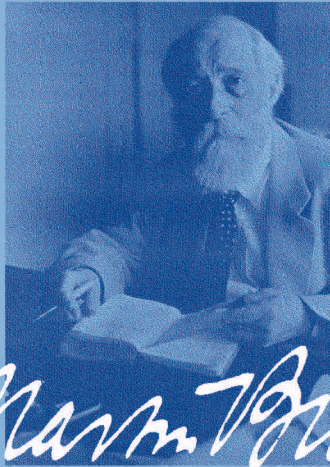


Martin Buber Werkausgabe



Martin Buber

Schriften zur
chinesischen Philosophie
und Literatur

2.3



Maximilian



Martin Buber Werkausgabe

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

herausgegeben
von Paul Mendes-Flohr und Bernd Witte

Gütersloher Verlagshaus

Martin Buber Werkausgabe
2.3
Schriften zur
chinesischen Philosophie und Literatur

Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert
von Irene Eber



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

Gefördert von der Heinrich Heine Universität
Düsseldorf, mit Unterstützung von
Dan Georg Bronner und Harry Radzyner.



Gefördert vom Ministerium für Familie,
Kinder, Jugend, Kultur und Sport
des Landes Nordrhein-Westfalen.



Gefördert von der
Israel Academy of Sciences and Humanities.



Gefördert von der Anton-Betz-Stiftung
der Rheinischen Post e. V.



Copyright © 2013 Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, Neumarkter Str. 28, 81673 München

Der Inhalt dieses E-Books ist urheberrechtlich geschützt und enthält
technische Sicherungsmaßnahmen gegen unbefugte Nutzung.
Die Entfernung dieser Sicherung sowie die Nutzung durch unbefugte
Verarbeitung, Vervielfältigung, Verbreitung oder öffentliche
Zugänglichmachung, insbesondere in elektronischer Form, ist
untersagt und kann straf- und zivilrechtliche Sanktionen nach sich ziehen.

Sollte diese Publikation Links auf Webseiten Dritter enthalten, so übernehmen wir
für deren Inhalte keine Haftung, da wir uns diese nicht zu eigen machen, sondern
lediglich auf deren Stand zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung verweisen.

Umschlaggestaltung: Init Kommunikationsdesign GmbH, Bad Oeynhausen
Satz: SatzWeise GmbH, Bad Wünnenberg
ISBN 978-3-641-24848-2
www.gtvh.de

Inhalt

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

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

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

[China und wir]	285
Weisheiten aus China	290

Unveröffentlichte Archivmaterialien (Handschriften)

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

Kommentar

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

Vorbemerkung

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

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

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

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

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

Düsseldorf, im Oktober 2013

Paul Mendes-Flohr, Bernd Witte

Dank

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

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

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

Jerusalem, im Herbst 2001/2013

Irene Eber

Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Das Institut zog sinologischen Koryphäen wie Paul Pelliot (1878-1945) und Marcel Granet (1884-1940) aus Frankreich als Gastdozenten an. Beide hielten 1927 in Frankfurt Gastvorträge. Im gleichen Jahr fungierte das Institut auch als Gastgeber für ein Treffen von 63 chinesischen Studenten an deutschen Universitäten.⁶ Zu den chinesischen Besuchern gehörte der bekannte Lyriker Xu Zhimo (1896-1932), der zweimal am Institut zu Gast war; das zweite Mal im Jahr 1928.⁷ Der dynamische Präsident der Vereinigung des chinesischen Buddhismus, Abt Tai Xu (1890-1947), unterbreitete dem Institut während eines Besuchs den Vorschlag, ein internationales Institut für Buddhismusforschung zu gründen.⁸ Der Sinologe Hu Shi (1891-1962) hielt im Oktober 1926 eine Gastvorlesung und erneut im Jahr 1932 anlässlich seiner Wahl zum ersten chinesischen korrespondierenden Mitglied der Preußischen Leibniz-Akademie der Wissenschaften.⁹ Hermann Hesse (1877-1962), der bereits einige Jahre eine enge persönliche Freundschaft mit Buber unterhielt, besuchte das Institut

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

35. Werke I, S. 8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

nischaden und dem Neuen Testament gleichsetzte⁴⁴, wurde jedoch nicht von allen geteilt. Im Gegensatz zu Werner Haefcke, demzufolge Bubers Nachwort ein Meisterwerk sei⁴⁵, behauptete ein anderer Rezensent kategorisch, es habe wenig mit Zhuangzi zu tun. Er kritisierte ebenfalls andere zeitgenössische deutsche Übersetzer, die aus dem Chinesischen »übersetzt« hatten, ohne des Chinesischen mächtig zu sein. Wenn auch das Interesse an einer wissenschaftlichen Sinologie lobenswert sei, erklärte der Rezensent, so sei es notwendig, den Wert von Übersetzungen wie der Bubers in Frage zu stellen, der uns glauben machen wolle, er habe den Originaltext gründlich studiert.⁴⁶ Aber es gab auch andere, wie z. B. den Philosophen Georg Simmel (1858-1918), der die philosophischen Implikationen von Bubers Nachwort erkannte. Und Shmuel Hugo Bergmann (1883-1975) machte weitsichtig darauf aufmerksam, dass das Konzept von Nicht-tun dem Judentum und dessen Forderung nach Handlung Schwierigkeiten bereite. Wäre es nicht viel eher so, schrieb Bergmann in seinem Brief an Buber, dass anstatt der besänftigten Seele, »nur die Unzufriedenheit, ja die Verzweiflung Kraft zur Tat [...] verleihen [kann]?!«⁴⁷

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

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

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

2. Chinesische Geister- und Liebesgeschichten

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

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

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

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

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

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

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

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

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

53. Ebd., S. 68-69.

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

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

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

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

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

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

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

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

Bubers Übersetzung der Geschichten Pu Songlings war nicht deren erste deutsche Übersetzung – eine frühere erschien 1901⁵⁹ – es war jedoch Bubers Schrift, die damals allgemein Beachtung fand. Er war anscheinend mit der früheren Publikation vertraut, wenn es auch – nach der Einführung zu seiner Übersetzung zu urteilen – vor allem Wang Jingtao gewesen war, der ihn auf die *Liaozhai* Erzählungen aufmerksam gemacht hatte. Zu welchem Zeitpunkt genau sich Buber und Wang zum ersten Mal begegnet waren, ist nicht klar. Im Frühjahr 1909 waren die beiden jedoch in engem Kontakt. Wang stammte aus Schanghai und war seit Februar 1907 als Lektor oder Sprachlehrer am Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin tätig, wo er bis Dezember 1911 blieb. Seine Interessen scheinen eher politischer als philosophischer oder literarischer Natur gewesen zu sein, was einige der Auslassungen und Ungenauigkeiten in Bubers Übersetzungen zu erklären vermag.⁶⁰ Nach seiner Rückkehr nach China hatte er eine Art offizielle Position in der gerade gegründeten republikanischen Regierung inne.⁶¹ Wang besorgte Buber offensichtlich Giles' englische Übersetzung des *Liaozhai*. Eine Postkarte vom 14. April 1909 bezeugt, dass er Buber ein Buch von Giles geschickt hat.⁶² Buber und Wang mögen sich zu einem bestimmten Zeitpunkt zu einem gemeinsamen Übersetzungsprojekt entschlossen haben, das dann jedoch nicht zustande kam. Wang erhielt ein Honorar für die Geschichten, die

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