

Die Tao-Lehre des Lao-Tse

Autor(en): **Schell, Herman**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **1 (1887)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761827>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.



DIE TAO-LEHRE DES LAO-TSE.

Von

DR. HERMAN SCHELL.



Unter allen Schriften, in welchen die religiöse Forschung des Menschengenies außerhalb des Kreises der alttestamentlichen und neutestamentlichen Inspiration ihre mühsam errungenen Ergebnisse niedergelegt und der Zukunft als Vermächtnis überliefert hat, wird wohl kaum eine zu finden sein, welche dem Büchlein Lao-tses, dem Tao-te-king, den Primat streitig machen dürfte. Das Interesse, welches die christliche Theologie den religiösen Urkunden altheidnischen Denkens und Glaubens entgegenbringt, ist zunächst das gemeinmenschliche Interesse an der Geistesentwicklung unseres Geschlechts hinsichtlich derjenigen Fragen, welche immer die Fragen des menschlichen Herzens in seiner individuellen Einsamkeit wie der Menschheit in ihrer unübersehbaren Verkettung gewesen sind: dieses Interesse, welches gemeinmenschlich ist, erwähnen wir zuerst, weil die Gnade der Natur keinen Eintrag thut, weil die Offenbarung die Teilnahme für das menschliche Ringen nach Wahrheit und Gott nicht pietistisch einengt, noch die Bereitwilligkeit mindert, dessen Erfolg und Wert nicht bloß gerecht, sondern auch freudig zu würdigen.

Außerdem ist es ein christliches, insbesondere ein katholisches Interesse, welches sich den litterarischen Denkmälern der Religionsgeschichte zuwendet, vor allem jenen Schriften, welche für ein gewisses Gebiet das Ansehen heiliger Schriften erlangt haben.

Die Gesetze der göttlichen Heilsthätigkeit, insbesondere der Vorbereitung des Heiles, können infolge der Erweiterung unseres religionsgeschichtlichen Wissens besser und sicherer erkannt werden; sicherer, weil dieselben, von wenigen Grundgesetzen abgesehen, aus den Ausführungen des alten und neuen Testaments exegetisch exakt zu abstrahieren und durch die historische Wirklichkeit zu bewähren sind; besser, weil die Beweise sich mehren, durch welche die religiöse Fähigkeit und die stille Gnadenführung der gefallenen Menschheit in helles Licht gestellt wird, jene Gnadenordnung, welche als besondere Providenz über der kirchlichen Organisation steht, und jedem ohne Ausnahme die *gratia sufficiens ad salutem* vermittelt. Wenn menschliche Sympathie mit Freuden die edelsten Früchte menschlicher Geistesentwicklung allenthalben sammelt, so hat die christliche Nächstenliebe noch mehr Grund zur Befriedigung, wenn sie allzeit und überall die Lichtspuren jenes Logos findet, der jeden Menschen erleuchtet hat und erleuchten wird, und zwar nicht — umsonst: denn er ist nicht ein Licht kalter Aufklärung, *non quodcumque Verbum, sed Verbum spirans Amorem.*

Die Auffassung, welche Lao-tses Tao-te-king seitens der europäischen Wissenschaft gefunden hat, ist so verschieden, daß dies von der systematischen Darstellung seiner Gedanken abhalten könnte: läuft man ja Gefahr, vergebens, d. h. mit Ideen zu arbeiten, welche nicht diejenigen des Altmeisters, sondern des Übersetzers sind. Allein ich unternahm es doch; einmal, weil trotz aller Verschiedenheit in der Auffassung alle Übersetzer darin übereinstimmen, daß Lao-tse ein religiöser Denker von der höchsten Bedeutung sei, ein Urteil, das er ja schon dem ihn besuchenden Konfutse abrang. Sodann ergab mir die Würdigung der Übersetzungen, daß sie trotz der verschiedenen Wiedergabe einzelner Hauptbegriffe bezüglich des Gesamtergebnisses keinen Zweifel über den Geist des Systems lassen. Die Kraft des Geistes und die Konsequenz der Gedanken ist so groß, daß sie gewissermaßen die Hülle des sprachlichen Ausdrucks sprengt. Ein ähnlicher Vorzug ermöglichte einst auch der Scholastik das richtige Verständnis der aristotelischen Schriften trotz ihres korrupten Textes.

Stanislas Julien verwarf nicht blofs die Deutung der gelehrten Missionäre und Abel Remusat's, welche in Tao den dreieinigen Jehovah nach Begriff und Namen wiedererkennen wollten, sondern erklärt: *L'emploi et la définition du mot Tao excluent toute idée de cause intelligente, et qu'il faut le traduire par Voie, en donnant à ce mot une signification large et élevée, qui répond au langage de ces philosophes, lorsqu'il parlent de la puissance et de la grandeur du Tao. Lao-tseu représente le Tao comme un être dépourvu d'action, de pensées, de désirs . . . cf. Lao-tseu Tao-te-king, de livre de la voie et de la vertu . . . par St. Julien. Paris 1842. p. XIV.* Ich will nicht auf den Widerspruch in der Prädikation des Tao in den citierten Sätzen hinweisen, sondern nur darauf, dafs die von diesem Vorurteil begleitete Übersetzung Juliens vollauf genügt, um die von ihm zugestandene Abstraktion: ‚der Weg‘ zum theistischen Gottesbegriff mittelst der logisch notwendigen Deutung der Attribute fortzubilden. Es schließt sich ja die Übersetzung Viktors von Straufs (Leipzig 1870), nach welcher wir uns wegen ihrer unverkennbaren und anerkannten Vorzüge entweder unmittelbar oder mit einzelnen Abänderungen auf Grund des beigefügten wertvollen Kommentars in unseren Citaten richten, fast durchaus an Julien an, und doch — wie ganz anders ist von vornherein die Auffassung Lao-tses bei Straufs! Nicht blofs stellt er die Bedeutung des Tao als Gottesnamens wieder her, sondern auch die trinitarische Gottesidee und den Namen Jehovah nach Abel Rémusat's und der Jesuitengelehrten Deutung.

Die Gewalt, welche Julien durch seine farblose Erklärung dem Gedanken-Texte des Tao-te-king angethan, erschien Reinhold von Plänckner so unberechtigt, dafs er zur Ehrenrettung des großen Lao-tse das Tao-te-king ‚den Weg zur Tugend‘ aus dem Chinesischen übersetzte und erklärte, Leipzig 1870, kurz vor Straufs. Vielleicht ist es gerade der heftige Eifer, von welchem sein Werk beseelt ist, was seine wissenschaftliche Opposition gegen Julien des Erfolges beraubte; — mir ein Beweis, dafs die Übersetzung des 69. Kap. nach Julien in ihrem Ergebnis doch nicht so haarsträubend ist, wie er sie p. XV nennt.

Den wichtigsten Gegensatz zwischen Julien und Straufs (auch Chalmers) einerseits, und Plänckner andererseits verursacht die Übersetzung des *voû oêy*. Bei übereinstimmender Erklärung, daß es Nicht-thun oder Non-agir bedeuten könne, behauptet Plänckner, daß diese Bedeutung zu Widersprüchen und zu Geschmacklosigkeiten führe, und will, daß es übersetzt werde: ‚Abstraktionen machen, sich mit dem Übersinnlichen, mit dem Geist beschäftigen‘. l. c. p. 26. Allein auch seine Übersetzung befreit nicht von den Schwierigkeiten, welche er vermeiden will, die eben jeder Übersetzung alter und fremdartiger Denkweise, ja jeder Ausdrucksform des Denkens als solcher anhaften, und die wir selber an unserer Terminologie nur deshalb nicht bemerken, weil sie gewohnt ist. Bei jeder Abstraktion muß etwas unterschieden oder negiert werden, und je schärfer diese Negation (im Sinne der begrifflichen Unterscheidung) vollzogen wird, desto besser erfüllt sie ihren Zweck. Ob wir das göttliche Wesen nach der Ausdrucksweise der abendländischen, d. h. griechischen Philosophie und christlichen Theologie als überwesentlich, das göttliche Thun als identisch mit seinem unveränderlichen Wesen bezeichnen, oder ob wir in der Weise des fernsten Morgenlandes dasselbe als Nichtsein und Nichtthun zur begrifflichen Vorstellung bringen: die Tendenz der logischen Operation ist beidemale dieselbe; das Sein und Thun, wie wir es empirisch kennen, soll bezüglich Gottes negiert werden. Daß die Negation des Seins und des Thuns jedoch keine vollständige sein und nur soweit gehen dürfe, als die Unvollkommenheit, wird entweder — wie in der uns geläufigen Terminologie — durch Vermeidung rein negativer Ausdrücke, oder wie bei Lao-tse nach V. v. Straufs' Übersetzung durch paradoxe Gegenüberstellung positiver Prädikate verständlich gemacht. Dem ist Julien in seiner Erklärung allerdings nicht gerecht geworden, da er, wie die chinesischen Kommentatoren, Lao-tse für einen Lehrer des Quietismus hielt: wie sehr mit Unrecht, beweist seine eigene Übersetzung auch ohne den sarkastischen Triumph Plänckners zu cap. 81. p. 423. Wir wollen uns keineswegs in die sinologische Erörterung der Etymologie von *voû oêy* einlassen, können jedoch nicht unter-

lassen, auf die Schwierigkeiten hinzuweisen, in welche Plänckners Übersetzung in dem ersten Satz von c. 37 und c. 48 gerät: Während Julien übersetzt: *Le Tao pratique constamment le Non-agir et (pourtant) il n'y a rien qu'il ne fasse*, paraphrasiert Plänckner also: ‚Das Tao ist zwar ewig die höchste Abstraktion, der vollkommenste geistige Begriff, und dennoch gibt es nichts Seiendes, nichts Materielles, was nicht durch dasselbe entstanden wäre‘. Nicht blofs bietet das Immaterielle keine Schwierigkeit, um es als wirkende Ursache zu denken, sondern es ist sogar dasjenige Concretum, von welchem wir eigentlich allein die Idee der Ursächlichkeit abstrahieren, indem wir unseres Wollens und seiner Kraftwirkung bewußt werden. Bezüglich c. 48 cf. Julien p. 177 sq. und Plänckner l. c. p. 230 bzw. 233: ‚Die höchste Abstraktion (ist) jedoch nicht ein Nichtseiendes: — wahrhaftig! Erfafst man das All jemals durch eine Non-Res? Da doch jenes (das All) enthält die Res, (so ist's) nicht ausreichend, damit zu erfassen das All‘.

Ob wir von der Übersetzung Juliens mit *Non-agir* ausgehen, oder ob wir die Pläncknersche Bedeutung annehmen: das Endresultat ist infolge der übrigen Prädikate die Notwendigkeit, eine solche Thätigkeit zu verstehen, von welcher alle Unvollkommenheiten des Agere abgestreift sind, welche also im höchsten Grad immateriell, geistig, ideal ist, wie Plänckner will. Dafs die Feststellung der etymologischen Bedeutung jedoch äußerst wichtig sei, wollen wir damit keineswegs bestreiten; die verschiedene Bedeutung macht sich vor allem in der Politik des Buches geltend, indem L. nach Pl. mehr als liberaler, nach Jul. mehr als konservativer Staatsmann erscheint.

In dem Folgenden geben wir eine systematische Zusammenstellung der Lehre und Ideen Lao-tses, nicht als ob wir den logischen Aufbau des Tao-te-king bezweifelten, sondern um dieselben nach jenen Gesichtspunkten zu ordnen, welche formell wie sachlich für unsere Spekulation überhaupt und für die Würdigung Lao-tses insbesondere maßgebend sind.

I.

SPEKULATIVE THEOSOPHIE.

§ 1. *Das höchste Wesen.*

Es ist nicht der Weg dialektischer Beweise, auf welchem uns Lao-tse zu Taò hinführt: Gott ist ihm eine Thatsache, in deren Lichtfülle wir durch Vertiefung eindringen. Der erste Versuch des menschlichen Denkens dieser ewigen Thatsache gegenüber ist die Bestimmung des göttlichen Wesens; allein schon hier erweist sich die Schärfe des endlichen Geistes als zu stumpf. Gott kann nicht ausgesprochen werden; auch der allgemeinste Name, derjenige des Seins, paßt nicht für ihn, weil er von endlichen und beschränkten Dingen abgezogen ist, und dieser Beschränktheit nicht ganz ledig werden kann. Daher nennt ihn Lao-tse das Nichtsein oder den gewissermaßen Nichtseienden, die Leere, den Abgrund, den Namenlosen, den Stillen. Die Verschiedenheit des göttlichen Wesens von der Welt ist so groß, daß es über alle Kategorieen des endlichen Seins, welches sich in Gattungen und Arten entfaltet, über alle Beschränktheiten stofflicher, räumlicher und zeitlicher Existenz erhaben gedacht werden muß. Selbst von dem Begriff Wesen hat Gott nur an sich, was derselbe an reiner Vollkommenheit besagt; Gott ist überwesentlich im Sinne der griechischen Kirchenlehrer, actus purus im Sinne der Scholastik, absolut nach moderner Terminologie. Daher kann er nicht begriffen und ausgesprochen werden. Taò, kann er ausgesprochen werden, ist nicht der ewige Taò. Der Name, kann er genannt werden, ist nicht der ewige Name. Indes soll die Namenlosigkeit in eigentümlicher Auszeichnung demselben 1. Kapitel zufolge nur dem verborgenen Urgrund in Taò zugeschrieben werden. Taò ist leer, und gebraucht er deß (sc. seiner Wesenheit oder Leere), so wird er nie gefüllt (nach Straufs' Paraphrase: Taò ist leer, und dabei gebraucht er diese Leere, um sie nämlich zu füllen, ohne dadurch selbst gefüllt zu werden. l. c. p. 23.). Ein Abgrund, oh, gleicht er aller Wesen

Urvater . . . Tiefstill — gleichwie wenn er da wäre. Ich weiß nicht, wessen Sohn er ist. Er zeigt sich als des Herrn Vorgänger‘. c. 4. a. c. ‚Taò der Ewige hat keinen Namen‘. c. 32. Unfähig, sein Wesen zu benennen, versuchen wir es, ihn nach seinen Eigenschaften zu bezeichnen; allein jede dieser Bezeichnungen fordert ihre Ergänzung bzw. Berichtigung durch eine andere, und allesamt finden trotzdem nur analoge Anwendung. c. 25: ‚Es gab ein Wesen, unbegreiflich vollkommen, ehe denn Himmel und Erde entstanden. So still! so übersinnlich! Es allein beharrt und wandelt sich nicht. Durch alles geht’s und gefährdet sich nicht. Man darf es ansehen als der Welt Mutter. Ich kenne nicht seinen Namen; bezeichne ich es, nenn’ ich’s Taò. Bemüht ihm einen Namen zu geben, nenn’ ich’s groß; als groß nenn’ ich’s überschwenglich (d. h. die Kategorie der meßbaren Größe übersteigend); als überschwenglich nenn’ ich’s entfernt (d. h. schlechthin über alles Sein und Denken erhaben); als entfernt nenn’ ich’s zurückkehrend (weil es trotz seiner Erhabenheit allem immanent ist; getrennt durch seine Reinheit, nicht durch örtliche oder ursächliche Geschiedenheit). Denn Taò ist groß, der Himmel ist groß, die Erde ist groß, der König ist auch groß. In der Welt gibt’s viererlei Größe, und der König bleibt deren Einer. Des Menschen Richtmaß ist die Erde, der Erde Richtmaß der Himmel, des Himmels Richtmaß Taò, Taòs Richtmaß sein Selbst.“ (Bei dem Zusammenhang der vier analogen Größen ist zu erwägen, daß dem chinesischen Geiste Erde und Himmel nicht bloß den physischen, sondern auch den ethischen Kosmos bedeuten.) Sein Wesen ist einfach, unteilbar, schließt jede Komposition und Dekomposition, Zusammensetzung und Zersetzung aus.

c. 14 b: ‚Sein Oberes ist nicht klar, sein Unteres ist nicht dunkel. Immer und immer ist er unnennbar und wendet sich zurück ins Nichtwesen. Das heißt des Gestaltlosen Gestalt, des Bildlosen Bild; das ist gar unerfaßlich. Ihm entgegnend, sieht man nicht sein Haupt, ihm nachfolgend sieht man nicht seine Rückseite.‘

Ein großer Vorzug des Tao-te-king liegt darin, daß sein Verfasser die Notwendigkeit erkannte, die absolute Transcendenz

des göttlichen Wesens mit seiner vollkommenen Immanenz in der Welt zusammenzudenken. Wie aus c. 25 erhellt, durchdringt Gott alle Dinge, ohne von ihnen in seiner Reinheit getrübt oder gefährdet zu werden; unveränderlich, wie er vor und über der Welt ist, bleibt er es auch, insofern er die ganze Welt erfüllt.

Dafs er bewufster Geist und heiliger Wille ist, jedoch mit Abstreifung der Beschränktheit des menschlichen Erkennens und Strebens, beweisen die Gestaltung der Ideen sowie die ethischen Eigenschaften, welche aus seiner Schöpfung und Vorsehung hervorleuchten. cf. c. 21. 34. 51. 62.

§ 2. *Die Wirksamkeit Gottes.*

Wie Gott seinem Wesen nach weder Sein (im empirischen Sinne) noch Nichtsein ist, so ist auch sein weltschöpferisches Wirken weder Thun noch Nichtthun. ‚Taò ist ewig ohne Thun und doch ohne Nichtthun‘, das erste, insofern die Thätigkeit ein Bedürfnis voraussetzt und eine Veränderung bedeutet; das zweite, weil ihm die Vollkommenheit des Thuns eignet und seinem ewigen Wirken die thatsächliche Schöpfung entspricht. Sein Wirken ist sein Wesen: ewige Ruhe und Vollkommenheit, ohne Übergang vom Können zum Thun, vom Bedürfnis zur Befriedigung. Da er reine Wirklichkeit und lautere Macht ist (c. 32), so ist seine Wirksamkeit absolut, allumfassend, unwiderstehlich und doch gewaltlos, weil erhaben über die Gegensätze, welche die Form des endlichen Wirkens sind. Die Allwirksamkeit Gottes ist durch keine endlichen Kategorieen physisch beschränkt, durch kein Bedürfnis und hierauf beruhende Selbstsucht ethisch beschränkt; er ist die lautere Güte, welche in ihrem Wirken nicht sich sucht, sondern sich selbst ihren Geschöpfen hingibt, und zwar in der anspruchlosesten und demütigsten Weise sich der Natur der Geschöpfe anschmiegend. Aus derselben ethischen Transcendenz des göttlichen Wesens folgt desgleichen, dafs es als das alleinige und allgemeine Gut (bonum universale) zu keinem besondern Gut in Gegensatz treten kann, da alle nur Ausstrahlungen oder Differenzierungen von ihm selber sind. Daher streitet Gott mit

niemanden, darum wird ihm nicht gegrollt; als absoluter Geist kann er seine unendliche Allmacht beherrschen, als absolute Güte will er dem Schwachen aufhelfen, nicht durch die Wucht seiner Allgewalt das Schwache erdrücken: er mäßigt durch Zurückhalten und Langmut den Glanz seiner Herrlichkeit und die Macht seiner Gnade. Er ist klein und groß zugleich; klein und demütig wegen seiner Bedürfnis- und Anspruchslosigkeit, groß wegen seiner allbelebenden Güte. Hierfür citiert er in c. 4 den alten Vers:

,Er bricht seine Schärfe,
Streut aus seine Fülle,
Macht milde sein Glänzen,
Wird eins seinem Staube.'

Er nennt diese Milde sogar Schwachheit; allein eine Schwachheit, welche auf unendlicher Macht beruht.

c. 34: ,Der große Tao, wie er umherschwebt! (Julien: Le Tao s'étend partout; il peut aller à gauche comme à droite.) Er kann links sein und rechts. Alle Wesen verlassen sich auf ihn, um zu leben, und er versagt nicht. Ist das Werk vollendet, nennt er's nicht sein. Er liebt und nährt alle Wesen und macht nicht den Herrn. Ewig ohne Verlangen, kann er klein genannt werden. Alle Wesen kehren sich (zu ihm), und er macht nicht den Herrn, — er kann groß genannt werden. Darum der heilige Mensch nie den Großen macht, drum kann er seine Großheit vollenden'. Aus dem Verhalten des vollkommenen Weisen, der sich nach Gottes Urbild einrichtet, solle man die göttliche Weise zu wirken entnehmen; c. 8: ,Der ganz Gute ist wie Wasser — Wasser ist gut, allen Wesen zu nützen, und streitet nicht; es bewohnt, was die Menschen verabscheuen, sc. die Tiefe —; drum ist er nahe an Tao. Im Wohnen ist er gut der Erde, im Herzen gut dem Abgrund, im Geben gut der Menschenliebe, im Reden gut der Wahrheit, im Herrschen gut dem Regiment, im Geschäft gut der Geschicklichkeit, im Bewegen gut der Zeit. Er streitet nicht, drum wird ihm nicht gegrollt.' c. 37: ,Tao ist ewig ohne Thun, und doch ohne Nicht-Thun. Wenn Könige und Fürsten (das) zu beobachten vermöchten, alle Wesen würden von selbst

sich umwandeln. Wandelten sie sich um, und wollten sich aufthun, ich würde sie niederhalten mit des Namenlosen Einfachheit.

Des Namenlosen Einfachheit

Bringt auch Begehrenslosigkeit;

Begehrenslosigkeit macht ruhn

Und alle Welt von selbst das Rechte thun.

Das Geheimnis der göttlichen Allgewalt liegt in dem Verzicht auf Anstrengung und Vielgeschäftigkeit, in ihrer Milde und Langmut; so c. 32: ‚Taò, der Ewige, hat keinen Namen. Seine Einfältigkeit (d. i. Sanftmut, Geduld, Ruhe und Gewaltlosigkeit), wie zart sie auch ist, die ganze Welt wagt nicht sie dienstbar zu machen. Wenn Fürsten und Könige vermöchten sie zu halten, alle Wesen würden von selbst huldigen, Himmel und Erde sich vereinigen, erquicklichen Tau herabzusenken; das Volk, niemand geböte ihm, und von selbst wäre es rechtschaffen. — Der da anhebt zu schaffen, hat einen Namen. Ist der Name denn bereits da, so wolle man auch anzuhalten wissen. Wer anzuhalten weiß, ist dadurch außer Gefahr. Ähnlich ist Taòs Sein in der Welt, wie Bäche und Flüsse, die zu Strömen und Meeren werden.‘ Auch nicht der geringste Teil der göttlichen Wirksamkeit bleibt erfolglos; all sein stilles Walten, so unbemerkt es im besonderen ist, fließt in seinen Einzelwirkungen nach weisem Plane zu einem Ozean zusammen. Man gewinnt also den sichersten Erfolg für sein eigenes Wirken, wenn man es mit dem göttlichen vereinigt, und den tiefsten Einblick in die Weltgeschichte, wenn man sie von Gott aus erforscht. ‚Hält man sich an den Taò des Altertums, um zu beherrschen das Sein der Gegenwart, so kann man erkennen des Altertums Anfänge; das heißt Taòs Gewebeaufzug‘ (= die Verkettung der geschichtlichen Ursachen und Wirkungen). c. 14 c. Eine ähnliche Auffassung von der Wirksamkeit Gottes findet sich bei Plato und Aristoteles, indem das an sich Gute durch seine Güte alles bewegt und erregt; sie ist in die Glaubenswissenschaft Augustins und Thomas' aufgenommen und insbesondere von der Augustinerschule zur Erklärung der göttlichen Bewegung des freien Willens verwertet worden: Gott als der allein Gute erwecke und fessele die Neigungen der Geschöpfe,

weil eben nur das Gute, also das Göttliche in allen Dingen zur Begierde reizen kann. — In der hl. Schrift vergl. Sap. 7, 30—8, 1: *Luci comparata invenitur prior; illi enim succedit nox, sapientiam autem non vincit malitia; (die Weisheit des göttlichen Wirkens kann keinen Gegner haben, weil sie keinen Gegensatz haben kann, da ja alles ein Ausfluß ihrer Güte ist.) Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. c. 11, 22 sq. . . . Sed misereris omnium, quia omnia potes. 12, 1 sq. . . . Ob hoc quod omnium Dominus es, omnibus te parcere facis. . . . Tu autem dominator virtutis cum tranquillitate judicas et cum magna reverentia disponis nos; subest enim tibi, cum volueris, posse. 12, 18.*

Ihrem Inhalt nach ist die göttliche Wirksamkeit die Vollursache der Welt in Entstehen, Bestand und Vollendung. Als Schöpfer ist Taò die Quelle ihres idealen wie ihres realen Seins; der Schöpfer der Weltidee und aller in ihr beschlossenen Wesensbilder durch sein Denken, der Urheber ihrer thatsächlichen Existenz durch seinen Willen. Merkwürdig ist, daß Lao-tse seine Schöpfungslehre mit Emphase auf göttliche Belehrung zurückführt. „Des leeren Vermögens Inhalt, nur Taò folget er nach. Taò ist Wesen, aber unfafslich, aber unbegreiflich. Unbegreiflich! unfafslich! in Ihm sind die Bilder. Unfafslich! unbegreiflich! in Ihm ist das Wesen. Unergründlich! dunkel! in Ihm ist der Geist. Sein Geist ist höchst zuverlässig. In Ihm ist Treue. Von alters her bis jetzt verging sein Name nicht, dieweil er allen Dingen den Anfang ausersieht. Woher weiß ich, daß aller Dinge Anfang also? Durch Ihn.“ c. 21. cf. c. 1. 6. 52.

Gottes schöpferische Thätigkeit ruft die Dinge nicht bloß ins Dasein, sondern umgibt und hegt sie mit mütterlicher Vorsehung. Lao-tse folgt nur einem sinnigen Gedanken des chinesischen Geistes, welcher den Himmelsherrn, den Schang-ti, wie seinen irdischen Stellvertreter, den Himmelssohn, als Vater und Mutter seiner Welt auffaßt, wenn er Gottes Verhältnis zur Welt als das einer Mutter zu ihrem pflegbedürftigen und hilflosen Kinde darstellt.

Er selbst ist offenbar von der entsprechenden kindlichen Gesinnung durchglüht, wenn er in c. 34 (s. p. 411) und c. 51 die allwaltende Vorsehung also beschreibt: ‚Tao erzeugt sie, seine Macht erhält sie, sein Wesen gestaltet sie, seine Kraft vollendet sie: daher von allen Wesen keines, das nicht anbetete Tao und verehrte seine Macht. Taos Anbetung, seiner Macht Verehrung ist niemandes Gebot und immerdar freiwillig. Denn Tao erzeugt sie, erhält sie, zieht sie groß, bildet sie aus, vollendet sie, reifet sie, verpflegt sie, beschirmt sie. Erzeugen und nicht besitzen, thun und nichts drauf geben, großziehen und nicht beherrschen, — das heißt tiefe Tugend.‘ c. 51.

Gottes Weise ist es, sich der Schwachen erbarmend anzunehmen. ‚Des Himmels Verfahren, wie gleicht es dem Bogenspanner! Das Hohe erniedrigt er, das Untere erhebt er (das Überflüssige mindert er, das Ungenügende ergänzt er). Des Himmels Verfahren ist: mindern das Überflüssige und ergänzen das Ungenügende. Des Menschen Verfahren ist nicht also; er mindert das Ungenügende, um es dem Überflüssigen darzubringen. Wer vermag Überflüssiges dem Reiche darzubringen? Nur wer Tao hat. Daher der heilige Mensch thut und nichts draus macht, Verdienstliches vollbringt und nicht dabei verweilt. Er wünscht nicht seine Weisheit sehn zu lassen.‘ c. 77. Für die sittlich freien Menschen ist Gott nicht minder barmherzig: er ist der Erlöser von allem Übel für die Sünder, und die Vollendung alles Guten für die Tugendhaften:

‚Tao ist aller Wesen Zuflucht
Guter Menschen höchstes Gut
Nicht-guter Menschen Rettung.‘

Anmutende Worte können erkaufen; ehrenhafter Wandel kann noch mehr thun. Sind Menschen nicht gut, wie dürfte man sie aufgeben? Darum setzte man einen Kaiser und bestellte drei höchste Räte (sc. um die Schlechten von ihren Irrwegen durch Gesetz und Gericht zurückzuführen und zurückzuhalten). Mag er auch haben, die da Nephrittafeln (aus Ehrfurcht vor dem Kaiser zur Bedeckung des Mundes) emporhalten, und vor sich nehmen ein Vierspann Rosse, — so ist es doch besser, still-

sitzend weiterzukommen in diesem Taò. Warum verehrten die Alten diesen Taò? Nicht, weil er durch täglich Suchen gefunden wird und denen, die Schuld haben, vergibt? Darum ist er das Köstlichste in aller Welt.' c. 62. Deshalb ist er die Liebe und Wonne seiner Geschöpfe, von allen geehrt und angebetet, insbesondere von dem besseren Geschlechte der Urzeit, und zwar mit freiwilliger Religiosität, da er sie nicht durch ausdrückliches Gesetz gefordert hat.

Nach Plänckner ist das Ngáo, welches Taò für alle Menschen ist, der Südostwinkel des Hauses, die tiefste und dunkelste Stelle, die hl. Opferstätte. ‚Für alle Menschen, alle, ist das Tao etwas ungemein Heiliges, Tiefes, die geweihte Stätte, ein hl. Asyl. Dem edeln und rechtschaffenen Menschen gilt das Tao als das höchste, kostbarste Heiligtum, und für den sündigen Menschen, da wird es vielleicht in banger Stunde die einzige Hoffnung und Zuversicht, der letzte Rettungsanker sein.' c. 62 a. Während auch ihm zufolge hier die sündentilgende Gnade Taòs gepriesen wird, gibt er dem Schluß des Kapitels eine Wendung wie Mat. 7, 21: ‚Auf welche Weise verehrten denn aber die Alten das Tao, wenn sie ihm nahten? Nicht durch Worte noch Bitten von selbst wird's erhalten, (sondern) habend Sünde (d. i. wenn man Sünde auf dem Gewissen hat), durch Verlassen das Unrecht.' oder bei anderer Lesart: ‚Nicht durch tägliches Bitten von selbst wird's erhalten, (sondern) habend Sünde, durch Verlassen (sie). Deshalb ist das Tao der Welt Herrlichstes.' p. 306 u. 312.

Wie der Schöpfer, so ist Gott auch Ziel und Ende aller Dinge: ‚Zurückführung ist Taòs Bewegen, Schwachsein ist Taòs Gepflegnis.' Julien übersetzt c. 40: Le retour au non-être (produit) le mouvement du Tao. (C'est à dire: Dès que les êtres sont retournés au non-être, le Tao leur donne (de nouveau) le mouvement vital.) — La faiblesse est la fonction du Tao. Toutes les choses du monde sont nées de l'être; l'être est né du non-être. Plänckner dagegen gibt den Sinn also wieder: ‚So ist denn alles, was entsteht und vergeht und wieder auflebt . . . nur durch das Tao, und alle geistige Vermittlung geschieht durch das Tao. Und sehen wir auch die Dinge auf dieser Erde auf physische

Weise entstehen, . . . so ist doch alles, was da ist, alles Materielle durch das ewig Immaterielle, durch das Tao von Anfang her entstanden.' Alle Wesen der Welt entstehen aus (bzw. in) dem Sein. Das Sein entsteht aus dem Nichtsein; d. h. die einzelnen Weltwesen entstehen durch Generation aus den kosmischen Elementen; diese oder das kosmische Sein als Ganzes entsteht aus der Aktion des — gewissermaßen — Nichtseienden = Überseienden, Gottes, oder durch göttliche Erschaffung aus dem Nichtsein. Das Ziel, zu welchem alle Geschöpfe zurückstreben müssen, ist Gott; aber seine zurückführende Weltregierung ist dabei so schonend, daß es scheint, als ob sie schwach sei, d. h. der gebietenden und zwingenden Macht entbehre. Gott will eben mit seiner Macht an sich halten, um der Selbstthätigkeit seiner Geschöpfe freien Spielraum zu gewähren. Gleichwohl leidet die vergeltende Gerechtigkeit Gottes nicht unter seiner Güte: ‚Des Himmels Weise ist: Er streitet nicht und weiß zu überwinden; Er redet nicht und weiß Antwort zu finden; Er ruft nicht und man kömmt von selbst vor ihn; Langmütig, weiß er doch herbeizuleiten: Des Himmels Netz faßt weite Weiten, Klafft offen und läßt nichts entfliehen.‘ c. 73 b. — Offenbar ist es der Gedanke an Gott als das Alpha und Omega der Weltentwicklung, wenn Lao-tse auf ihn als auf den Schlüssel der Weltgeschichte hinweist: ‚Hält man sich an den Tao des Altertums, um zu beherrschen das Sein der Gegenwart, so kann man erkennen des Altertums Anfänge: das heißt Tao's Gewebeaufzug.‘ c. 14. Haec dicit Sanctus et Verus, qui habet clavem David, qui aperit et nemo claudit, claudit et nemo aperit: Scio opera tua. Apoc. 3, 7 sq. Ego sum Alpha et Omega, principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est et qui erat et qui venturus est, Omnipotens. Apoc. 1, 8.

§ 3. Die inneren Unterschiede in Gott.

Lao-tse macht in den Kapiteln 1. 4. 6. 21. 32 einen deutlichen Unterschied zwischen zwei Personen in Gott; in c. 6 und 14 einen minder bestimmten, in c. 21 und 42 einen bestimmteren Unterschied zwischen drei innergöttlichen Potenzen.

Das erste Prinzip wird dadurch ausgezeichnet, daß ihm das Überseiende oder das Nichtsein, die Leere, Abgründlichkeit, Namenlosigkeit und Ursprünglichkeit sowohl hinsichtlich der andern göttlichen Prinzipien als wie der Welt in besonderer Weise zugeschrieben wird. Auch die Ewigkeit kömmt ihm eigentümlich zu. ‚Taò, kann er ausgesprochen werden, ist nicht der ewige Taò. Der Name, kann er genannt werden, ist nicht der ewige Name. Der Namenlose ist Himmels und der Erde Urgrund; der Namen-habende ist aller Wesen Mutter. Drum
 ‚Wer stets begierdenlos, der schauet seine Geistigkeit,
 ‚Wer stets Begierden hat, der schauet seine Außenheit.‘
 Diese beiden sind desselben Ausgangs (= Wesens) und verschiedenen Namens (= verschiedene Personen). Zusammen heißen sie tief, des Tiefen abermal Tiefes, aller Geistigkeiten Pforte.‘ c. 1. Der Ausdruck tschâng, den V. v. Strauß mit ewig übersetzt hat, kann auch mit unbewegt, unänderlich, nurbeständig, in sich verharrend wiedergegeben werden. Der Taò, dem die Ursprünglichkeit und Abgründlichkeit vorzüglich eignet, ist (nach c. 4) leer. ‚Taò ist leer (d. h. reines Sein), und gebraucht er deß (nämlich seiner überseienden Wesenheit, um sie wirkend zu offenbaren), so wird er nie gefüllt. Ein Abgrund — oh, gleicht er aller Wesen Urvater. ‚Er bricht seine Schärfe, streut aus seine Fülle, macht milde sein Glänzen, wird eins seinem Staube.‘ — Tiefstill — gleichwie wenn er dawäre. Ich weiß nicht, wessen Sohn er ist. (Er ist ohne Ursprung, ist vielmehr des Herrn ewiger Ursprung.) Er zeigt sich als des Herrn Vorgänger.‘ c. 4. Der Herr oder (Schang-)Ti der chinesischen Reichsreligion ist offenbar der namenhabende Taò, welcher in einem näheren Sinne als der Namenlose aller Wesen Vater und Mutter ist und erst Herr wird, nachdem er als Schöpfer sein Reich ins Dasein gerufen hat. Daß der Namenlose des Herrn Vorgänger und letzterer dem Urgrunde nachfolge, sagt c. 21 nochmals: ‚Des leeren Vermögens Inhalt, nur Taò folget er nach.‘ Der Logos, welcher der absoluten Gottesmacht ihren Ideeninhalt gibt, hat niemanden vor sich als diesen ewigen Taò, dem er durch Ähnlichkeit wie durch Ursprung als zweiter folgt. Auch der hl. Augustin behandelt

die Frage, in welchem Sinne gesagt werden könne, der Vater sei durch den Logos weise: nicht als ob derselbe die Formalursache der göttlichen Weisheit sei, sondern als ihre immanente Offenbarung. Ähnliche Gedanken dürfte Lao-tse den Worten mitgeben wollen.

Wenn unser Theosoph den namenhabenden Taò in besonderem Sinne als Weltschöpfer bezeichnet, so will er doch den Namenlosen nicht davon ausschließen; vielmehr durchdringt und beherrscht er die Welt von innen heraus, ohne daß ihm eine Macht zu widerstehen wagen dürfte. L. will dagegen das Schwierige und Dunkle, ja das Unmögliche fühlbar machen, wenn man den Namenlosen erforschen wollte. Über denjenigen in Gott, welcher als Namentragender die allmächtige Offenbarung seines namenlosen Ursprungs ist, hinauszugehen, sei gefährlich. *Qui scrutator est majestatis, obruetur a gloria. Prov. 25, 27.* „Tao, der Ewige, hat keinen Namen. Seine Einfältigkeit (= Milde, Sanftmut, Langmut, welche das Wirken der unbesiegten und begehungslosen Ur-Sache auszeichnet), die ganze Welt wagt nicht sie dienstbar zu machen . . . Der da anhebt zu schaffen, hat einen Namen. Ist der Name denn bereits da, so wolle man auch anzuhalten wissen. Wer anzuhalten weiß, ist dadurch außer Gefahr. Ähnlich ist Taòs Sein in der Welt: wie Bäche und Flüsse, die zu Strömen werden.“ c. 32.

Wie sich aus den angeführten Stellen ergibt, werden dem zweiten Prinzip folgende *Propria* beigelegt: Es sei des Ersteren Inhalt und Fülle, des Gestaltlosen Gestalt, des Bildlosen Bild, seines überseienden und daher namenlosen Wesens Offenbarung und Name, weil selbst Namen habend; der Welt Schöpfer, Urvater und Herr, des Anfangs Urheber (c. 21). Dem ersteren Prinzip folgt es in der Ordnung des Ursprungs und Denkens nach; denn es ist von ihm gezeugt (c. 42) — jedoch vor der Welt, also vor der Zeit und selbst ewig, wenn auch dem Urgrund die Ewigkeit (als Negation jeden Ursprungs) besonders eignet; mit ihm eines Ausgangs, d. i. Wesens, aber verschiedenen Namens. „Zusammen heißen sie tief, des Tiefen abermal Tiefes, aller Geistigkeiten Pforte.“ c. 1.

Letztere Worte enthalten bereits eine Andeutung des dritten Prinzips in Gott, des ausströmenden Geistes. Obgleich ausströmend, bleibt er in Gott, weil er desselben überseienden Wesens ist: ‚immer und immer ist er wie daseiend‘, d. h. in höherer Weise seiend als das Endliche. Er ist unsterblich; er heisst das tiefe Weibliche; des tiefen Weiblichen Pforte heisst Himmels und der Erde Wurzel, c. 6; durch ihn und seine allbelebende Erfüllung der Welt scheint dem zweiten Prinzip, von welchem er (nach c. 42 und vielleicht auch c. 1) in dessen Einheit mit dem namenlosen Taò ausgeht, der Name Mutter aller Schöpfung zuzukommen.¹⁾ c. 6; ‚Der ausströmende Geist ist unsterblich; er heisst das tiefe Weibliche. Des tiefen Weiblichen Pforte, die heisst Himmels und der Erde Wurzel‘: nämlich der namenhabende Taò, der Schöpfer und Urvater aller Wesen, und nach c. 1 und 42 der Ursprung oder die Pforte des ausströmenden Geistes. Straufs dagegen faßt des tiefen Weiblichen Pforte im aktiven Sinn, so daß Himmel und Erde die unerschöpfliche Kraft und Lebensfülle, welche zugleich Leere (vielleicht nach c. 5 so viel wie Unbestimmtheit) ist, von dem Geiste Taòs empfangen, durch welchen Taò der Urgrund der Welt und der namenhabende Taò aller Wesen Schöpfer ist. ‚Immer und immer ist er wie daseiend, und man braucht ihn mühelos.‘ Die letzte Wendung des Gedankens hebt das überweltliche und göttliche Wesen des Geistes hervor, welcher in metaphysischer Erhabenheit in einem ganz anderen Sinne ist, als das Endliche, aber trotzdem mühelos von allen Wesen als Lebensquelle gebraucht wird — als Gabe Taòs. Der Theosoph Lie-tse, welcher

¹⁾ Zu Kū-schîn in c. 6 bemerkt Straufs: ‚Das Schriftzeichen für kû stellte Wasser dar, das durch einen Mund ausströmt und bedeutet einen fortgeleiteten Quell, einen Berg- oder Waldbach, Rinnsal, Strombett, gewöhnlich ein Thal. Wir haben den letzten Ausdruck gewählt (nämlich Thalgeist), erklären ihn aber durch das Thalwärtsgehen oder Ausfließen. Kū-schîn ist demnach her ausfließende Geist.‘ l. c. p. 33. Da ‚Thalgeist‘, wie Straufs im Anschluß an Julien übersetzt, ziemlich schwer verständlich ist, so wählen wir den genaueren und klareren Ausdruck.

um 400 a. Chr. lebte, führt dieses Kapitel gleichfalls an und zwar ‚aus Hoang-tis Buch‘, jenes vorflutlichen mythischen Kaisers (2697—2597), auf den sich die Tao-sse so gern als ihren Urpatriarchen beriefen.

Von dem Geiste Taò wird wiederum in c. 21 gehandelt, jedoch in einer Gedankenverbindung, welche Schwierigkeiten darbietet. ‚Des leeren Vermögens Inhalt, nur Taò folget er nach. — Taò ist Wesen, aber unfafslich, aber unbegreiflich. Unbegreiflich! unfafslich! In ihm sind die Bilder (= die Ideen der Schöpfung). Unfafslich, unbegreiflich! in ihm ist das Wesen. Unergründlich, dunkel! in ihm ist der Geist. Sein (dieser) Geist ist höchst zuverlässig. In ihm ist Treue. Von alters her bis jetzt verging sein Name nicht, dieweil er allen Dingen den Anfang ausersieht. Woher weiß ich, daß aller Dinge Anfang also? Durch Ihn!‘ Straufs versteht unter den Bildern die Ideen der Dinge, unter dem Wesen den Urstoff, soweit er als die reale Möglichkeit der Körperwelt ein Gedankenprodukt des Schöpfers ist, unter dem Geiste die belebende Kraft, welche die Ideen an und in dem außer Gott gesetzten Urstoff ausbildet. Hiernach wären die drei: Bilder, Wesen und Geist nichts anderes als die drei Naturprinzipien, jedoch so, wie sie in Taò immanent sind. Straufs selbst gesteht, daß unter dieser Voraussetzung in dem Texte über den Geist ein Gedankenfortschritt von dem der Welt mitgeteilten Lebensgeist zu dem Geiste, der in Taò bleibt, und als höchst zuverlässig und treu gepriesen wird, angenommen werden müsse. Die Zuverlässigkeit sieht er darin, daß er, der Geist der Einigung, die Idee und ihr materielles Substrat einigen und ineinanderbilden werde, indem er sie aus Gott infolge seiner reinen Güte heraussetze und im Anfang der Zeit zu wirklicher Existenz führe. — Ohne diese Erklärung des angesehenen Gelehrten als unberechtigt zurückweisen zu wollen, scheint mir doch der geforderte Gedankenfortschritt von dem geschöpflichen Weltgeiste auf den Geist in Taò um des Ausdrucks Khî-tsīng willen bedenklich. Letzterer kann nämlich sowohl mit ‚dieser Geist‘ als ‚sein Geist‘ wiedergegeben werden. cf. Straufs a. a. O. p. 112.

Sollte nicht in den drei Ausdrücken eine in Taò als dem leeren Urwesen immanente Trias gemeint sein, welche insbesondere auch in c. 51 erwähnt wird: ‚Taò erzeugt sie, (seine) Macht erhält sie, (sein) Wesen gestaltet sie, (seine) Kraft vollendet sie.‘ Freilich möchten wir unter der Macht den Urgrund der Möglichkeit aller Dinge, unter dem Wesen die göttliche Weisheit, die Gestalterin der Ideenwelt verstehen, — womit die Nebeneinanderstellung des Wesens und der Bilder in c. 21 nicht stimmt. Allein, wenn es auch nicht gelingen sollte, in c. 51 eine Parallelstelle zu c. 21 nachzuweisen, würde doch der Kontext des letzteren Kapitels grössere Durchsichtigkeit und Einheit gewinnen, wenn das Wesen, die Bilder und der Geist auf göttliche, nicht auf geschöpfliche Prinzipien bezogen werden. Die Bilder wären die Ideenwelt, welche das göttliche Denken erzeugt, der Logos, Gottes Ebenbild und der Welt Urbild, des Gestaltlosen und Bildlosen Gestalt und Bild; das Wesen in Gott eben jene Macht, welche das ideal Gedachte aufser dem göttlichen Denken möglich macht, der Urgrund alles Seienden; der Geist die von Taò ausströmende und doch in ihm bleibende Lebenskraft, welche die reale und ideale Möglichkeit der Dinge einigt und so die Welt zur Wirklichkeit vollendet. Diese Beziehung auf das innere Mysterium Gottes läßt allein den wiederholten Ausruf der Verwunderung begreiflich erscheinen, für den der Gedanke an das Enthaltensein des Kosmos in der göttlichen Intelligenz und Macht nicht ausreicht. Möglich wäre noch die Auffassung, daß das ganze Kapitel von dem namenhabenden Taò und Weltschöpfer handle und dessen idealen Weltplan, dessen realisierende Wesensmacht und dessen Geist als ausströmendes Lebensprinzip entwickelte. Allein auch in diesem Falle wäre die Gedankeneinheit unmöglich, indem der Geist als ausgehendes Prinzip in anderer Weise die Schöpfung vermittelt, als die Weltidee und Wesensmacht, welche nur innere Momente des Weltschöpfers darstellen.

Die beiden Hauptfragen bleiben von der Deutung des eben untersuchten Textes unberührt, die Fragen nämlich, ob Lao-tse wirklich eine Trias von Potenzen in Gott angenommen habe,

oder ob diese Potenzen vielleicht kosmische Prinzipien seien, welche durch irgendwelche Emanation noch teilweise mit Taò zusammenhängen, wie sie andererseits der Welt angehören. Ein derartiger Zweifel ist durch c. 42 ausgeschlossen; denn dieses Kapitel spricht unzweideutig von einem göttlichen Lebensprozess, der mit einer Dreiheit abschließt, so zwar, daß diese Dreiheit die überweltliche Ursache der Schöpfung, d. i. aller Wesen ist. ‚Taò erzeugt Eins; Eins erzeugt Zwei; Zwei erzeugen Drei; Drei erzeugen alle Wesen. . . . Alle Wesen tragen oder stützen sich auf das Ruhende und umschließen das Thätige; die vermittelnde Naturseele bewirkt die Vereinigung.‘ c. 42 a. Der erste Satz ist das Hauptsymbol der Taò-Sekte, wenn auch mit ganz fremdartigem Verständnis. — Julien übersetzt diesen Teil von c. 42 also: *Le Tao a produit un; un a produit deux; deux a produit trois; trois a produit tous les êtres. Tous les êtres fuient le calme et cherchent le mouvement. Un souffle immatériel forme l'harmonie.* Sowohl Julien als Plänckner verstehen unter den zwei das aktive Prinzip Yang und das ruhende Prinzip Yn, unter dem dritten die Harmonie, Lebensseele, Natur. Hiernach ist es schwer verständlich, wie Plänckner diese Trias mit der Aufeinanderfolge der göttlichen Potenzen in c. 1. 4. 6. 21 vereinigen kann, wo die ewige Offenbarung des unsichtbaren Taò nichts mit den zwei Prinzipien Yang und Yn gemein hat, vielmehr den göttlichen Geist in sich birgt, und auch nach seiner Übersetzung von c. 6 überweltlich, weil unvergänglich bleibt. Desgleichen scheint uns mit dieser Übersetzung der Pantheismus deutlich gegeben, zumal bei Würdigung seiner Erklärung zu c. 6. p. 36. Er übersetzt und erklärt c. 42 folgendermaßen: ‚Das Tao schuf das Eine (d. h. der Wille wurde zur That, zur Manifestation nach außen). Das Eine schuf die Zwei (d. i. den Himmel, das männliche Prinzip, und die Erde, das weibliche Prinzip). Diese Zwei erzeugten das Dritte (die Natur) und dies Dritte erzeugte alles, was da lebt, vor allem den Menschen. Der Menschennatur aber angemessen ist es, das Weibliche, die Erde zu verlassen, und dem Männlichen, dem Himmel zuzustreben, dessen göttlicher Odem ja alles belebte und die Harmonie des

Alls hervorrief. — Diese Kosmogonie ist nicht blofs selbst dunkel, sondern verdunkelt auch die Idee des Schöpfers. Ein Widerspruch aber ist es, dafs der Mensch die Aufgabe habe, dem göttlichen Odem folgend, die Erde zu verlassen und dem Himmel zuzustreben, da doch dieser Odem ebenso die Emanation der Erde wie des Himmels ist, und die Erde nicht minder als der Himmel die (wesenhafte?) Offenbarung des unsichtbaren Tao ist. Entweder lehrte Lao-tse einen trinitarischen Theismus oder einen naturalistischen Pantheismus; jedenfalls keinen abstrakten Theismus. Mit Recht verwirft Straufs die herkömmliche chinesische Auslegung, welche in dem Eins den Taò als Schöpfer, in dem Zwei das thätige und ruhende Prinzip Yang und Yn, in dem Drei die durch die Naturseele Khi (etymol. Odem, Lebensseele) verbundenen Yn und Yang findet. Denn wie sollen diese Drei alle Wesen erzeugen? Sie sind nach ihrer Verbindung durch die betreffenden Naturseelen, oder wenn man eine allgemeine Weltseele annehmen will, durch letztere bereits alle Dinge bzw. das Universum. Selbst wenn wir den Gedanken Lao-tses möglichst der chinesischen Naturphilosophie akkomodieren, dürfte er nur sagen: die Zwei (Yn und Yang) erzeugen alle Dinge.

Straufs erkennt vielmehr in dem Ureinen den durch sich selbst aus der abstrakten Möglichkeit in (ewige) Wirklichkeit gesetzten Gott, der sich dadurch, dafs er sich ins Nichtwesen zurückzieht, zu einer Dyas differenziert; unter dem Zweiten den namenhabenden Taò, des Ersten Fülle und Wesensoffenbarung; unter dem Dritten den unsterblichen und überweltlichen Geist, der aus den Tiefen jener göttlichen Dyas, aller Geistigkeiten Pforte, hervorgeht. Die einzige Forderung, welche diese Auslegung stellt, ist für alle Erklärungen notwendig; dafs nämlich der Zahlbegriff Zwei und Drei nicht in dem Sinne geprefst werde, als ob die erste Zeugung zwei und die dritte drei Produkte erzielte; dann hätten wir nicht Drei als Ergebnis, sondern Sechs oder Sieben. Auch darf der Ausdruck des Zeugens nicht so ausgedeutet werden, dafs eine Selbsterzeugung der ersten Person behauptet würde; sondern der Satz will besagen, zuerst sei die Einheit Taòs, nach der überzeitlichen Zeugungsthätigkeit des Einen

sei eine Zweiheit, infolge des produktiven Aktes dieser Zweiheit sei die Dreiheit in Taò vollendet zu denken, jene Dreiheit, welche die schöpferische Weltursache ist. Der Zweck dieser theologischen Ausführung scheint der zu sein, in dem Lebensprozeß Taòs das Urbild der physischen und ethischen Entwicklung zu erweisen: dem namenlosen und verborgenen Urgrund der göttlichen Trias entspricht das Yn, welches die metaphysische Grundlage aller Wesen ist, sowie auf ethischem Gebiet die Selbstlosigkeit und Demut, die Voraussetzung und der Anfang der wahren Tugend. ‚Was die Menschen hassen, ist: Verwaiste, Wenigkeiten, Unwürdige zu sein, und (doch) machen es Könige und Fürsten zu ihrer Bezeichnung. Denn ein Wesen — ‚bald nimmt's ab und nimmt doch zu, bald nimmt's zu und nimmt doch ab.‘ Was andre lehren, das lehre ich auch (sc. den Fortschritt, aber den wahren). Gewaltthätige, Halsstarrige erreichen nicht ihren Tod. Ich will daraus einen Lehrgrund machen.‘ c. 42 b.

Nach all' dem erhebt sich die Frage, wie es möglich gewesen sein könne, daß der chinesische Mystiker Lehren ausgesprochen habe, welche bezüglich der überweltlichen Erhabenheit Gottes ganz rein, und bezüglich der göttlichen Trinität dem Dogma der Offenbarung so nahe sind. Lao-tse selbst gibt uns Aufschluß in c. 21. 70 und 14. Im ersterem beruft er sich für seine Darstellung des Schöpfungsaktes, in c. 70 für seine Lehre überhaupt auf Gott selbst, sei es, daß er eine innere Erleuchtung ordentlicher oder außergewöhnlicher Art, sei es, daß er eine prophetische Belehrung damit andeutet. In c. 14 dagegen legt er der Gottheit einen Namen bei, den er zwar durch Deutung der Silben nach Art chinesischer Wurzeln verständlich machen will, jedoch selbst als einen Namen von unerforschlichem Inhalt erklärt: Ji-hi-wei. ‚Man schauet ihn, ohne zu sehen; sein Name heißt Jî (= Gleich); man vernimmt ihn, ohne zu hören; sein Name heißt Hî (= Wenig); man faßt ihn, ohne zu bekommen; sein Name heißt Wêi (= Fein). Diese Drei können nicht ausgeforscht werden; darum werden sie verbunden und sind Einer.‘ — P. Prémare, Montucci und Amyot, welche den ersten Namen Khi aussprachen, glaubten in dem dreieinigen

Namen nur eine Hinweisung auf die göttliche Trinität zu finden, nicht aber den Namen Jehovahs; erst Abel Rémusat bewies, daß der erste Name Ji laute und daß der ganze Name die chinesische Wiedergabe des Offenbarungsnamens sei. Es ergab sich ihm als notwendige Voraussetzung die Thatsache einer geistigen Beziehung zwischen Israel und China in oder vor dem 6. Jahrhundert. ‚Glücklicherweise‘ — schreibt M. Müller in seinem Essay ‚über falsche Analogieen in der vergleichenden Theologie‘ (cf. Einleitung in die vergleich. Rel.-Wiss. Strafsb. 1874 p. 300) — ‚dauerte der durch diese Übersetzung hervorgerufene Schrecken nicht lange. Stan. Julien veröffentlichte im J. 1842 eine vollständige Übersetzung dieses schwierigen Buches und hier sind alle Spuren des Namens Jehovah verschwunden. ‚Die drei Silben‘, schreibt er, ‚welche A. Rémusat als lediglich phonetisch und der chinesischen Sprache fremdartig betrachtet, haben eine sehr klare und leicht falsche Bedeutung, und sind von chinesischen Kommentatoren vollständig erklärt. Die erste Silbe J bedeutet ohne Farbe, farblos; die zweite Hi ohne Laut oder Stimme, lautlos; die dritte Wei ohne Körper. Die richtige Übersetzung ist deshalb: ‚Du suchst (das Taò, das Gesetz) und du siehst es nicht: es ist farblos; du horchst und du hörst es nicht: es ist stimmlos; du willst es berühren und erreichst es nicht: es ist körperlos.‘ — Wenn also keine weiteren Spuren in der chinesischen Litteratur entdeckt werden können, die auf eine Verbindung zwischen China und Judäa im 6. Jahrh. v. Christi Geburt schliessen lassen, so kann uns schwerlich zugemutet werden zu glauben, daß die Juden diesen Namen, den sie sich kaum getrauten in ihrem eigenen Lande auszusprechen, einem chinesischen Philosophen mitgeteilt hätten.‘ Würde Juliens Übersetzung auf der lexikalischen Bedeutung der drei Silben beruhen, so wäre es kaum möglich, seiner Erklärung die Berechtigung abzuspochen; allein V. v. Strauß hat zu dem Kapitel 14 den Nachweis geliefert, daß dieselben im Chinesischen die betreffende Bedeutung von farblos, stimmlos und körperlos durchaus nicht haben, sondern dieselbe von den Kommentatoren notgedrungen empfangen, um sie einigermaßen verständlich zu machen. Das

chinesische Lexikon kenne für *ji*, *hi* und *wei* nur die von Straufs verwendete Grundbedeutung; ja die von Ho-schang-kung und anderen Kommentatoren, denen sich Julien anschließt, angenommene komme nicht einmal als abgeleitete vor. Sie gaben eben den Silben denjenigen Sinn, welchen Lao-tse durch den Vordersatz nahe legt, da sie den Zusammenhang zwischen den drei Silben und den drei Erklärungen nicht verstanden. Außerdem macht Straufs die Bestimmtheit geltend, mit welcher derselbe Lao-tse, welcher c. 25 schrieb, hier behaupte: ‚Sein Name heißt‘; und die trotz der Übersinnlichkeit schwer verständliche Erklärung, sie seien unerforschlich und müßten zu einem einzigen Namen verbunden werden. Der Kommentator Iuan-tse sucht die behauptete Unerforschlichkeit folgendermaßen zu erklären: ‚Diese Drei sind im Grunde nur Eins. Die Menschen müssen diese Namen gebrauchen, um zu sagen, daß Taò den Sinnen des Gesichts, Gehörs und Gefühls entgehe, durch die sie ihn suchen wollen.‘ — Dieselbe Übersinnlichkeit kommt den Gedanken und Wollungen, sowie allen Phänomenen wie der Substanz des menschlichen Geistes zu, ohne daß dieselbe gerade als Mysterium verehrt würde. Es ist also kein Grund vorhanden, warum Lao-tse gerade nur drei Negative hervorgehoben, und warum er diese vereinigt und endlich noch als Mysterium bezeichnet habe.

Es bedürfte gerade nicht des Hinweises auf die Zerstreung der Israeliten infolge der assyrischen und babylonischen Eroberung, um die Möglichkeit einer geistigen Berührung zwischen Israel und China nahezu legen, denn der Fortschritt der Völkerkunde mahnt mehr und mehr von der Anschauung ab, solche Berührungen in früherer Urzeit für unwahrscheinlich zu halten. Allein es ist doch wertvoll, sowohl bei 3. Reg. 9, 26 sq. die Seefahrten der salomonischen Zeit stark betont, und bei Isaias 49, 12 den Namen Sinim, als bei den Chinesen die Erinnerung an geistige Einflüsse aus dem fernen Westen zu finden. Von letzteren gibt Lie-tse (um 398 a. Chr.) die Kunde, es sei zur Zeit Mu-wangs, eines Kaisers aus der Tscheu-Dynastie, welcher 1001 — 946, also gleichzeitig mit Salomo (1018 — 978) regierte, aus einem Land des äußersten Westens ein Wundermann gekommen, der sich durch

seine außerordentlichen Thaten die höchste Verehrung des Kaisers erworben und viele bekehrt habe. Wir denken um so lieber an frühere Berührungen, da auch Lao-tse sich öfters auf ein altes Buch (des mythischen Hoang-ti?) beruft; doch wollen wir spätere, vielleicht persönliche Beziehungen des Altmeisters zu versprengten Israeliten keineswegs minder wahrscheinlich machen. Vielleicht ist selbst die Gedankenreihe, welche Lao-tse zur Auslegung des Namens Jehovah benutzt, aus jener alten religiösen Schrift entnommen. Wenigstens hält dies Strauß für wahrscheinlich, indem Lie-tse von Taò im ersten Abschnitt seines Buches die Worte anführe: ‚Man schaut ihn, ohne zu sehen; man vernimmt ihn, ohne zu hören, man faßt ihn, ohne zu bekommen.‘

Doch sollte nicht heilige Scheu die Israeliten abgehalten haben, einem fremden Manne den Offenbarungsnamen Jehovahs anzuvertrauen? Diese rituelle Scheu dürfte späteren Zeiten verwandter sein, als der weltlichen Großmachtsperiode des salomonischen und des späteren Doppelreiches; zudem waren so viele Eigennamen Komposita des hl. Gottesnamens; endlich wird angenommen werden dürfen, daß auch die ängstlichste Scheu, das Heilige den Unreinen preiszugeben, bei der Begegnung mit Gottesverehrern dem Eifer für Jehovahs Ehre gewichen sei.

Man könnte gegen die Annahme einer zu Lao-tse gelangten Kenntnis der alttestamentlichen Offenbarung geltend machen, daß sie die trinitarische Gottesidee desselben nicht zu erklären vermöge, indem die Trinitätslehre eine Lehre des neuen Testaments sei.

Wer diese Schwierigkeit geltend macht, stellt sich natürlich selbst vor die Aufgabe, die Idee der göttlichen Trias bei Lao-tse auf eine *causa sufficiens* zurückzuführen; denn da Lao-tse den Gottesbegriff von der Vermischung mit der Welt rein bewahrt und transcendental gedacht hat, läßt sich seine Gottestrias nicht mit den pantheistischen Triaden des Brahmanismus oder anderer pantheisierender Religionssysteme vergleichen. Wir halten es durchaus für möglich, daß die Kenntnis der Trinitätsidee zur Zeit Salomons wie der Propheten das Denken gotterleuchteter

Heiden von Palästina aus beeinflussen konnte und verweisen hierfür auf unsere Ausführungen in der Schrift: ‚Über das Wirken des dreieinigen Gottes.‘ Mainz 1885. p. 53 sq. Es dient uns der unleugbare Reflex der trinitarischen Gottesauffassung in aufserisraelitischen Schriften über den absolut überweltlichen Gott zur Bestätigung, daß die betreffenden alttestamentlichen Stellen trinitarisch verstanden werden wollen. Der Name Jehovah in Verbindung mit dem Hinweis c. 21 u. 70 scheint uns das göttliche Siegel zu sein, welches — unbeschadet der Genialität Lao-tses — den Ursprung seiner reinen und übernatürlichen Gotteslehre, wie einiger anderer seiner religiösen Ideen, die im folgenden Teile zur Abhandlung kommen, insbesondere seiner Messiasidee und vielleicht auch der Verpflichtung zur Feindesliebe beurkundet.

Viktor von Strauß fühlt bezüglich der trinitarischen Gottesidee Lao-tses keine Notwendigkeit, eine Beziehung zwischen Israel und China anzunehmen, indem er sie als eine Wahrheit betrachtet, welche der Mensch vermöge seiner Geistesanlage einigermaßen erreichen konnte. ‚Mit freudiger Bewunderung wird er (der Leser) bemerken, bis zu welcher reinen Höhe bei diesen alten Taò-Bekennern die Erkenntnis der göttlichen Trinität bereits gelangt war, welche, weil sie der Notwendigkeit, nicht der Freiheit Gottes angehört, auch in den höheren mythologischen Religionen, wenn auch nur beschränkt und verworren, zum Ausdruck gebracht war.‘ l. c. p. 200. — Nach katholischer Lehre ist die Dreieinigkeit Gottes, trotzdem sie zur Notwendigkeit seines vollkommensten Wesens gehört, nur durch positive Offenbarung erkennbar; die Spuren trinitarischer Auffassung wären demzufolge entweder auf Erinnerungen an die Uroffenbarung, oder Einflüsse des alttestamentlichen Offenbarungskreises zurückzuführen, oder als nicht analoge und anders zu erklärende Spekulationen zu betrachten: letzteres z. B. in den alten heidnischen Religionen, welche eine Göttertrias entweder in pantheistischem oder mythologischem Sinne lehrten.

Schwieriger fühlt sich R. v. Plänckner der von so vielen Missionsgelehrten wie Sinologen vorgefundenen Trinitätslehre Lao-tses gegenüber, indem er sich feierlich gegen den Schein

oder die Neigung verwahrt, in dem Tao-te-king Christliches vor dem Christentum finden zu wollen. Er schreibt zu c. 1: ‚Schon im vorstehenden ersten Kapitel wird ein sichtbares Táo von einem unsichtbaren Táo unterschieden, und es wird sich weiter zeigen, daß das tschhâng-táo, das ewige Táo, also etwa die ewige Gottheit, eine Trinität in sich vereint. Diese Dreieinigkeit, ob schon der christlichen Idee analog, kann dennoch selbstverständlich (600 Jahre vor Christus) nicht mit dieser identisch sein, sondern das Táo in seiner Totalität oder seine Dreieinigkeit umfaßt: 1. Den Himmelsherrn, den Ewigen, Erhabenen, den Schöpfer Himmels und der Erde, den Unsichtbaren, das unsichtbare Táo;

2. das sichtbare Táo, die fort und fort schaffende Kraft der Natur, die Natur selbst;

3. das Táo im Menschen. Ein reines, leidenschaftsloses Gemüt kann das Táo erfassen, es kommt zur Erkenntnis, es wird die Gottseligkeit (oder Tugend te) in uns erzeugt und immerhin kann man sagen, der hl. Geist ist es, der über uns ausgegossen wurde.‘ p. 18. cf. p. 114 sq.

Hiermit hat Plänckner die Gefahr einer Trinitätslehre bei Lao-tse so gründlich beseitigt, daß er den wegen seiner reinen Gotteserkenntnis so hoch gefeierten Altmeister (cf. p. 100) zum entschiedensten Pantheisten macht, wie bei dieser Auffassung aus seiner Übersetzung der c. 4 und 6 unabweisbar erhellt. Wie unterschiede sich denn Lao-tses Taò von dem vedantischen Brahma oder Atman? Wie soll der Geist oder das Taò im Menschen vermutet werden können, wenn Lao-tse nach Plänckners Übersetzung in c. 21 von Taò schreibt: ‚Die ganze geschaffene Natur und ihr Schaffen und Wirken ist nur eine Emanation des Tao. Sie ist das Sichtbarwerden des Tao. Dieses, obgleich an sich ein rein geistiges Wesen und durchaus immateriell, und beides immateriell und geistig in vollendeter Weise, umfaßt doch alles Sichtbare; obgleich immateriell und geistig, schuf es doch und sind in ihm alle Wesen. — Unbegreiflich und unsichtbar wohnt aber in ihm ein erhabener Geist. Dieser Geist ist das höchste und vollkommenste Wesen, denn in ihm ist Wahrheit, Glaube, Zuversicht. Von Ewigkeit zu Ewigkeit wird sein

unendlicher Ruhm nicht aufhören, denn in ihm vereinigt sich das Wahre, Gute und Schöne im höchsten Grade der Vollendung. — Wie aber kann ich wissen, daß das Schöne, Wahre und Gute in vollkommenster Weise sich in ihm vereinigt? — Das weiß ich von ihm selbst, dem Tao! So weit der Text seiner Übersetzung. „Über dieses Kapitel könnte man wohl einen Foliantenkommentar schreiben, enthält es doch in seinen wenigen Zeilen eine ganze Welt von Ideen, Ideen tiefster philosophischer Forschung über das uranfängliche Sein, über das höchste Wesen. Den Folianten schreibe ich nicht, ich lasse mich nicht einmal ein in Spekulationen, die gar zu leicht trügerisch werden können. Trügerisch, weil man zu der Idee hingeführt werden kann, hier Glaubenssätze vorzufinden, die sich nur im Christentum nachfinden, spezieller im 1. Kapitel des Johannes-Evangeliums. — Trügerisch, weil dort — im Evangelium — in weiterer Folge (im 14. Vers) die Aufklärung des *λόγος* eine andere ist und werden mußte. — Trügerisch, weil ein vorchristliches Christentum ein Widerspruch ist. Ich habe dreimal das Trügerische wiederholt und ausdrücklich hervorgehoben, und dennoch möchte ich darnach fragen, ist es nicht ungemein auffallend, im *Táo-të-king* die ganz eigentümliche Ausdrucksweise des Johannesanfangs vorzufinden?“ p. 91. 92. cf. auch p. 307. Hiernach ist Herr von Plänckner der Ansicht, die Offenbarung der göttlichen Dreieinigkeit habe erst durch Christus stattgefunden und ihre erste biblische Beurkundung in Joh. 1 empfangen, eine Ansicht, welche als falsch erwiesen werden kann, ohne daß die Göttlichkeit der Offenbarung und der übernatürliche Charakter des Mysteriums irgendwelche Verdunkelung erführe. Eher wäre es fremdartig, wenn der abschließende Vollender der Offenbarung absolut neue und während des ganzen alten Testaments nicht vorbereitete Lehren gebracht hätte.

Sodann glaubt Plänckner im Hinblick auf Joh. 1, 14, Lao-tse hätte mit der Erkenntnis der göttlichen Dreifaltigkeit auch den Glauben an die Menschwerdung verbinden müssen: — eine mir unverständliche Konsequenz. Und doch erkennt er bei Lao-tse schon hier im ersten Satz von c. 21 eine Annäherung an den

johanneischen Gedanken, ja er findet in c. 78 u. 79 geradezu (cf. p. 410) die Verheißung oder das Postulat der sichtbaren Verkörperung Gottes in einem Menschen, um der Menschheit König und Führer zu Gott zu werden. Zwar kämpft er auch dort mit jenem Widerstreben, ein vorchristliches Christentum zu finden, wie er wiederholt gesteht; cf. p. 396 sq. 405 sq. — allein der Text hat gegen Ende des Buches, wie es scheint, stärkeren Einfluß auf ihn gewonnen, als im Anfang. Und doch verhält es sich mit dem Postulat eines gottmenschlichen Erlösers, welches Pl. bei Lao-tse findet, nicht anders als mit der Erkenntnis der Dreipersonlichkeit Gottes: beide sind Mysterien der Offenbarung, ihren Lehrsätzen zufolge nur durch Offenbarung, nicht durch Spekulation erreichbar.

Nicht nur kommt R. v. Plänckner mit sich selbst in Widerspruch, indem er so ängstlich die Trinitätslehre Lao-tsés abzuschwächen bemüht ist; es gelingt ihm nicht einmal, seinen Zweck zu erreichen und als vorurteilsloser Forscher vor gläubigen wie ungläubigen Kritikern zu erscheinen. Die objektive Forschung hat rücksichtslos um etwaige Konsequenzen die That-sachen festzustellen, oder um bildlich zu sprechen, die Höhen, welche sich zeigen, zu erklimmen, unbekümmert darum, wie die Aussicht, bezw. Weltanschauung sich von dort oben herab gestalten möge. Ist er ungläubig oder freireligiös, so darf ihn seine etwaige subjektive Meinung nicht davon abhalten, etwa anders belehrt zu werden; ist er gläubig, so weiß er, daß es keine Thatsachen gibt, welche mit der Glaubenswahrheit im Widerspruch stehen. Es ist ein beschränkter und kleinmütiger Glaube, der für die Veste Sions ängstlich besorgt, den Thatsachen, d. i. den wissenschaftlichen Aussichtspunkten aus dem Wege geht; diesem Glauben entspräche es allein, die Mauern um das heilige Sion so hoch zum Himmel hinaufzuführen, daß niemand hinaus und niemand herein schauen oder gehen könnte. Allein dieser Glaube ist nicht der echte; der wahre Glaube weiß, daß die Ausbreitung und Vertiefung der menschlichen Wissenschaft eher geeignet ist, noch bestehende scheinbare Schwierigkeiten aufzuheben, als neue zu schaffen; er weiß, daß es keine Höhe gibt,

welche das Weltbild Lügen straft, das Gottes Offenbarung vor dem gläubigen Auge entrollt; er weiß aber auch, daß die wissenschaftliche Verarbeitung der göttlichen Wahrheit ein menschlicher und daher mangelhafter und einseitiger Versuch ist, dem unendlichen Glaubensinhalt in wissenschaftlicher Form gerecht zu werden. Die gläubige Forschung bleibt daher am Fusse der Höhen nicht ängstlich stehen, sondern klimmt freudig hinauf, eher an der Spitze — *regina scientiarum* — als notgedrungen im Gefolge der weltlichen Wissenschaften, weil die göttliche Lehre droben nur eine neue und großartige Bestätigung erfahren kann, sie selber aber für ihren menschlichen Anteil an der theologischen Wiedergabe des Göttlichen eine Berichtigung nicht fürchten darf, sondern vielmehr wünschen und herbeiführen muß. Wenn die wissenschaftliche Forschung die Grenzmarken der bekannten Zone immer weiter in die Vergangenheit zurück und in die unerforschte Ferne hinausrückt, so entstehen hieraus der Theologie keineswegs neue Gefahren, wohl aber neue und vielleicht schwere Aufgaben: die Aufgabe vor allem, von entsprechend erhöhtem Standpunkt das sich erweiternde Gebiet der Natur und Geschichte zu betrachten, welches sich im Lichte der unveränderlichen Offenbarungswahrheit vor ihr ausdehnt.

II.

PRAKTISCHE THEOSOPHIE.

§ 4. *Das Wesen der wahren Weisheit.*

Wie Johannes der Evangelist, an welchen die spekulative und praktische Theosophie Lao-tses, sein stiller mystischer Sinn und sein intransigentem Eifer gegenüber Confutse vielfach erinnern, beschreibt der chinesische Altmeister die wahre Weisheit im Gegensatz zur Klugheit und Begierlichkeit dieser Welt.

Die Weisheit liegt im Nicht-thun und Nicht-reden, insofern dasselbe die Gleichförmigkeit mit Gott besagt. Daher wurde Lao-tse von den chinesischen wie europäischen Beurteilern zumeist für einen Quietisten gehalten. Allein mit Unrecht. So

wenig Lao-tse den Taò zu einem Negativum machen wollte, indem er ihn als Nicht-sein bezeichnet, so will er auch nicht unter seinem Ideal von Tugend und Weisheit passive Ruhe und Unthätigkeit verstanden wissen.

Es ergibt sich dies zunächst aus seinen direkten Äußerungen. Im 2. Kapitel erörtert Lao-tse, daß es durchaus nicht notwendig sei, die Gutheit des Guten und die Schlechtigkeit des Bösen den Menschen lehrhaft zu beweisen; die thatsächlich vorhandenen Gegensätze bringen das Gegensätzliche auch auf dem sittlichen Gebiete hinlänglich zum allgemeinen Bewußtsein. Wenn trotzdem die Übung des Guten nicht allgemein ist, so fehlt es eben am Willen. Dieser wird nämlich mehr durch thatkräftiges Vorbild, als durch Worte beeinflusst. Daher meidet der Weise jenes Thun, das für die sittliche Hebung zwar viel Lärm macht, aber wenig Erfolg bringt, wendet sich indes mit bereitwilligem Eifer überall hin, wo der gute Wille zu keimen beginnt und seine thatkräftige Hilfe einen guten Ort findet. Den Willen kann auch das geschäftigste Thun nicht wecken, aber den erwachten guten Willen kann liebevolle Hilfe mächtig fördern. ‚Erkennen alle in der Welt des Schönen Schön-Sein, dann auch das Häßliche; erkennen Alle des Guten Gut-Sein, dann auch das Nichtgute. Denn:

Sein und Nichtsein einander gebären:

Schwer und Leicht einander bewähren,

Lang und Kurz einander erklären,

Hoch und Niedrig einander entkehren,

Ton und Stimme einander sich fügen,

Vorher und Nachher einander folgen.

Daher der heilige Mensch beharrt im Geschäft des Nicht-Thuns. Wandel, nicht Rede, ist seine Lehre. Alle Wesen treten hervor und er entzieht sich nicht. Er belebt und hat nicht. Er thut und gibt nichts drauf. Er vollendet Verdienstliches und besteht nicht darauf.

Weil er nicht darauf besteht,

Darum es ihm nicht entgeht.‘ c. 2.

‚Wer thut im Lernen, nimmt täglich zu; wer thut in Taò, nimmt täglich ab; nimmt ab und immer weiter ab, um anzulangen

am Nicht-Thun. Er thut nicht, und doch ist er nicht unthätig. Bekommt er das Reich, (so ist es) immer durch Nicht-Geschäftigkeit. So lange einer Geschäftigkeit hat, verdient er nicht, das Reich zu bekommen.' c. 48. Wer sich selbst heiligt, wirkt damit zur Heiligung seiner Umgebung. ‚Baut einer gut, wird nicht abgerissen; verwahrt einer gut, kommt's nicht abhanden; Kinder und Kindeskinde bringen ihm Opfer ohn' Aufhören.

Er führt Ihn bei sich selber ein,

Dann hat sein' Tugend ächt Gedeihn;

Er führt Ihn ein in seinem Haus,

Dann fließt sein' Tugend reichlich aus;

Er führt Ihn ein in seinem Ort,

Dann wächst sein' Tugend mächtig fort;

Er führt Ihn ein in seinem Land,

Dann hat sein' Tugend Blütenstand;

Er führt im ganzen Reich Ihn ein,

Dann schließt sein' Tugend alles ein.

Darum: an der Person prüft man die Personen, an dem Hause prüft man die Häuser, an dem Orte prüft man die Örter, an dem Lande prüft man die Länder, an dem Reiche prüft man das Reich. — Woran erkenne ich, daß das Reich also sei? — An ihm.' — c. 54.

Sodann ergibt sich die Meinung L.'s aus der Darlegung, die Weisheit gebe die beste Befähigung zum Herrscheramt, und erziele ihre größten Erfolge, wenn der weise oder hl. Mensch zur Herrschaft berufen sei oder als öffentlicher Beamter ihren Grundsätzen zur Wirklichkeit verhelfe. ‚Ströme und Meere, wodurch sie vermögen der hundert Flüsse Könige zu sein, ist, daß sie gut sich ihnen unterthun. Darum vermögen sie der hundert Flüsse Könige zu sein. Daher der heilige Mensch, wünscht er über dem Volke zu sein, muß mit dem Worte sich ihm unterthun; wünscht er dem Volke voranzugehen, muß mit der Person sich ihm nachsetzen. Daher der heilige Mensch oben bleibt, und das Volk ist unbeschwert, voran bleibt, und das Volk ist unbeschädigt. Daher alle Welt sich freut ihm zu gehorchen und es nicht müde wird. Weil er nicht streitet, drum vermag keiner in der Welt

mit ihm zu streiten.' c. 66. ,Alle in der Welt nennen mich groß als einen vom Herkömmlichen Abweichenden. Man sei nur groß, so erscheint man als ein vom Herkömmlichen Abweichender. Betreffs nicht vom Herkömmlichen Abweichender — lange sind sie da, in ihrer Unbedeutenheit. — Meinerseits habe ich drei Schätze, bewahre und schätze sie hoch. Der erste heißt Barmherzigkeit, der zweite heißt Sparsamkeit, der dritte heißt Nicht-Wagen im Reich voran zu sein. Barmherzigkeit, — drum kann ich kühn sein; Sparsamkeit, — drum kann ich ausgeben; Nicht-Wagen im Reich voran zu sein, — drum kann ich der Begabten Oberster werden. Gegenwärtig verschmäht man Barmherzigkeit, und doch ist man kühn, verschmäht Sparsamkeit, und doch gibt man aus, verschmäht Zurückstehn, und doch ist man voran. Zum Tode —! Ist man barmherzig beim Kämpfen, dann siegt man; beim Verteidigen, dann widersteht man. Wen der Himmel retten will, den schützt er durch Barmherzigkeit.' c. 67. ,Wer tüchtig ist Anführer zu sein, ist nicht kriegerisch; wer tüchtig ist zu kämpfen, wird nicht zornig; wer tüchtig ist Gegner zu überwinden, streitet nicht; wer tüchtig ist Leute zu gebrauchen, ist ihnen unterthan. Das heißt die Tugend des Nichtstreitens; das heißt die Kraft Leute zu gebrauchen; das heißt dem Himmel gepaart sein, — des Altertums Höchstes.' c. 68.

Was Lao-tse durch den Ausdruck ,Nicht-thun' von der Thätigkeit des Weisen ausschließt, ist alles dasjenige, was dem niederen und sinnlichen Teile des Menschen angehört: Leidenschaft und Ungestüm, Begierde und Selbstsucht, Selbstgefälligkeit, Werkheiligkeit und Tugendstolz. Der geistige und heilige Wille will und handelt ohne diese sinnliche Aufregung und ohne das engherzige Interesse des eigenen Ich: sein Wollen ist Ruhe, aber nicht die träge Ruhe der Materie, sondern die Ruhe des Geistes, der zielbewußten Überlegung und Vorsehung, die Ruhe der Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung, und zwar bis zur Feindesliebe. Dafs Lao-tse die Feindesliebe sowohl als Ideal wie als Forderung hingestellt habe, ist aus c. 49 u. 63 gewifs; sie ist ihm ein Bewähr der wahren Demut und Selbstentäußerung um des allein Guten (Taò) willen. ,Der heilige Mensch hat kein beharrlich

(d. h. kein eigensinniges, hartnäckiges) Herz; aus der hundert Geschlechter Herzen macht er sein Herz. Den Guten behandle ich gut, den Nichtguten behandle ich auch gut. Tugend ist Güte. Den Aufrichtigen behandle ich aufrichtig, den Nichtaufrichtigen behandle ich auch aufrichtig. Tugend ist Aufrichtigkeit. Der heilige Mensch ist in der Welt voller Furcht, daß er durch die Welt sein Herz verunreinige. Die hundert Geschlechter alle richten auf ihn Ohr und Auge. Dem heiligen Menschen sind sie alle Kinder.' c. 49. ‚Das Thun sei Nichtthun, das Geschäft Nichtgeschäft, -der Genuß Nichtgenuß, das Große Kleines, das Viele Weniges. Vergilt Feindschaft mit Wohlthun. Unternimm das Schwere in seinem Leichtsein, thue das Große in seinem Kleinsein; die schwersten Dinge der Welt beginnen ja mit Leichtsein, die größten Dinge der Welt beginnen ja mit Kleinsein. Daher der heilige Mensch niemals das Große thut, drum vermag er sein Großes zu vollenden. Wer leichthin verspricht, hält sicherlich selten. Wem vieles leicht ist, wird sicherlich vieles schwer. Daher der heilige Mensch es wie schwer behandelt, drum lebenslang nichts ihm zu schwer wird.' c. 63.

Der Charakter der übernatürlichen Tugend liegt wohl niemals in der Materie des Aktes, sondern in dem Motiv als solchem; obgleich wir die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit nicht bemängeln wollen, daß L. die Verpflichtung zur Feindesliebe aus dem alttestamentlichen Gesetze erkannt habe.¹⁾ (cf. Exod. 23, 4. 5:

¹⁾ Vgl. Manus Gesetzbuch 6, 91. 92: ‚Brahmanen, welche sich in diesen vier Ständen befinden, müssen beständig einen Inbegriff von zehn Pflichten sorgfältig erfüllen: Zufrieden sein, Böses mit Gutem vergelten, die sinnlichen Lüste unterdrücken, sich unerlaubten Gewinn versagen, sich reinigen, die Glieder im Zaum halten, die Schrift erforschen, den höchsten Geist kennen, wahrhaftig sein, und sich nicht zum Zorn verleiten lassen. Dies sind die zehn Teile ihrer Pflichtentafel.' cf. 6, 48. Dhammapadam 3—6; 5: ‚Denn nicht durch Feindschaft Feindschaften zur Ruh' kommen hier irgendwie; durch Nicht-Feindschaft zur Ruh' sie gehn. Dies ist ein ewiglicher Satz. Thoren, die es nicht einsehen: Wir sollen uns bezähmen hier.' — 20. 95: ‚Wer der Erde vergleichbar duldsam ist . . . einem solchen weitre Geburt nicht ist bestimmt.' 103: ‚Wenn einer tausend um tausend Männer besiegt in der Schlacht, — Und wer einzig sich selbst

Si occurreris bovi inimici tui aut asino erranti, reduc ad eum. Si videris asinum odientis te jacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo. 9: Peregrino molestus non eris. cf. Job 31, 29: Si gavisus sum ad ruinam ejus, qui me oderat, et exsultavi, quod invenisset eum malum . . . Die Idee der Feindesliebe, welche sich hier für konkrete Fälle ausspricht, findet sich Prov. 20, 22; 24, 17. 29; 25, 21. 22: Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitierit, da ei aquam bibere: prunas enim congregabis super caput ejus et Dominus reddet tibi, grundsätzlich ausgesprochen.) Allein sie widerstrebt der verwundeten Natur des menschlichen Willens doch so sehr, daß Lao-tses Forderung bald auf theologischen Widerstand stieß; denn sie war es gewiß, welche Anlaß zu der Frage eines Jüngers an Confutse gab: ‚Jemand sprach: Mit Wohlthun vergilt Feindschaft! Wie ist das? — Der Meister sprach: Womit vergälte man dann Wohlthun? Mit Recht vergilt Feindschaft! Mit Wohlthun vergilt Wohlthun!‘ Lünjü 14, 36 und Li-ki 32, 11, wo außerdem die furchtsame Besorgnis vor dem Feinde als Motiv des ihm zugewandten Wohlthuns vermutet wird. Da diese Antithese die Thesis voraussetzt und wohl kaum ein anderer als Lao-tse die Feindesliebe gelehrt haben dürfte, halten wir die Übersetzung Plänckners für unrichtig: ‚Aber er beschwichtigt

besiegt, dieser ist doch der Siegreichste.‘ — 133. 134. 184: ‚Nachsicht trefflichste Busse, und Geduld höchstes Nirwana ist, dieses der Buddha Vorschrift ist.‘ 223: ‚Durch Sanftmut man besiegt den Zorn, durch gute (That) die böse; Den Geizigen durch Freigebigkeit, den Lügner durch wahrhaftige Rede.‘ 231—233: Zorn im Thun, Reden und Sinnen soll unterdrückt werden. 406: ‚Wer Feindlichem nicht feindlich ist, mild gegen Angreifende, ohne Gier unter Gierigen — einen solchen nenn’ ich Brähmana.‘ — Behauptete man zur Erklärung dieser erhabenen sittlichen Forderungen nachchristliche Interpolationen, so wäre dies gewaltsam bzw. unmöglich; mehrfache Beeinflussungen durch biblische Sittenlehren vorauszusetzen, möchte gekünstelt erscheinen: entweder hat also die menschliche Seele durch die Erbsünde keine solche Verdunklung und Schwächung erfahren, daß sie außer Stande war, die Pflichtmäßigkeit der innerlichen Überwindung von Haß und Feindschaft theoretisch und praktisch anzuerkennen, oder ihre Denk- und Willenskraft ist von der allen gewährten Geistesgnade bis zu dieser Höhe sittlicher Selbstverleugung innerlich gehoben worden.

die Klagen und Bekümmernisse der Menschen dadurch, daß er ihre Herzen zur Tugend lenkt durch seine Tugend. Er vollbringt das Schwerste dadurch, daß er die Menschheit bessert.' c. 63.

Die Beweggründe, mit welchen L. zur Übung einer so erhabenen und widerstrebenden Tugend anspornt, sind folgende drei:

a) Das Vorbild Taòs. Die Weisheit ist Gleichförmigkeit mit Gott; ist der Wille ihm gleichförmig, so darf er nicht sein eigen Selbst, nicht einmal sein eigenes Verdienst zum Motiv seiner Tugend machen; in kindlicher Einfalt nimmt er an Tugend zu, ohne daß ihn der Gedanke an das eigene Ich dabei triebe oder Tugendstolz beflechte. cf. c. 2. c. 8: ‚Der ganz Gute ist wie Wasser — Wasser ist gut, allen Wesen zu nützen, und streitet nicht; es bewohnt, was die Menschen verabscheuen —; drum ist er nahe an Taò. Im Wohnen ist er gut der Erde, im Herzen gut dem Abgrund, im Gehen gut der Menschenliebe, im Reden gut der Wahrheit, im Herrschen gut dem Regiment, im Geschäft gut der Geschicklichkeit, im Bewegen gut der Zeit. Er streitet nicht, drum wird ihm nicht gegrollt.' c. 31: ‚Die schönsten Waffen sind Unglückswerkzeuge, alle Wesen verabscheuen sie; drum wer Taò hat, führt sie nicht. Ist der Weise daheim, dann schätzt er die Linke; braucht er die Waffen, dann schätzt er die Rechte. Waffen sind Unglückswerkzeuge, nicht des Weisen Werkzeuge. Kann er nicht umhin und braucht sie, sind ihm Fried' und Ruh' doch das Höchste. Er siegt, aber ungerne. Es gern thun ist sich freuen, Menschen zu töten. Wer sich freuet Menschen zu töten, kann seine Absicht am Reich nicht erreichen. — Erfreuliche Handlungen bevorzugen die Linke, schmerzliche Handlungen bevorzugen die Rechte. Der Unterfeldherr steht links, der Oberfeldherr steht rechts; anzuzeigen, er stehe wie bei der Leichenfeier. Wer viele Menschen getötet, mit Schmerz und Mitleid beweint er sie. Wer im Kampfe gesiegt, der stehe wie bei der Leichenfeier.' c. 31. Die kriegerischen Tugenden gehören einer niedrigeren Zone der Sittlichkeit an, deren Centrum die eigene Persönlichkeit ist; jene Tugend, deren Mittelpunkt Taò ist, opfert das persönliche Recht, um dessentwillen Fürsten und Völker Krieg führen. c. 41. c. 73: ‚Hat man Mut, zu wagen, dann tötet man;

hat man Mut, nicht zu wagen, dann läßt man leben. Dies Beides ist bald nützlich, bald schädlich.

Was dem Himmel ist gehafst,

Wer erkennt, warum das?

Daher der heilige Mensch es für schwer hält. Des Himmels Weise ist:

Er streitet nicht, und weiß zu überwinden,

Er redet nicht, und weiß Antwort zu finden,

Er ruft nicht, und man kommt von selbst vor ihn,

Langmütig, weiß er doch herbeizuleiten.

Des Himmels Netz faßt weite Weiten,

Klafft offen, — und läßt nichts entfliehn.'

b) Die ruhige Energie des Geistes ist weit stärker als das heftige Ungestüm des Menschen ohne Selbstverleugnung. ‚Das Schwere ist des Leichten Wurzel; das Ruhige ist des Unruhigen Herr. Daher der heilige Mensch den ganzen Tag wandelt ohne zu weichen von ruhigem Ernst. Hat er gleich Prachtpaläste, gelassen bewohnt er sie und verläßt sie ebenso. Wie aber, wenn der Myriaden Wagen Gebieter um seinetwillen leicht nimmt das Reich? Nimmt er's leicht, so verliert er die Vasallen; ist er unruhig, so verliert er die Herrschaft.' c. 26. — ‚Was sich einziehen will, hatte sich sicherlich ausgedehnt; was schwach werden will, war sicherlich stark geworden; was fallen will, war sicherlich aufgestiegen; was sich entreißen will, hatte sich sicherlich mitgeteilt. Das heißt: Verborgenes wird klar. Weich und Schwach überwindet Hart und Stark. Der Fisch darf die Wassertiefe nicht verlassen; des Landes scharf Gerät, nicht darf man es den Menschen zeigen.' c. 36. — ‚Der Welt Allernachgiebigstes überwältigt der Welt Allerhärtestes. Das Nicht-Seiende durchdringt das Zwischenraumlose. Daraus erkenne ich des Nicht-Thuns Vorteil. — Des Nicht-Redens Lehre, des Nicht-Thuns Vorteil, wenige in der Welt erreichen sie.' c. 43. — ‚Name oder Person, was ist näher? Person oder Besitz, was ist mehr? Erwerben oder verlieren, was ist schlimmer? Daher

Wer zu sehr liebt,

Notwendig groß drangibt;

Wer viel begehrt,
Notwendig stark verliert.

Wer Genüge kennt,
Wird nicht geschändt;

Wer still kann stehn,
Wird der Gefahr entgehn;

Kann dabei lange dauern.' (cf. Mat. 16, 25. 26.) c. 44. —

„Ein großs Land, das sich herunterläßt, ist des Reiches Band, des Reiches Weib. Das Weib überwindet immerdar mit Ruhe den Mann; mit Ruhe ist es unterthan. Drum ein großs Land, ist es unterthan dem kleinen Lande, dann gewinnt es das kleine Land; ein klein Land, ist es unterthan dem großen Lande, dann gewinnt es das große Land. Drum etliche sind unterthan, um zu gewinnen, etliche unterthan, um gewonnen zu werden. Ein großs Land überschreite nicht den Wunsch, die Menschen zu verbinden und zu weiden; ein klein Land überschreite nicht den Wunsch, einzutreten und den Menschen zu dienen. Erreichen sie beide, jedes was es wünscht, so soll das große unterthan sein.' c. 61. — „Nichts in der Welt ist weicher und schwächer denn das Wasser, und nichts, was Hartes und Starkes angreift, vermag es zu übertreffen; es hat nichts, wodurch es zu ersetzen wäre. Schwaches überwindet das Starke, Weiches überwindet das Harte. Keinem in der Welt ist es unbekannt, und keiner vermag es zu üben. Daher der heilige Mensch sagt:

Tragen des Lands Unreinigkeiten,

Das heißt voran beim Hirseopfer schreiten.

Tragen des Landes Not und Pein,

Das heißt des Reiches König sein. —

Wahre Worte wie umgekehrt.' c. 78.

Die gewaltsamen Kraftausbrüche im Natur- und Geistesleben können nur kurze Dauer, aber keine Ausdauer haben, letztere insbesondere nicht, weil sie der Besonnenheit hinsichtlich des zu unternehmenden Werkes ermangeln. „Wenig reden ist naturgemäß. Wirbelwind währt keinen Morgen. Platzregen währt keinen Tag. Wer macht diese? Himmel und Erde. Himmel und Erde sogar können nicht länger, um wie viel weniger denn

der Mensch! Drum, wess Thun mit Taò einstimmt, wird eins mit Taò; der Tugendsame wird eins mit der Tugend. Der Verderbte wird eins mit dem Verderbnis. Wer eins wird mit Taò, auch Taò freut's, ihn zu bekommen; wer eins wird mit der Tugend, auch die Tugend freut's, ihn zu bekommen; wer eins wird mit der Verderbnis, auch die Verderbnis freut's, ihn zu verderben. Vertraut man nicht genug, erhält man kein Vertrauen.' c. 23. L. will damit sagen, es liege auch in der Natur Gottes und der sittlichen Mächte, denjenigen, welche sie in sich aufnehmen, Bestand und Ausdauer, oder Verwirrung und Verderbnis zu bringen; was aber der Natur entspricht, das bewirkt Freude. Andererseits würdigt die Weisheit im Gegensatz zu der weltlichen Klugheit alle Schwierigkeiten, welche ein Werk erschweren; indem der Weise sie unbethört durch eigenen Wunsch würdigt, hat er ihnen von vornherein die Kraft benommen. ‚Das Ruhende wird leicht gehalten, dem noch nicht sich Zeigenden leicht zugekommen, das Zarte leicht gebrochen, das Feine leicht zerteilt. Thue das, wenn es noch nicht da ist; walte dessen, wenn es noch nicht in Aufruhr ist. Ein umfangreicher Baum entsteht aus haarfeinem Sproß; ein neunstöckiger Turm erhebt sich aus einem Häuflein Erde; eine Reise von tausend Li (= $\frac{1}{20}$ Meile) beginnt mit einem Schritt. — Wer thut, dem mißrät; wer nimmt, der verliert. Daher der heilige Mensch nicht thut, drum ihm nicht mißrät, nicht nimmt, drum er nicht verliert. Das Volk, das ein Geschäft vornimmt, ist immer nahe am Vollenden, und es mißrät ihm. Sorgt man fürs Ende wie für den Anfang, dann mißrät kein Geschäft. Daher der heilige Mensch begehrt nicht zu begehren, und nicht hochschätzt Güter schweren Erwerbes; lernet nicht zu lernen, und zurückhält, wo die meisten Menschen übertreten; allen Wesen verhilft zu ihrer Freiheit, und doch nicht wagt zu thun.' c. 64.

c) Die Ruhe verhält sich zur Bewegung, wie das Ziel zur Entwicklung; also liegt das Ziel der sittlichen Entwicklung in der Ruhe, nicht in der unruhigen Bewegung des Begehrens. cf. c. 16. Daher muß man sich von der Herrschaft der Sinnlichkeit befreien; denn von ihr geht die innere Unruhe aus.

„Ergreifen und vollgießen, — besser, das unterbleibt. Betasten und schärfen, kann nicht lange währen. Füllt Gold und Edelstein eine Halle, vermag es keiner zu hüten. Reich, geehrt und hochmütig bescheert sich selbst sein Unglück. Verdienstliches vollendet, Ruhm erlangt — sich selbst zurückziehen, ist des Himmels Weg.“ c. 9.

„Die fünf Farben machen des Menschen Aug' zu Raub,
Die fünf Töne machen des Menschen Ohren taub,
Die fünf Schmäcke machen des Menschen Mund verstört,
Feldjagd und Pferderennen machen des Menschen Herz bethört,
Und Schätze, schwer erreichbar, machen des Menschen Gang
verkehrt.

Deshalb des Heil'gen Thun ist seine Brust,
Nicht Augenlust.

Drum läßt er das und ergreift dies.“ c. 12.

„Gnade und Ungnade ist wie ein Fürchten;
Hoheit so große Plage wie der Körper.

Was heißt: Gnade und Ungnade ist wie ein Fürchten? Gnade erniedriget: sie erlangen ist wie ein Fürchten, sie verlieren ist wie ein Fürchten. Das heißt: Gnade und Ungnade ist wie ein Fürchten. — Was heißt: Hoheit ist so große Plage wie der Körper? Wir haben deshalb große Plagen, weil wir den Körper haben. Sind wir erst ohne Körper, welche Plage haben wir? Drum wer an Hoheit dem Körper das Reich gleichachtet, dem kann man das Reich anheimstellen; wer an Liebe dem Körper das Reich gleichachtet, dem kann man das Reich anvertrauen.“ c. 13. — „Hat das Reich Taò, so behält man Gangrosse zur Felddüngung; hat das Reich nicht Taò, so leben Kriegrosse im Auslande.

Kein größeres Frevel, als Gelüst erlaubt zu nennen;

Kein größeres Unheil, als Genügen nicht zu kennen;

Kein größeres Laster, als nach Mehrbesitz zu brennen.

Drum, wer sich zu genügen weiß, hat ewig genug.“ c. 46.

Die weltliche Klugheit hat ganz entgegengesetzte Anschauungen, indem sie das Gute durch Erregung der Begierlichkeit und des Ehrgeizes bei den Beamten wie dem Volke zu ver-

wirklichen trachtet; das ist nach L.'s Begriff von der wahren Weisheit ebenso entfernt wie von dem Vorbild der göttlichen Weltregierung und wie von dem Erfolg; denn die Beispiele der Herrscher und der Großen werden von dem Volke nachgeahmt. cf. c. 3: ‚Nicht hochstellen die Weisen, macht das Volk nicht hadern. Nicht hochschätzen Güter schweren Erwerbs, macht das Volk nicht Diebstahl verüben. Nicht ansehen Begehrbares, macht das Herz nicht unruhig. Daher der heilige Mensch, welcher regiert, leeret sein Herz, füllet sein Inneres, schwächt seinen Willen, stärket sein Gebein. Immer macht er das Volk nichts kennen, nichts begehren; macht er, daß die, welche kennen, nicht wagen zu thun. Thut er das Nicht-Thun, dann mangelt's nicht am Regiment.‘ — c. 53: ‚„Wenn ich hinreichend erkannt habe, wandle ich im großen Taò; nur bei der Durchführung ist dies zu fürchten: Der große Taò ist sehr gerade, aber das Volk liebt die Umwege.“ — Sind die Paläste sehr prächtig: sind die Felder sehr wüst, die Speicher sehr leer. Bunte Kleider anziehen, scharfe Schwerter umgürten, sich füllen mit Trank und Speisen, kostbare Kleinodien haben im Überfluß, das heißt mit Diebstahl prahlen; wahrlich nicht Taò haben.‘

Die Hingabe an die Begierden führt bei dem Einzelnen zur inneren Unruhe, bei der Gesellschaft zum Unfrieden. Denn die Begierden haben die Einzelgüter zum Gegenstand, welche vielfach im Gegensatz zu einander stehen, und demzufolge geraten auch die Begierden und die Begehrenden unter sich in Feindschaft. Dagegen hat das geistige Wollen das allgemein und an sich Gute, Taò zu seinem Objekt, und ist infolgedessen über allen Gegensatz und Zwiespalt des Endlichen und Einzelnen erhaben, also Prinzip der Ruhe und des Friedens. Diesem Grundcharakter des sittlichen Wollens und Wirkens entspricht es, daß es niemanden widernatürliche Gewalt anthut; es ist ja auf Taò gerichtet, das höchste und allgemeinste Gut, welches alle Gegensätze versöhnt, alle Bedürfnisse erfüllt, alle Naturen vollendet. So macht es L. verständlich, wie gerade in der leidenschaftslosen Ruhe, in dem Nicht-thun, der Erfolg und das Geheimnis des sichersten Erfolges für das Thun liege. So c. 29—31. 43—45.

,Wer da trachten würde das Reich zu nehmen und es zu machen, wir sehen es ihm nicht gelingen. Das Reich ist ein geistig Gefäß, es kann nicht gemacht werden. Der Macher zerstört es, der Nehmer verliert es. Denn ein Wesen —

Bald geht es vor, bald folgt es nach,

Bald bläst es warm, bald kalt darein,

Bald wird es stark, bald wird es schwach,

Bald steigt es auf, bald stürzt es ein.

Daher der heilige Mensch meidet das Übersteigen, meidet die Überhebung, meidet die Gröfse.' c. 29. — ,Wer mit Taò beisteht dem Menschenherrscher, nicht mit Waffen vergewaltigt er das Reich. Sein Verfahren liebt auszugleichen. Wo Heerhaufen lagern, gehn Disteln und Dornen auf. Grofser Kriegszüge Folge sind sicherlich Notjahre. Der Gute siegt, und damit genug; er wagt nicht zur Vergewaltigung zu greifen. Er siegt und ist nicht stolz; siegt und triumphiert nicht; siegt und überhebt sich nicht; er siegt, und kann's nicht vermeiden; siegt und vergewaltigt nicht.

Was stark geworden ist, ergreist;

Und das ist, was man Taò-los heifst.

Was Taò-los ist, das endet früh.' c. 30.

Dieselben Erwägungen machen L. zu einem entschiedenen Gegner der Vielregiererei, des Polizei- und Militärstaates; indem diese Fortschritt und Gemeinwohl gewissermafsen erzwingen wollen, reizen sie zum Widerstand und ersticken im Keime die Neigung des Volkes, selbstthätig die gemeinsamen Ziele zu fördern. ,Mit Redlichkeit regiert man das Land, mit Arglist braucht man Waffen, mit Ungeschäftigkeit gewinnt man das Reich. Woher weifs ich, dafs dem also? Daher: Je mehr Verbote und Beschränkungen das Reich hat, desto mehr verarmt das Volk; je mehr scharf Gerät das Volk hat, desto mehr wird das Land beunruhigt; je mehr Kunstfertigkeit das Volk hat, desto wunderlichere Dinge kommen auf; je mehr Gesetze und Verordnungen kundgemacht werden, desto mehr Diebe und Räuber gibt es. Darum sagt der heilige Mensch: Ich bin ohne Thun, und das Volk bessert sich von selbst: ich liebe Ruhe, und das Volk wird

von selbst redlich; ich bin ohne Geschäftigkeit, und das Volk wird von selbst reich; ich bin ohne Begierden, und das Volk wird von selbst einfach.' c. 57. — ‚Weis Regierung recht trübselig, dessen Volk kommt recht empor; weis Regierung recht durchspähend, dessen Volk verfällt erst recht. Unglück, — das Glück beruht auf ihm! Glück, — das Unglück liegt unter ihm! Wer kennt ihren Ausgang? — Ist jener nicht redlich, so werden die Redlichen zu Schelmen, die Guten werden zu Heuchlern. Des Volkes Verblendung, — ihr Tag währt lange! Daher der heilige Mensch gerecht ist und nicht verletzend, bieder und nicht beleidigend, ehrlich und nicht willkürlich, leuchtend und nicht blendend.' c. 58. — ‚Regiert man die Menschen und dient dem Himmel, so gleicht nichts der Sparsamkeit. Nur das Sparen, das heißt zeitig vorsorgen. Zeitig vorsorgen heißt Wohlthaten reichlich aufhäufen. Häuft man reichlich Wohlthaten, dann ist nichts unüberwindlich. Ist einem nichts unüberwindlich, so weiß keiner sein Äußerstes. Weiß keiner sein Äußerstes, so kann er das Land haben. Hat er des Landes Mutter, so kann er lange dauern. Das heißt tiefe Gründung, feste Wurzel; langen Lebens, dauernden Bestehens Weg.' c. 59. ‚Das Volk hungert, weil seine Obrigkeit zu viel Abgaben verzehrt. Deshalb hungert es. Das Volk wird schwer regiert, weil seine Obrigkeit zu thun hat. Deshalb wird es schwer regiert. Das Volk achtet den Tod gering, weil es Lebensübermaß verlangt. Deshalb achtet es den Tod gering. Nur wer nichts um des Lebens willen thut, ist weise gegen den, der das Leben hochschätzt.' c. 75.

Aus all diesen Gründen geht die sittliche Grundforderung der Weisheit auf Demut und Selbstentäußerung; ihre Bedeutung findet L. in der Naturordnung versinnbildet, wo alles nach unten fällt und strömt: so fällt und strömt der Demut alles Gute — Verdienst und Erfolg zu. Noch eigentümlicher ist das Bild, welches er in c. 11 gebraucht, um den Wert der Demut, dieses Nicht-seins durch Anspruchslosigkeit zu zeigen: alle Dinge seien brauchbar infolge ihrer inneren oder äußeren Begrenztheit — durch ihr (relatives) Nichtsein. ‚Dreißig Speichen treffen auf eine Nabe: gemäß ihrem Nichtsein ist des Wagens Gebrauch.

Man erweicht Thon, um ein Gefäß zu machen: gemäß seinem Nichtsein ist des Gefäßes Gebrauch. Man bricht Thür und Fenster, um ein Haus zu machen: gemäß ihrem Nichtsein ist des Hauses Gebrauch. Drum: das Sein bewirkt den Gewinn, das Nichtsein bewirkt den Gebrauch.' c. 11. ‚Wer sich auf den Zehen erhebt, steht nicht fest, wer die Beine spreizt, schreitet nicht fort. Wer sich ansiehet, leuchtet nicht; wer sich recht ist, zeichnet sich nicht aus; wer sich rühmt, hat kein Verdienst; wer sich erhebt, ragt nicht hervor. Er vor Taò — heißt Abhub vom Essen, unanständig Gebaren. Jeder verabscheuet es. Drum wer Taò hat, hält es nicht so.' c. 24.

Es gibt nur eine Tugend, nämlich die religiöse Sittlichkeit, die Weisheit in Gott. Die einzelnen und verschiedenen Tugenden sind nicht die wahre Tugend, sondern nur ihre äußere Bekundung. Was die Tugenden allein zur Tugend macht, ist die demütige Hingabe an Taò; Taò und demütige Einfalt des Geistes sind der Geist, der alle Tugenden innerlich zu einer Tugend einigt. Wird die Tugend von diesem religiösen Grunde losgelöst, so sinkt sie stufenweis herab, zunächst zum Prinzip der Humanität (z. B. der Loge); da jedoch nur mit selbstloser Opferwilligkeit und Hingabe des eigenen Interesses eine ernstliche Förderung der Humanität zu erreichen ist, also unter Voraussetzung religiöser Opferwilligkeit, so sinkt die religionslose Humanitätsmoral bald zur Gerechtigkeits- oder Rechtschaffenheitsmoral, und noch weiter zur Wahrung äußerer Gesetzlichkeit und des Anstandes herab bei innerlich ungehemmter und heimlich wirkender Selbstsucht. Doch immerhin fordert die Beobachtung der äußeren Form oder die Moral der Bildung noch eine gewisse Selbstbeherrschung; daher nennt sie L. die Blüte Taòs, dessen äußerliche Erscheinung; allein, wenn bloß Erscheinung, ohne sittliche Würde und Kraft, — eine Blüte ohne Frucht. Schlimmer ist jedoch die Gefahr, daß die äußere Bildung die innerlich keimende Schlechtigkeit anständig verhülle und so das Erstarken des Bösen erleichtere, ähnlich wie äußerliche Wissensbildung der inneren Hohlheit zum Deckmantel dient. ‚Hohe Tugend keine Tugend, daher ist sie Tugend; niedere Tugend unfehlbar Tugend,

daher ist sie nicht Tugend. Hohe Tugend ist ohne Thun, und es ist ihr nicht ums Thun; niedere Tugend thut, und es ist ihr ums Thun. Hohe Gerechtigkeit thut, und es ist ihr ums Thun. Hohe Menschenliebe thut, und es ist ihr nicht ums Thun. Hohe Anständigkeit thut, und entspricht ihr keiner, dann streckt sie den Arm aus und erzwingt es. Darum: verliert man Taò, hernach hat man Tugend; verliert man die Tugend, hernach hat man Menschenliebe; verliert man die Menschenliebe, hernach hat man Gerechtigkeit; verliert man die Gerechtigkeit, hernach hat man Anständigkeit. Diese Anständigkeit ist der Treu' und Redlichkeit Außenseite und der Unbotmäßigkeit Beginn. Das äußerliche Wissen ist Taòs Blüte und der Unwissenheit Anfang. Daher ein großer Mann bleibt bei seinem Inhalt und weilt nicht bei seiner Außenseite; bleibt bei seiner Frucht und weilt nicht bei seiner Blüte. Drum lässet er jenes und ergreift dieses.' c. 38. Gedrungener und vollständiger hat wohl kein Autor den ordo virtutis et virtutum dargestellt. — Wie notwendig die Einheit sei, um ihren Begriff wahr zu machen, zeigt L. im folgenden Kapitel in kosmologischer Betrachtung:

,Was einstmals Einheit bekommen:

Himmel kriegte Einheit, damit Glast,
 Erde Einheit, damit Ruh' und Rast,
 Geister Einheit, damit den Verstand,
 Bäche Einheit, damit vollen Rand,
 Alle Wesen Einheit, damit Leben,
 Fürst und König Einheit, um der Welt das rechte
 Maß zu geben.

Das bewirkt die Einheit:

Gäbe nichts dem Himmel Glast,
 Würd' er, traun, zerschellen;
 Gäbe nichts der Erde Rast,
 Würde sie zerspellen;
 Gäb' den Geistern nichts Verstand,
 Würden sie zerfliegen;
 Füllte nichts der Bäche Rand,
 Würden sie versiegen;

Gäbe nichts den Wesen Leben,
 Würden sie zerwallen;
 Hätten Fürst und König nicht, um hoch und edel
 Maß zu geben,
 Traun, sie würden fallen.

Darum macht das Edle das Geringe zu seiner Wurzel, das Hohe macht das Niedrige zu seiner Grundlage. Daher Fürsten und Könige sich nennen Verwaisete, Wenigkeiten, Unwürdige. Machen sie denn das Geringe zu ihrer Wurzel, oder nicht? Drum, fertige Wagenstücke sind keine Wagen. Wer nicht will hoch geschätzt werden wie ein Nephrit, wird gering geschätzt wie ein Stein.' c. 39. Der zweite Teil des Kapitels baut hierauf weiter, indem das innere Einheitsprinzip eben dasjenige ist, was allen Dingen ihr Wesen, ihre Wahrheit und ihr Leben gibt: für die Tugend ist es die Demut und Selbstentäußerung nach dem Vorbilde Taòs (cf. c. 40), dem allein die Würde des absoluten Zweckes gebührt. — Hieraus werden Kapitel, wie 18 u. 19, verständlich. ‚Wird der große Taò verlassen, gibt's Menschenliebe und Gerechtigkeit. Kommt kluge Gewandtheit auf, gibt's große Heuchelei. Sind die sechs Blutsfreunde uneinig, gibt's Kindespflicht und Vaterliebe. Ist die Landesherrschaft in Verfall und Zerrüttung, gibt's getreue Diener.' c. 18. ‚Lasset fahren die Weisheit, gebet auf die Klugheit: des Volkes Wohlfahrt wird sich ver Hundertfachen. Lasset fahren die Menschenliebe, gebet auf die Gerechtigkeit: das Volk wird zurückkehren zu Kindespflicht und Vaterliebe. Lasset fahren die Geschicktheit, gebet auf den Gewinn: Diebe und Räuber wird es nicht geben. Diese drei anlangend —

Nimmt man den Schein nicht als genügend an,
 Drum soll man haben, dran man halten kann;
 Man zeige Lauterkeit, zieh' Einfalt an,
 Sein Eignes mindre, wenig wünsche man.' c. 19.

Da L. das Paradoxe seiner von der Tiefe des innersten Wesens der Dinge aus entwickelten Lehren und den Gegensatz zwischen der landläufigen Weltklugheit und seiner Gottesweisheit fühlt, so folgt in c. 20 eine aus wehmütiger Klage und bitterer Ironie

gewobene Reflexion über die Erfolglosigkeit seines persönlichen Wirkens als Reformator. ‚Wer das Lernen fahren läßt, hat keinen Kummer. ‚Oh ja“ und ‚Ja, ja“, wie wenig unterscheiden sie sich! Gut und Böses, wie sehr unterscheiden sie sich! Was die Menschen fürchten, kann man nicht nicht-fürchten. Die Verfinsterung, o daß sie noch nicht aufhört! Die Menschen strahlen vor Lust, wie wer einen Stier opfert, wie wer im Frühling eine Anhöhe ersteigt: — ich allein liege still, noch ohne Anzeichen davon, wie ein Kindlein, das noch nicht lächelt; ich schwanke umher, wie wer nicht hat, wohin er sich wendet. Die Menschen alle haben Überfluß: — ich allein bin wie ausgeleert; oh ich habe eines Stumpsinnigen Herz! ich bin so verwirrt! Die gewöhnlichen Menschen sind sehr erleuchtet: — ich allein bin wie verfinstert. Die gewöhnlichen Menschen sind sehr lauter: — ich allein bin ganz trübe, vergessen wie das Meer, fortgetrieben, wie wer nicht hat, wo er anhält. Die Menschen alle sind zu gebrauchen: — ich allein bin tölpisch gleich einem Bauern. Ich allein bin anders als die Menschen, aber ich ehre die nährenden Mutter (sc. den Schöpfer).‘ c. 20.

Die Welt findet an Taò und seiner Weisheit wenig Geschmack, wie c. 35 und 70 schildern. Wie der Weise wegen seiner Demut vor ihren Augen erscheint, zeigt c. 41: ‚Hören Hochgebildete von Taò, werden sie eifrig und wandeln in ihm. Hören Mittelgebildete von Taò, bald behalten sie ihn, bald verlieren sie ihn. Hören Niedriggebildete von Taò, verlachen sie ihn höchlich. Lachten sie nicht, so genügte es nicht, um für Taò zu gelten. Denn aufrichtige Worte sind es:

Wer licht in Taò, ist wie voll Nacht,
 Wer weit in Taò, wie rückgebracht,
 Wer hehr in Taò, wie ungeschlacht,
 Wer hoch an Tugend, wie ein Thal,
 Wer groß an Reinheit, wie voll Mal',
 Wer reich an Tugend, wie am Nöt'gen kahl,
 Wer fest an Tugend, wie in Schwanken,
 Wer echt an Glauben, wie in Wanken, —

Ein grofs Quadrat ohn' Winkelflanken,
 Ein grofs Gefäfs, unfertig alt,
 Ein grofser Klang, der schwach erschallt,
 Ein grofses Bildnis ohn' Gestalt.
 Taò ist verborgen, namenlos,
 Doch Taò nur im Verleih'n und im Vollenden grofs.' c. 41.

Gerade deshalb, weil seine Worte von Gott stammen, und die Pflichten, welche er der Menschheit vorhält, von Gott geboten sind, findet L. kein williges Gehör. ‚Meine Worte sind sehr leicht zu verstehen, sehr leicht zu befolgen, — keiner in der Welt vermag sie zu verstehen, keiner vermag sie zu befolgen. Die Worte haben einen Urheber, die Werke haben einen Gebieter; dieser nur wird nicht verstanden, deshalb werde ich nicht verstanden. Die mich verstehen sind wenige; demgemäfs werd' ich geschätzt. Daher der heilige Mensch sich kleidet in Wolle und birgt die Juwelen.' c. 70. Erinnern diese Vorwürfe nicht an die ähnlichen Christi und der Propheten? Derselbe Gedanke durchdringt den Epilog des Buches: ‚Wahre Worte sind nicht angenehm; angenehme Worte nicht wahr. Wer gut ist, redet nicht; wer redet, ist nicht gut. Wer erkennt, ist kein Vielwisseur; wer Vielwisseur ist, erkennt nicht. Der heilige Mensch sammelt nicht an: je mehr er für die Menschen verwendet, desto mehr hat er; je mehr er den Menschen gegeben, desto reicher ist er. Des Himmels Weise ist, wohlthun und nicht beschädigen; des heiligen Menschen Weise, thun und nicht streiten.' c. 81.

Bereits hat uns L. in den letzteren Worten an die weitere Frage erinnert, welches der rechte Weg zur Gottesweisheit sei? Ohne jede Verhüllung des Gegensatzes, der ihn von der weltlichen Bildung auch hierin trennt, erklärt der Altmeister, die Vermehrung des äufseren Wissens und der äufseren Geschäftigkeit führe nicht zur Weisheit hin, sondern von ihr ab; nur durch Verinnerlichung, durch Vertiefung des Denkens und Reinigung des Willens gelange man zu ihr. Er schildert diesen Weg positiv an den Guten der Urzeit: ‚Die Guten des Altertums, die da Meister worden sind, waren fein, geistig und tief eindringend.

Verborgen, konnten sie nicht erkannt werden. Weil sie nicht erkannt werden können, so mühe ich mich sie kenntlich zu machen. — Behutsam waren sie, wie wer im Winter einen Fluß überschreitet; vorsichtig, wie wer alle Nachbarn fürchtet; zurückhaltend wie ein Gast; zergehend wie Eis, das schmelzen will; einfach, wie Rohholz; leer, wie ein Thal; undurchsichtig wie getrübbtes Wasser. — Wer kann das Trübe, indem er es stillt, allmählich klären? Wer kann die Ruhe, indem er sie verlängert, allmählich beleben? Wer jenen Taò festhält, wünscht nicht gefüllt zu sein; ist er nur nicht gefüllt, so kann er mangelhaft sein und modern unvollendet.' c. 15. ‚Bei den großen Königen wufsten die Unterthanen, sie hätten sie. Deren Nachfolger liebten und lobten sie. Deren Nachfolger fürchteten sie. Deren Nachfolger verachteten sie. Vertraut man nicht genug, erhält man kein Vertrauen. Wie vorsichtig ihre kostbaren Worte! Verdienstliches ward vollbracht, Unternehmungen gelangen, und alle hundert Geschlechter sagten: wir sind frei.' c. 17. Es gibt eine Gelehrsamkeit, welche zur Zerstreung und Minderung der Erkenntnis führt, und andererseits eine weise Einfalt: ‚Nicht ausgehend zur Thür, kennt man die Welt; nicht ausblickend durchs Fenster, sieht man des Himmels Weg. Je weiter man ausgeht, desto weniger kennt man. Weshalb der heilige Mensch —

Nicht hinget, und kennt,

Nicht sieht, und benennt,

Nicht thut, und vollendet.' c. 47.

‚Wer thut im Lernen, nimmt täglich zu (äußerlich); wer thut in Taò, nimmt täglich ab (aber innerlich zu), nimmt ab und immer weiter ab, um anzulangen am Nicht-thun.' c. 48. c. 56. c. 71. c. 81. — Es ist keine Förderung der Tugend und Wohlfahrt des Volkes, wenn man einseitig und übermächtig das Vielwissen fördert und zu materiellem Kulturstreben anregt: nützlicher für wahre Bildung und wahres Glück ist Einfachheit des Unterrichts und Zufriedenheit mit wenigem. cf. c. 3. — ‚Die vor alters rechte Thäter Taòs waren, klärten damit das Volk nicht auf; sie wollten es damit einfach erhalten. Das Volk ist schwer regieren, wenn es allzuklug ist. Durch die Klugheit das Land

regieren, ist des Landes Verderben; nicht durch die Klugheit das Land regieren, ist des Landes Segen. Wer dies Beides weiß, ist auch ein Musterbild. Immerdar sich bewußt sein des Musterbildes, das heißt tiefe Tugend. Tiefe Tugend ist abgründig, ist unerreichbar, ist mit den Wesen in Widerspruch; dann aber kommt sie zu großer Nachfolge.' c. 65. 72. In c. 80 gibt uns L. einen Blick in die Schul- und Lesewut seiner Zeit wie in die patriarchalische Vorzeit, welche nur die Knotenschrift und daher keine Vielleserei kannte, und zugleich das idyllische Bild seines friedlichen Idealstaates: ‚Eines kleinen Landes wenig Volk — mache, daß es das Rüstzeug von zehn Aldermännern habe, und nicht gebrauche; mache, daß das Volk ungern sterbe, und doch nicht in die Ferne auswandere; obgleich es Schiffe und Wagen hat, sie nicht zu besteigen habe; obgleich es Panzer und Waffen hat, sie nicht anzulegen habe; mache, daß das Volk wiederum Schnüre knote, und sie gebrauche: — so ist ihm süß seine Speise, schön seine Kleidung, behaglich seine Wohnung, lieb seine Sitte. Das Nachbarland ist gegenüber zu sehen, der Hühner und Hunde Stimmen sind gegenüber zu hören, und das Volk erreicht Alter und Tod, ohne hinübergekommen zu sein.' c. 80. Plänckner faßt die beiden Kapitel 65 und 80 geradezu entgegengesetzt auf und läßt L. mit bitterem Sarkasmus die politische Tendenz zurückweisen, welche die Volksverdummung bzw. die Verhinderung des Fortschrittes als die Bedingung einer geordneten Staatsverwaltung und glücklicher sozialer Verhältnisse empfiehlt und sich hierfür auf das Vorbild der Alten beruft. Allein seine Auslegung wird dem Altmeister nicht gerecht. Denn das Ziel des Lao-tse, die Erhebung der Volksmassen wie der Fürsten zu idealer Seelengröße, insbesondere gegenüber den sog. irdischen Gütern — Genuß, Besitz, Macht oder Ehre — kann unmöglich durch die Mittel der Volksaufklärung und des Fortschrittes erreicht werden: beide sind in erster Linie auf die Mehrung des empirischen und technischen Wissens und Könnens gerichtet und fördern naturgemäß die realistische und materialistische Lebensrichtung. Der Grund liegt nicht in der Sache selbst, sondern in der größeren Neigung des Menschen, sein Wesen

und Wirken nach außen zu zerstreuen, als für die eigene innere Durchbildung zu sammeln; sodann in der Beschränktheit der menschlichen Anlage, welche es schwer macht, den äußeren Fortschritt so zu pflegen, daß der innere Fortschritt nicht bloß nicht aufgehalten wird, sondern gleichen Schritt hält. Es ist eben Thatsache, daß die allgemeine Schulbildung im Lesen die Vielleserei befördert; diese aber wendet sich durchschnittlich nicht der belehrenden, sondern der unterhaltenden Litteratur zu; und selbst die gelehrte Lesewut erdrückt das eigene Denken, nicht allein beim Volke, dessen selbständige Geistesreflexion zur Spruchweisheit führt, sondern auch bei den Gebildeten und Gelehrten.

Folgt hieraus die Rückkehr zur alten Einfachheit? Mit nichten! denn die Fortschritte des äußeren Lebens sind unaufhaltsam und bringen nur Schaden, wenn um ihretwillen die idealen Lebensaufgaben geringgeschätzt und vernachlässigt werden; sie stellen also die Aufgabe, die innere Denk- und Willenskraft in gleichem Maße zu pflegen, damit sie das vermehrte Material verarbeite und in den Dienst der unvergänglichen Güter stelle.

Auch historisch läßt sich Plänckners Auslegung nicht rechtfertigen. Die alten Kaiser, welche als die allbekanntesten Musterbilder eines echten Regenten erwähnt werden, huldigten nicht dem Prinzip der Volksverdummung, sondern der Volksbildung und des materiellen Fortschrittes; Yao, Schün und Yü sind nach dem Schüking und Meng-tse III u. IV die Förderer der Technik wie der Bildung gewesen. Wie hätte man sich also in dem Sinne der Pläncknerschen Übersetzung auf ihre Prinzipien zu gunsten der Reaktion berufen können? Wie hätte Lao-tse, den man ja traditionell in China als Mystiker und Verächter weltlichen Fortschrittes charakterisierte, gegen seine Zeit den Vorwurf mystischer Tendenzen erheben können?

§ 5. *Der heilige Mensch, das persönliche Ideal der Weisheit.*

Lao-tse schildert die Weisheit nicht nur durch die abstrakte Entwicklung und Gegenüberstellung der sittlichen Gleichförmigkeit mit Taò und der Klugheit dieser Welt, sondern mit einer

deutlichen Vorliebe an dem heiligen Menschen, dessen Bild ihm aus dem besseren Altertum wie eine schöne Erinnerung erscheint, den er aber auch für die Zukunft erhofft, als den erfolgreichen Lehrmeister der Weisheit für die ganze Welt. Oft versteht L. unter dem heiligen Menschen jeden, der eine gewisse Stufe der grundsätzlichen Verinnerlichung und Seelenruhe erklommen hat; an anderen Stellen läßt er merken, daß seine Schilderung von dem Verfahren und Schicksal des heiligen Menschen ihre Züge von seinem eigenen Charakter- und Lebensbild entnimmt; so c. 49. 57. 67. 70. Diese menschliche Vollkommenheit kann und soll natürlich, wie sie im Altertum edle Vertreter fand, auch fürderhin das Ziel aller Gottesfreunde sein; allein in einem gewissen Sinne denkt sich L. den heiligen Menschen als Einen, der mit Vorzug diesen Namen verdient, und dasjenige, wornach die heiligen Menschen im gewöhnlichen Sinne oft vergeblich strebten, unfehlbar und allenthalben verwirklicht. Dadurch gibt L. auch den bestimmtesten Unterschied zwischen einem Weisen, wie er selbst war, und dem Weisen an: ihm wie manchen andern blieb der Erfolg auch in kleinem Kreise versagt, jenem gelingt es. c. 67. 70. Die Gründe des unfehlbaren Erfolges liegen in der Vollkommenheit des heiligen Menschen, welche absolut ist.

Vor allem ist es seine äußerste Demut und Milde, seine vollkommene Selbstentäußerung, was seinem Vorbild, seinem Wort und Werk den unbeschränktesten Erfolg sichert. 'Wenn krumm, so werd' es vollkommen; wenn ungleich, so werd' es gerade; wenn vertieft, so werd' es ausgefüllt; wenn zerrissen, so werd' es neu; wenn wenig, so werd' erreicht; wenn viel, so werde verfehlt. — Daher der heilige Mensch umfaßt das Eine, und wird der Welt Vorbild. — Nicht sich siehet er an, drum leuchtet er; nicht sich ist er recht, drum zeichnet er sich aus; nicht sich rühmet er, drum hat er Verdienst; nicht sich erhebt er, drum ragt er hervor. — Weil er nicht streitet, drum kann keiner in der Welt mit ihm streiten. — Was die Alten sagten: Wenn krumm, so werd' es vollkommen, sind es denn leere Worte? Ein wahrhaft Vollkommener, — und man kehrt dahin zurück.' c. 22. Die letzten Sätze machen es sehr wahrscheinlich,

dafs die Erwartung L.'s eine positive war, vielleicht gestützt auf überlieferte Messias Hoffnungen, welche sich an die verklärte Gestalt des Königs Wen-wang anlehnten, wie manche Elogien des Schi-king bestätigen. Von rationalisierenden Theologen, wie Meng-tse, wurde diese Erwartung polemisch zurückgewiesen. Meng-tse sagte: ‚Die Gesamtheit der Leute erwartet einen König Wen, um dann eine aufweckende Anregung zu empfangen; Weise, welche sich von der Menge unterscheiden, wecken sich selber auf, ohne gerade auf einen König Wen zu warten.‘ Meng-tse VII. p. 1. c. 10. Natürliche und kindliche Einfalt ohne Hochmut, Selbstsucht und Tendenz ist dem heiligen Menschen eigen und gibt seinem anspruchslosen Wirken universale Bedeutung: so dafs sich die Bedürftigen der ganzen Menschheit in seinem Herzen, wie die Bäche in dem Strombett vereinigen. ‚Wer seine Mannheit kennt (= Kraft besitzt), an seiner Weibheit hält (= und trotzdem sanftmütig bleibt, fortiter in re, suaviter in modo), Der ist das Strombett (= die Zuflucht) aller Welt: Die stäte Tugend nicht entfällt, Und wieder kehrt er ein zur ersten Kindheit (d. i. zum inneren und äufseren Frieden dieser Erstlingszeit des Lebens). Wer seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt, Ist aller Welt ein Musterbild. Ist er der Welt ein Musterbild: Die stäte Tugend bleibt sein Schild (wörtlich: seine beharrliche Tugend verfehlt [ihr Ziel] nicht): Und wieder kehrt er ein ins Unbefangene (sc. jenes Zustandes, in welchem man nicht ängstlich und mühsam nach Zielen strebt, sondern ohne schwierige Berechnung und Mittel sich des erfüllten Zweckes unbefangen freut). Wer seine Hoheit kennt, und hält Demütigung, Ist aller Welt Thalniederung (= Zuflucht und Sammelplatz). Ist er der Welt Thalniederung, dann stäter Tugend ist genung, Und wieder kehrt er ein zur ersten Einfalt. Die Einfalt (oder Das Rohholz) wird zerstört und dann wird man brauchbar. Wendet der heilige Mensch sie an, dann wird er der Beamten Oberster; denn er regiert großartig (nach großen Gesichtspunkten im Gegensatz zu kleinlicher Engherzigkeit) und verletzt nicht.‘ c. 28.

Die Charakterzüge des isaianischen Gottesknechtes nach Jes. 11 u. 50, 4 sq. zeichnet c. 56: ‚Der Wissende redet nicht; der

Redende weiß nicht. Seine Ausgänge schließt er, Macht zu seine Pforten; Er bricht seine Schärfe, Macht milde sein Glänzen, Wird eins seinem Staube (mit dem Geringsten seiner Brüder, cf. ps. 109). — Das heißt tiefes Einswerden. (Die so innige und segensreiche Einigung des heiligen Menschen mit dem Geschlechte der von ihm Bekehrten ist nur möglich durch die Einigung mit Taò.) Darum (weil mit Taò vereinigt) ist er (der hl. Mensch) unzugänglich für Anfreundung, unzugänglich für Entfremdung, unzugänglich für Vorteil, unzugänglich für Schaden, unzugänglich für Ehre, unzugänglich für Schmach. Darum wird er von der ganzen Welt geehrt. — Der Charakterzug von Jes. 50, 4 und 53 wird mit einer Analogie zu Mat. 5, 39 sq.: *Ego autem dico vobis: Non resistere malo, sed si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, praebe illi et alteram; et ei qui vult tecum iudicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium, als übermenschliche Selbstverleugnung gezeichnet* c. 79: ‚Versöhnt man grossen Groll, so bleibt (bei dem Versöhnten) sicherlich Groll übrig. Wie kann man (sc. auch dies) gut machen? Daher der heilige Mensch übernimmt den linken Vertrag (in alter Zeit wurde auf die linke Seite die übernommene Verpflichtung, auf die rechte die erlangte Berechtigung geschrieben), und nicht eintreibt vom andern. Wer Tugend hat, besorgt den Vertrag; wer keine Tugend hat, besorgt das Auszehnten. Des Himmels Taò hat keine Günstlinge; immerdar gibt er dem guten Menschen.‘ Die Unzugänglichkeit für persönliche Gunst und Ungunst, die Erhabenheit über die Kleinlichkeit und Vorurteile, welche auch die besten menschlichen Herrscher nicht erreichen, eignet ihm, dem idealen König und Ebenbild Taòs, wie uns sowohl Jesaia 11 u. 12, als Lao-tse c. 5. 28. 56—58. 79 sein Charakterbild zeichnen. ‚Himmel und Erde haben keine Menschenliebe; sie nehmen alle Wesen für einen Heu-Hund. Der heilige Mensch hat keine Menschenliebe; er nimmt das Volk für einen Heu-Hund. Was zwischen Himmel und Erde, wie gleicht es dem Blasbalg! Er ist leer und doch unerschöpflich, er regt sich, und umsomehr geht heraus. Viel Worte meist in Nichts verrinnen; Und besser, man bewahrt es innen.‘ c. 5

Da der heilige Mensch Meister der Herzenskunde und der Bekehrung ist, so neigt er sich in Milde und Geduld zu den Sündern herab.

Ein guter Wanderer läßt nicht Fußspurmäler,
 Ein guter Sprecher macht nicht Redefehler,
 Ein guter Rechner braucht nicht Rechenmarkenzähler,
 Ein guter Schließser braucht nicht Schloß noch Riegel,
 und dennoch ist nicht aufzulüpfen,
 Ein guter Binder schlinget keine Knoten,
 und dennoch ist nicht loszuknüpfen.

Darum der heilige Mensch ist immer ein guter Helfer der Menschen, drum verläßt er keinen Menschen; immer ein guter Helfer der Geschöpfe, drum verläßt er kein Geschöpf. Das heißt herrlich leuchten. Drum ist der gute Mensch des nichtguten Menschen Erzieher; der nichtgute Mensch des guten Menschen Schatz. Nicht ehren seinen Erzieher, nicht lieben seinen Schatz, ist bei aller Klugheit große Verblendung. — Das heißt bedeutsam und geistig.' c. 27. Er kennt keine pharisäische Härte gegen die Sünder; alle sind seine Kinder. ‚Der heilige Mensch hat kein beharrliches (d. i. hartes, unbeugsames, tugendstolzes) Herz; aus der hundert Geschlechter Herzen macht er sein Herz. Den Guten behandle ich gut, den Nichtguten behandle ich auch gut. Tugend ist Güte. Den Aufrichtigen behandle ich aufrichtig, den Nichtaufrichtigen behandle ich auch aufrichtig. Tugend ist Aufrichtigkeit. Der heilige Mensch ist in der Welt voller Furcht, daß er durch die Welt sein Herz verunreinige. Die hundert Geschlechter alle richten auf ihn Ohr und Auge. Dem heiligen Menschen sind sie alle Kinder.' c. 49.

Er erfüllt daher die Idee des chinesischen Königtums, welches die irdische Vorsehung sein und in hohepriesterlicher Stellvertretung die Schuld des gesamten Volkes vor dem Höchsten auf sich nehmen und abtragen soll, in ausgezeichneter Vollkommenheit. ‚Daher der heilige Mensch sagt: Tragen des Landes Unreinigkeiten, Das heißt voran beim Hirseopfer schreiten; (nämlich das Amt eines Hohepriesters erfüllen, als welcher der Kaiser das Opfer der Erde ‚Sche‘ am Feste der Sonnenwende dem

Himmelsherrn darzubringen hatte.) Tragen des Landes Not und Pein, Das heisst des Landes König sein.' c. 78. Die isaianische Charakteristik dieser Verse wird noch weniger zweifelhaft, wenn wir sie mit Plänckner also übersetzen: ‚Darum sagt auch der Weise: Er trägt (duldet, nimmt auf sich, kleidet sich in) des Reiches Staub, — dieser heisst aller Geisterscharen Herr. Er trägt des Reiches Elend, dieser heisst der Welt König. — Die Worte, wie paradox sie auch klingen mögen, enthalten dennoch eine tiefe Wahrheit.' c. 78.

Der Erfolg seines Wirkens ist sicher, cf. c. 56. 66, und der Segen seiner Herrschaft allgemein, nämlich die allgemeine Verbreitung der Weisheit und Begierdelosigkeit, und damit des Friedens und des Glückes. Indem er die Harmonie im Herzen und der Gesinnung herstellt, schafft er Frieden unter den Menschen, aber auch Einklang zwischen der Natur und den Menschen, oder vielmehr der in der Natur waltenden Vorsehung und den Bedürfnissen der in sich geordneten Menschheit. ‚Wer dem Geist die Seele unterordnet (oder nach Julien: L'âme spirituelle doit commander à l'âme sensitive. Si l'homme conserve l'unité, elles pourront rester indissolubles.) und Einheit umfängt, kann ungeteilt sein. Bezwingt er das Seelische bis zur Nachgiebigkeit, kann er wie ein Kindlein sein. Reinigt und öffnet er den tiefen Blick, kann er ohne Schwachheit sein. Liebt er das Volk und regiert er das Land, kann er ohne Thun sein. Die Himmelsportfen öffnen sich oder schliessen sich, er kann (sorglos wie) das Vogelweibchen sein. Lichthell alles durchdringend, kann er unwissend sein. Er belebt und ernährt, belebt und hat nicht, thut und gibt nichts drauf, erhält und beherrscht nicht. Das heisst tiefe Tugend.' c. 10. 46. Seine Wirksamkeit erstreckt sich noch weiter; denn er stellt auch die Harmonie zwischen der höheren Geisterwelt und dem Menschengeschlechte her. ‚Man regiere ein großes Land, wie man kleine Fische kocht (ohne Gewalt und Heftigkeit). Waltet man mit Taò des Reiches, so geistern seine Manen nicht. Wenn nicht seine Manen nicht geistern, so verletzt ihr Geistern die Menschen nicht. Wenn nicht ihr Geistern die Menschen nicht verletzt, so verletzt doch der heilige Mensch

die Menschen nicht. Sie beide verletzen miteinander nicht, denn die Tugend verbindet und eint sie.' c. 60. cf. c. 54. 46. Nach der Übersetzung Plänckners fällt die Beziehung auf eine eigentliche Geisterwelt; indes bleibt der Gedanke, daß mit der Entfernung der Sünde die eigentliche Ursache des Unglücks vernichtet wird, daß demnach die Regierung der Menschheit durch den vollkommenen Weisen zum Segen und Heil der Welt führen muß. 'Sünde (hat) jener, der Menscheng Geist, nicht der Himmelsgeist. Jener, der Himmelsgeist, nicht schadet den Menschen. Der Weise auch nicht schadet den Menschen. Jene beiden vereinigt miteinander nicht schaden, demnach die himmlische Tugend sich vereinigend zusammenströmen. — Nicht so?'

Höchst einfach sind die Mittel, durch welche der heilige Mensch die Weisheit und seine Friedensherrschaft allenthalben verbreitet: es ist sein eigenes Beispiel und dasjenige seiner Diener. cf. c. 3. 54. 55. Denn wer Taò ganz und gar bei sich selber einführt, führt ihn damit in der ganzen Welt ein. Im Hintergrunde steht offenbar der Gedanke, daß es nur dem Heiligen schlechthin, nicht den vielen, welche nach Weisheit und Heiligkeit streben, gelinge, das göttliche Urbild vollkommen in sich selbst zu verwirklichen.

§ 6. *Die Unsterblichkeit des ewigen Lebens.*

Die Weisheit führt zum ewigen Leben, die weltliche Klugheit zum Tode. Um das ewige Leben zu gewinnen, muß man zum Ursprung des Lebens zurückkehren, ein Weg, welcher zweierlei Forderungen einschließt. Das Erste ist, sich von der Eitelkeit, Vergeblichkeit und dem Ungenügen der menschlichen Erkenntnis, Strebsamkeit und Thätigkeit zu überzeugen und sich derselben zu entäufsern. Die eigene Krankheit zu fühlen, ist schon der Beginn der Genesung; die Schrecken des Todes und — wenn c. 74 diese Hindeutung enthält — des Gerichtes wirken den Anfang des wahren Lebens, wie sie das Ende des taolosen Lebens bedeuten. Wenn man sein eigenes endliches Wesen zum Mittelpunkt seines Lebens macht, so muß sich dieses notwendig erschöpfen; nur durch Überwindung des eigenen Selbst,

nur dadurch, daß man nicht für sich lebt, entgeht man dem Absterben. ‚Der Himmel ist dauernd und die Erde bleibend. Himmel und Erde können deshalb bleibend und dauernd sein, weil sie nicht sich selbst leben. Drum können sie bleiben und dauern. Daher der heilige Mensch hintansetzt sein Selbst, und selbst vorankommt; sich äußert seines Selbst, und selbst bewahrt wird. Etwa nicht, weil er nichts eigen hat? Drum kann er sein Selbst vollenden.‘ c. 7. 45. ‚Wer sich zu genügen weiß, hat ewig genug.‘ c. 46. Eine Analogie findet L. darin, daß Weich und Zart Lebensgefährten (propria des zum Leben Erwachenden), Hart und Stark Todesgefährten (propria des Sterbenden) sind. ‚Der Mensch tritt ins Leben weich und schwach; er stirbt hart und stark. Alle Wesen, Kräuter und Bäume treten ins Leben weich und zart, sie sterben vertrocknet und dürr. Darum: Hart und Stark ist Todesbegleiter, Weich und Schwach ist Begleiter des Lebens. Daher ein Kriegsheer, ist es stark (durch Stolz und Unlenksamkeit), dann siegt es nicht. Ein Baum, ist er stark, dann ist er geliefert. Stark und Groß bleibt unten, Weich und Schwach bleibt oben.‘ c. 76. Der Gedanke L.'s ist wohl der: Weil das Harte und Starke sich gegen den belebenden Einfluß von außen verschließt, stirbt es ab, während das Weiche und Zarte durch seine demütige Empfänglichkeit in seiner Lebenskraft gefördert wird. So schließt Selbstsucht und Stolz die Seele von der Quelle ihres Lebens ab, oder verleitet, sie nicht dort zu suchen, wo sie unversieglich quillt, bis sie an der eigenen Armut und Selbstgerechtigkeit stirbt. — ‚Ausgehen zum Leben ist Eingehen zum Sterben. Des Lebens Gesellen sind dreizehn, des Sterbens Gesellen dreizehn. Lebt der Mensch, so regt er der tödlichen Stellen (Gründe) auch dreizehn. Warum das? Wegen seiner Lebenslust Übermaßes. Denn wir hören: Wer das Leben zu erfassen weiß, geht geradezu ohne zu fliehn vor Nashorn und Tiger; geht in ein Kriegsheer, ohne anzulegen Panzer und Waffen. Das Nashorn hat nicht, wo es sein Horn einstößt, der Tiger hat nicht, wo er seine Klauen einschlägt, Waffen haben nicht, wo sie mit ihrer Schneide eindringen. Warum das? Weil er keine tödliche Stelle hat.‘ c. 50. Daß das phar-

macum immortalitatis, welches L. hier gegen den natürlichen und gewaltsamen Tod empfiehlt, nichts mit Zaubertränken u. dgl. gemein hat, wie die Tao-sse meinen, lehrt der Text selbst zur Genüge. Derjenige erfafst das wahre Leben, der die Nichtigkeit dieses Lebens und seiner Klugheit durchschaut. ‚Erkennen das Nicht-Erkennen (des gelehrten Vielwissens) ist das Höchste. Nicht erkennen das Erkennen ist Krankheit. Wen nur die Krankheit kränkt, der ist dadurch nicht-krank. Der heilige Mensch ist nicht krank, weil ihn seine Krankheit kränkt. Daher ist er nicht krank.‘ c. 71. ‚Fürchtet das Volk nicht das Furchtbare, dann kommt das Furchtbarste. Keinem sei zu eng seine Wohnung, keinem zu beschränkt sein Leben! Macht man sich’s nur nicht zu beschränkt, dann ist’s auch nicht beschränkt. Daher der heilige Mensch sich selbst erkennt, nicht sich selbst ansieht; sich selbst liebt, nicht sich selbst hochschätzt. Drum läfst er jenes und ergreift dieses.‘ c. 72. Sowohl äußere Bedrückung wie ungezügelter Begierde machen das Leben zur Last und nehmen der irdischen wie göttlichen Strafgerechtigkeit ihre bessernde Furchtbarkeit. ‚Fürchtet das Volk nicht den Tod, wie will man es mit dem Tode schrecken? Wenn man macht, daß das Volk stets den Tod fürchtet, und wir können den, der Schreckliches thut, ergreifen und töten: wer wagt es? Immerdar gibt’s einen Blutrichter, der da tötet. Wenn man anstatt des Blutrichters tötet, das heißt anstatt des Zimmermanns behauen. Wenn man anstatt des Zimmermanns behaut, bleibt selten die Hand unverwundet.‘ c. 74. Während die chinesischen Ausleger im Anschluß an die Ideen des vorherigen Kapitels unter dem Blutrichter die Vergeltung des Himmels verstehen, hält dies Strauß für mehr fromm als richtig, zumal im Hinblick auf den Schlusssatz, der deutlich eine Schwäche der von Konfutse zugelassenen Blutrache aufdeckt. Allein es scheint uns L. auf jede geordnete, gesetzliche, also Taò-mäßige Strafvergeltung hinzuweisen, sowohl die des Staates, als diejenige Taòs selbst. Dann wird es verständlicher, warum der ernste und der Ewigkeit zugewandte Theosoph die Furcht vor dem Tode so wichtig und wert hält. Hiermit stimmt auch Plänckners Übersetzung: ‚Wenn ein Volk

keine Todesfurcht kennt, wie kann man ein solches durch Todesstrafen schrecken wollen? Wenn dahin gelangen (sc. dafs) das Volk beständig fürchtet den Tod, — und macht dann Ungeheuerliches — wir könnten ergreifen und töten es — wer so vermessen? Ewig gibt es einen höhern Richter, der die zu Tötenden tötet. Jeder andere, der an Stelle des alleinigen Herrn über Leben und Tod die Todesstrafe auszusprechen sich anmaßte, würde dem gleichen, der anstatt des Zimmermanns die Zimmeraxt führen wollte. Wohl wenige wird es geben, die sich dabei nicht die eigene Hand verwundeten.'

Von einem anderen Gesichtspunkte aus schildert L. die lebensfrohe Sicherheit des harmonisch geordneten Menschen, der seiner Begierden durch Abtötung Meister geworden ist. ‚Wer in sich hat der Tugend Fülle, gleicht (an Herzensfreude und begierdeloser Lebenslust) dem neugeborenen Kinde: Giftig Gewürm sticht es nicht, reißende Tiere packen es nicht, Raubvögel stoßen es nicht. Die Knochen sind schwach, die Sehnen weich, und doch greift es fest zu. *Οὐπω γινώσκει τὴν τῶν γυναικῶν ἀνδρῶν τε σύμμειξιν· καίτοι τὸ αἰδοῖον στυέται σπέρματος περισσειά.* Den ganzen Tag schreiet es, und doch wird das Schluchzen nicht heiser, aus Fülle des Einklangs.

Den Einklang kennen, heisst Ewigkeit;

Das Ew'ge kennen, Erleuchtetheit;

Voll leben, heisst Unseligkeit;

Das Herz ins Seelische (d. i. in die Naturseele und ihre Triebe) legen, Kräftigkeit.

Was (in sinnlichem Begehren) stark geworden ist, ergreist,

Und das ist, was man Taò-lost heisst.

Was Taò los ist, das endet früh.' c. 55.

Ganz anders ist das Ende derjenigen, welche dem eingeschlagenen Wege der Selbstverleugnung folgend, auch die zweite positive Forderung erfüllen und Gott als den Ursprung alles Lebens und Lichtes und aller Vollendung erkennen, um sich ihm mit ganzer Seele in kindlicher Weise hinzugeben. Die Ruhe der Ewigkeit, welche der Gottselige findet, ist die Ruhe der Vollendung, der vollbrachten Aufgabe, der Rückkehr aus der Fremde. ‚Wer

erreicht hat der Entäußerung Gipfel, behauptet unerschütterliche Ruhe. Alle Wesen miteinander treten hervor, und wir sehen sie wieder zurückgehen. Wenn sich die Wesen entwickelt haben, kehrt jedes zurück in seinen Ursprung. Zurückgekehrtsein in den Ursprung heisst ruhen. Ruhen heisst, die Aufgabe erfüllt haben. Die Aufgabe erfüllt haben, heisst ewig sein. Das Ew'ge kennen, heisst erleuchtet sein. Das Ewige nicht kennen, entsittlicht und macht unglücklich. Wer das Ewige kennt, ist umfassend; umfassend, daher gerecht; gerecht, daher König; König, daher des Himmels; des Himmels, daher Taòs; Taòs, daher fortdauernd: er büßt den Körper ein ohne Gefährde.' c. 16.

Der Lebensgrund, welchen man durch den Besitz Taòs in sich aufgenommen hat, überwindet den leiblichen Tod und alle Zeit. ‚Wer andre kennt, ist klug; wer sich selbst kennt, ist erleuchtet. Wer andre überwindet, hat Stärke; wer sich selbst überwindet, ist tapfer. Wer sich zu genügen weiß, ist reich; wer tapfer vorgeht, hat Willen. Wer seinen Ort (d. i. seine Grundlage, Taò) nicht verliert, dauert fort; wer stirbt und doch nicht verlischt, hat Lebenslänge.' c. 33.

,Wer's große Bild festhält,
Zu dem kommt alle Welt,
Kommt — und da ist kein Weheklagen,
Nur Frieden, Ruh', Behagen.

Bei Musik und Leckereien steht der vorbeigehende Fremde still; geht Taò hervor aus dem Munde: (dann hat man kein Interesse, dann heisst's:) Wie ungesalzen! der ist ohne Geschmack! — (Und trotz der weltlichen Gleichgiltigkeit gegen Gott ist er das höchste Gut und die Quelle unvergänglicher Wonne:) Ihn anschauen genügt dem Geiste nicht, ihn vernehmen genügt dem Gehör nicht. Ihn brauchen (Deo uti et frui) kann kein Ende finden.' c. 35.

Wer sich mit seiner ganzen Seele Gott hingibt und in Wahrheit sein Kind wird, verliert beim Sterben die Grundlage seines Lebens nicht; wohl aber sammelt der Weltliche in seinem Herzen nur eitle Güter an, welche den Sterbenden verlassen, und vernachlässigt diejenigen, welche er ewig behalten könnte. ‚Die

Welt hat einen Urgrund; der ward aller Wesen Mutter. Hat man seine Mutter gefunden, so erkennt man dadurch seine Kindschaft. Hat man seine Kindschaft erkannt und kehrt zurück zu seiner Mutter (im Sterben), so ist des Leibes Untergang ohne Gefahr. (Basile übersetzt: *usque in finem vitae*, Julien: *jusqu'à la fin de sa vie il ne pourra être sauvé*, was beides keinen Sinn gibt.) „Schließt man seine Ausgänge, macht zu seine Pforten (d. i. bei innerlicher Gottversenkung), so ist des Leibes Ende ohne Sorge.“ Öffnet man seine Ausgänge, fördert man seine Anliegen (gibt man sich den irdischen Interessen hin), so ist man bei des Leibes Ende ohne Rettung. Auf das Kleine (die von der Welt gering geschätzten Güter der Seele) sehen, heißt erleuchtet sein; Weichheit (= Demut) bewahren, heißt stark sein. Braucht man seine Klarheit (d. i. seine höhere, geistige, gottebenbildliche Anlage), und kehrt zurück zu seinem Licht (Gott), so verliert man nichts bei des Leibes Zerstörung. Das heißt Ewigkeit anziehen.“ c. 52.

Dies ist die Lehre des ehrwürdigen Lao-tse, in ihrem Gesamtbild wohl kaum der Abschwächung durch philologische Verbesserung des übersetzten Textes ausgesetzt. Bezüglich der Frage nach dem Ursprunge scheint uns der Name Jehovahs und seine eigene Andeutung die Richtung nach Israel hin anzugeben, und zwar scheint uns das Buch des Propheten Isaja, insbesondere der zweite Teil desselben hinreichend, um alle übernatürlichen Elemente seines Lehrsystems zu erklären. Doch schliessen wir deshalb die Überlieferung aus der Urzeit nicht aus, umsoweniger, als Lao-tse sich so häufig und gerade in den auffallendsten Lehren auf sie beruft. Dieser Strom kann entweder in gerader Linie — sind ja Fo-hi, der Erfinder der Schriftzeichen, dieser geheimnisvollen Hüllen des Gedankens, und Hoang-ti, die älteste Autorität der Tao-Sekte, vermutlich nichts anderes als die vom subjektiven Standpunkte der chinesischen Mythe nationalisierten Patriarchen der vorflutlichen Urzeit, — oder durch seitliche Abflüsse vom Offenbarungsgebiet — sei es durch die Weiterverbreitung biblischer Texte oder biblischer Ideen seinen Lauf nach China genommen haben. Wie es sich indes mit der historischen Ver-

mittlung verhalten möge, der metaphysische Ursprung der Tao-Lehre ist fons sapientiae Verbum Dei in excelsis (Eclus. 1. 5), von dem geschrieben steht: Ego Sapientia effudi flumina. Ego quasi trames aquae immensae de fluvio, ego quasi fluvii dioryx et sicut aqueductus exivi de paradiso. Dixi: Rigabo hortum meum plantationum et inebriabo prati mei fructum. Et ecce factus est mihi trames abundans, et fluvius meus appropinquavit ad mare, quoniam doctrinam quasi antelucanum illumino omnibus, et enarrabo illam usque ad longinquum. Eclus. 24, 40—44.

