nutzlosen“. Kapitel (VI) ist so lang, wie es nur noch die Einleitung ist, © Esther-Maria Guggenmos. All rights reserved. 2

und enthält eine weitschweifige Umschreibung des Verständnisses von „Tao“ nach *Laozi* und *Zhuangzi*. Das Wort „Tao“ taucht hier zum ersten Mal auf. Dabei bleibt das Verhältnis von „Lehre“ zu „Tao“ in einer eigenartigen Schwebel². Die Definitionen wiederholen viel des bereits für die „Lehre“ Charakteristischen [Unerkennbarkeit; ursprüngliche („*Urdasein*“), konstante (einheitlicher Wandel der Welt), persönliche (die „eigentümliche Art und Kraft der Dinge“), zielhafte (das Einigende) Ungeschiedenheit; Tao verwirklicht sich im Leben des Vollendeten], vergleichen das „Tao“ mit dem heraklitischen Logos und fügen die Gedanken der Unnennbarkeit und steten Wandlung hinzu. Nach der Umschreibung des „Tao“ geht es in (VII) darum, wie das „Tao“ im konkreten Leben des Vollendeten seinen Ausdruck findet: nicht durch „Erkennen“ (Einheit ist nur lebbar, nicht erkennbar) und „Tun“ (Geschäftigkeit), sondern durch eine neue Art von Tun, das „Wirken des ganzen Wesens“. Das wahre Tun ist Nichttun (*wuwei*無爲). Das Nichttun ist Wirken aus gesammelter Einheit. (VIII) Auf die Staatsherrschaft angewandt bedeutet das, nicht regulierend einzugreifen, sondern „das natürliche Leben des Reiches“ (1048) zu behüten und so das Nichttun zu tun. Das Volk bemerkt diesen Herrscher nicht, sondern meint von selbst so geworden zu sein. In (IX) kehrt Buber zu dem Begriff „Lehre“ im Kulturvergleich zurück. Die Lehre findet in einem zentralen Menschen ihren Ausdruck und wird nach dessen Tod formend interpretiert: Durch den Organisator Asoka wird sie zur Regel (Buddhismus), durch den „Gewalttäter“ Paulus wird sie Dialektik (Christentum), durch den Dichter *Zhuangzi* wird sie Poesie (Taoismus). Daher soll man zur ursprünglichen Lehre vordringen, indem man „Tschuang-Tse nicht mehr einzureihen versucht, sondern ihn in seiner ganzen Wesenhaftigkeit ohne Vergleich und Zuordnung empfängt; ihn das ist: sein Werk, das

² Dieser etwas überraschende Wechsel könnte eventuell mit der Entstehungsgeschichte des Aufsatzes in Verbindung gebracht werden, bei dem es ursprünglich nur um den Begriff der „Lehre“ ging (vgl. Anm.1). Die beiden Begriffe scheinen nahe beieinander zu liegen, wobei die „Lehre“ evtl. philosophischer, abstrakter gedacht ist, während „Tao“ eine konkrete historische greifbare Ausformung der Lehre darstellt. Darauf weist auch der von Buber verwendete Ausdruck „Tao-Lehre“ (1050) hin.

Gleichnis“ (1051).

Die Herangehensweise Bubers an den Philosophischen Taoismus ist keineswegs deskriptiv. Als Nicht-Sinologe versucht er zwar durchaus, die sinologische Diskussion sporadisch miteinzubeziehen und seine Zweitübersetzungen aus dem Englischen mit einem Chinesen zusammen zu erarbeiten.³ Seine diesbezüglichen Arbeiten sind daher für Sinologen stets von geringem Interesse gewesen⁴. Doch hatten die hermeneutisch auffallende Auswahl der Texte, die freien Übersetzungen, Interpolationen und Dekontextualisierungen⁵ ganz andere Zielsetzungen als eine historisch-linguistisch korrekte Wiedergabe der Gesamtaussage *Zhuangzis*. Mit seinen Schriften will Buber die direkte Begegnung mit dem Leser suchen⁶ und wird so selbst zum Erzähler, der nicht transkribiert, sondern die Geschichte in sich aufnimmt und neu aus sich gebiert. Buber geht damit mit den chinesischen Texten genauso um, wie er es später mit den Schriften des Chassidismus tut, wenn er sagt: „Ich trage in mir das Blut und den Geist derer, die es geschaffen haben, und aus meinem Blut und Geist wird es neu.“⁷ Dabei versenkt Buber sich intensiv in die neue Materie und entwickelt nach Herman „a tremendous sensitivity to the subtleties of Chinese thought“ (Herman 1996, 127). Diese kreative Art des Umgangs mit taoistischem Gedankengut, die nebenbei bemerkt sehr der Umgangsweise taoistischer Kommentatoren mit ihren eigenen Texten ähnelt⁸, kann auch auf dem Hintergrund eines romantischen Verstehensbegriffs, wie sie der Hermeneutik Schleiermachers,

³ Ein zaghafter Versuch ist so z.B. die Ablehnung der „Spätdatierung“ *Laozis*, 1035. Der beratende Chinese taucht unter dem Namen Wang Chingdao (chin. Zeichen allg. unbekannt) mehrmals in Vorworten auf. Er ist jedoch nicht taoistisch versiert, hatte aber eine Gastdozentur am Berliner Seminar für Orientalische Sprachen von 1957-1911 (vgl. Hermann 1996, 4).

⁴ Herman 1996, S. X. Herman rezipiert die sinologischen Einschätzungen und kommt u.a. zu dem Ergebnis: „Buber’s work on Chuang Tzu has received minimal sinological attention [...] because the abstruse and aetherical commentary appears to reflect a philosophical agenda belonging more to Buber than to Chuang-Tzu“ (Herman 1996, 105).

⁵ s. Herman 1996, 154.

⁶ Kaufmann 1963, 588 meint hierzu, daß das Beeindruckende an Buber gewesen sei, daß es ihm immer um die Sorge um das Du, nicht um Theorien ging.

⁷ Buber 1963, 970.

⁸ Aus den Texten aus dem *Zhuangzi* wählt Buber überraschenderweise die aus, die zwar zu seiner Zeit von westlichen Übersetzern als nicht zentral angesehen wurden, jedoch von taoistischen Kommentatoren häufig diskutiert wurden (Herman 1996, 107).

Diltheys oder auch Gadammers entspricht, gesehen werden. Wenn Verstehen die Seinsweise des menschlichen Daseins selbst ist, in der sich dieses die Welt erschließt, dann befindet sich der Mensch in einem steten Gespräch mit der Überlieferung, die er in der Begegnung mit ihr neu aktualisieren muß (Gadamer). Wir verstehen daher nur, indem wir unser erlebtes Leben hineinbringen in jede Art von Ausdruck eigenen und fremden Lebens (Dilthey). Buber tritt daher mit dem Philosophischen Taoismus in einen authentischen Dialog, indem er selektiv und interpretierend versucht, das für ihn Essentielle herauszuarbeiten. Herman hat ausführlich versucht zu zeigen, daß eine dialogische Lesart, die an einem der Hauptwerke Bubers „Ich und Du“ orientiert ist, durchaus eine ernstzunehmende, wissenschaftlich haltbare Interpretationsvariante des *Zhuangzi* darstellt.⁹

Die Buber-Forschung nimmt den starken Einfluß taoistischen und chinesischen Denkens auf Buber bis heute kaum zur Kenntnis¹⁰. Schon Bubers Zeitgenossen, insb. Rosenzweig, betrachteten dessen intensive Beschäftigung mit Mystik als befremdlich.¹¹ Buber beschäftigte sich im Rahmen seiner Dissertation (1904, Wien) intensiv mit Zeugnissen der deutschen Mystik (Nikolaus v. Kues, J. Böhme) und stellte darüber hinaus in dem Band „Ekstatische Konfessionen“ (1909) Zustände mystischer Ekstase verschiedenster Kulturen und Religionen dar. In dieser Phase seines Schaffens geht es ihm um die „Suche nach dem Urgrund aller Dinge, nach der letzten Wirklichkeit des Seins, nach dem Urerlebnis des Weltgeistes.“ (Buber 1913, 14). In diese Zeit gehört auch der Aufsatz „Die Lehre des Tao“, in der Buber versucht, seine Begegnung mit der Mystik in seine persönliche Philosophie einzubauen (Friedman 1999, 81). In einer von Buber selbst erkannten Phase der Reifung von

⁹ Herman 1996, 184: „I have argued that Chuang Tzu’s complex metaphysical discussions and playful mystical vignettes can indeed be brought together through the lens of dialogical philosophy.“ Die ausführliche Erläuterung der dieser Aussage zugrunde liegenden facettenreichen Argumentation ist hier leider nicht möglich.

¹⁰ Die einzige Arbeit, die sich mit diesem Thema eingehend befaßt, ist die Dissertation Hermans .

¹¹ Kirsch 2001, 93.

1912-1919 (Buber 1962, 1111) wird sich Buber seiner notwendigen Verwurzelung im Judentum bewußt und widmet sich mehr und mehr der Aufarbeitung der Schriften des Chassidismus. Die Idee der „*Einheit*“, das „Einswerden der Seele“¹², das Buber so an Asien¹³ fasziniert, entdeckt er in der eigenen Tradition wieder, der jüdischen Mystik und dem Chassidismus, ja er macht sie sogar zu dessen zentraler Botschaft und Bestimmung: „Dieses ist, wie wir gesehen haben, immer die Bedeutung des Judentums für die Menschheit gewesen und wird es bleiben: daß es an sie immer wieder die Forderung der Einheit heranbringt: die Forderung, die aus der eigenen Entzweiung und der Erlösung von ihr geboren wird.“ (Buber 1913, 43).

Die Phase der Suche nach dem mystischen Urerlebnis geht für Buber einher mit einem Wandel in seinem Weltverhältnis (Kirsch 2001, 87; Friedman 1999, 83f.). Ausgelöst wird dieser durch eine von Buber beschriebene Begegnung (Kirsch 2001, 107-8), bei der er nach einer Phase religiöser Entrückung der Gegenwart eines Ratsuchenden nicht richtig begegnen kann, es kommt zur „*Vergegnung*“. Seitdem gibt es für Buber nichts mehr als den Alltag. „Das Geheimnis tut sich nicht mehr auf, es hat sich entzogen oder es hat hier Wohnung genommen, wo sich alles begibt, wie es sich begibt. Ich kenne keine Fülle mehr als die jener sterblichen Stunden an Anspruch und Verantwortung.“ (Kirsch 2001, 107). Buber meint hierzu: „Vielleicht war der Hauptpunkt meiner persönlichen Entwicklung auch die Zurückweisung dieser Mystik“ (Friedman 1999, 84).

Das Anliegen Bubers ist nun die Suche nach der wirklichen Begegnung mit dem Du, das er in seinem „*Dialogischen Prinzip*“ philosophisch ausdifferenziert. Dieses

¹² Buber 1913, 40: „Denn das ist der Urprozeß des Juden, der Urprozeß, den die großen Juden, in denen das tiefste Judentum lebendig wurde, an ihrem persönlichen Leben mit der ganzen Gewalt asiatischer Genialität zur Erscheinung gebracht haben: das Einswerden der Seele. Das große Asien lebte sich in ihnen dem Okzident vor, das Asien der Schrankenlosigkeit und der heiligen Einheit, das Asien Laotzes und Buddhas, welches das Asien des Moses und der Jesaiasse, des Johannes, des Jesus und des Paulus ist. Am Streben nach Einheit entzündeten sich im Juden die schöpferischen Kräfte; im Einswerden der Seele wurzelt seine schöpferische Tat.“

¹³ Hierzu Buber 1913, 66: „Asien spricht. Nicht die historisch-geographische Kategorie ‚Asien‘. Es ist die Stimme, die uns in der Burg der Urworte empfängt. Sie unterweist nicht. Sie schützt, sie tröstet, sie heilt.“

Hauptwerk Bubers behält jedoch trotz der Distanzierung von der Phase der Mystik wesentliche Elemente des Philosophischen Taoismus bei:

1. Das Wesentliche bleibt für Buber das Unaussprechliche, Unmittelbare, das keinen konkret zu definierenden Inhalt hat, sondern nur in intensivster Gegenwärtigkeit gelebt, nicht „getan“ werden kann und insofern wie „Nichthandeln“ erscheint: „Ich habe keine Lehre vom Urgrund zu bieten, ich habe nur für jene Begegnung zu zeugen, in der alle Begegnungen mit anderen gründen, und begegnen kannst du dem Absoluten nicht.“ (Buber 1962, 1113).

2. Das Absolute bleibt nicht dialektisch erfaßbar. Es ist eine letzte Einheit, die von der Welt nicht als getrennt zu sehen ist. „Buber sieht das Versagen der abendländischen Kultur unter anderem darin, daß in ihr versucht werde, das Leben mit einem der Welt entrückten Gott zu leben.“ (Kirsch 2001, 11). „Das Eine, das not tut“ bleibt für Buber ein zentraler Begriff.

Begegnendes Handeln aus dem Bewußtsein der Einheit in Gegenwärtigkeit und Verantwortung – das ist die Botschaft Bubers, die er seinem Leser vermitteln will, und die, was in der bisherigen Buber-Diskussion kaum bemerkt wurde, wesentliche Übereinstimmungen mit dem Philosophischen Taoismus zeigt. Buber hat damit taoistisches Gedankengut auf wirksame, unwissenschaftliche Weise in den deutschen intellektuellen Diskurs eingebracht (Herman 1996, 106).

Literaturangaben:

Buber, Martin: Von der Lehre, in: Neue Blätter 1913. Dritte Folge. Hefte 1-2: Buberheft, Hellerau/Berlin: Verlag der Neuen Blätter 1913, (unveränderter Nachdruck Vaduz/Liechtenstein: Topos 1978). Hierin u.a.: Das Reden des Ekstatikers 5-14, Von der Lehre 15-28, Das Judentum und die Menschheit 32-45, Buddha 63-66.

Buber, Martin: „Besprechungen mit Martin Buber in Ascona, August 1924 über *Lao-tse's Tao-te-king*“ (Unpublished manuscript), Jewish National and University
© Esther-Maria Guggenmos. All rights reserved. 7

Library, Arc. Ms. Var. 350.

Buber, Martin: China und Wir. Chinesisch Deutscher Almanach für das Jahr Gi Si, 1929-30, 40-43.

Buber, Martin: Pointing the Way, M. Friedman (trsl.), New York: Harper & Brothers 1957.

Buber, Martin: Aus einer philosophischen Rechenschaft, in: Buber, Martin: Werke, Bd. 1: Schriften zur Philosophie, München 1962, 1111-1122.

Buber, Martin: Mein Weg zum Chassidismus, in: Werke, Bd. 3: Schriften zum Chassidismus, München: Kösel 1963, 959-973.

Eber, Irene: Martin Buber and Taoism, Monumenta Serica 42 (1994), 445-464.

Friedman, Maurice: Martin Buber's Encounter With Mysticism, Review of Existential Psychology and Psychiatry 10 (1970), 43-81.

Eber, Irene: Introduction, in: Buber, Martin: Chinese Tales, A. Page (trsl.), Atlantic Highlands: Humanities Press International 1991.

Friedman, Maurice: Martin Buber and Asia. In: Philosophy East and West 26 (1976), 411-426.

Friedman, Maurice: Begegnung auf dem schmalen Grat. Martin Buber – ein Leben, Münster: agenda 1999.

Herman, Jonathan R.: I and Tao. Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu, New York: State University of NY Press 1996.

Kaufmann, Walter: Bubers religiöse Bedeutung, in: Schilpp, P.A./Friedman, M. (Hgg.): Martin Buber, Stuttgart: Kohlhammer 1963, 571-588.

Kepnes, Steven D.: Buber as Hermeneutic: Relations to Dilthey and Gadamer, in: Harvard Theological Review 81 (1988), No 2. 193-213.

Kirsch, Hans-Christian: Martin Buber. Biographie eines deutschen Juden, Freiburg: Herder 2001.

Moran, James A.: Martin Buber and Taoism, Judaism 21 (1972): 98-103.

Esther-Maria Guggenmos, 古瑪莉