

Fragezeichen zum angeblichen Jahve des Lao-tse.

Von Julius Grill.

Im ersten Heft des Jahrgangs 1884 dieser Zeitschrift S. 28—34 hat Frz. Delitzsch eine Erörterung von Victor von Strauß-Torney über den Namen יהוה bei Lao-tse mitgeteilt, in welcher der berühmte Uebersetzer des Schiking mit Entschiedenheit der Ansicht des französischen Sino-logen A. Rémusat¹⁾ beitrifft, daß Lao-tse im 14. Capitel seines Tao-te-king mit der dreifachen Bezeichnung des Tao als I, Hi, Wei auf den alttestamentlichen Gottesnamen Jahve angespielt, bzw. denselben in chinesischer Umformung wiedergegeben habe. Da die Schlüsse, die sich unter Voraussetzung der Richtigkeit dieser Annahme in Hinsicht auf die Religions- und Culturgeschichte des alten Orients ergeben, keineswegs belanglos sind, werden die Vertreter alttestamentlicher Wissenschaft nicht bloß ein Recht, sondern auch die Pflicht haben, wofern sie gegen die fragliche Aufstellung gegründete Bedenken hegen, dieselben geltend zu machen und die für die These erbrachten Gründe genauer zu prüfen. Dies soll im folgenden geschehen.

Wir fassen die Sache zunächst von der sprachlichen Seite. Die in Betracht kommenden Worte von Cap. 14

¹⁾ Mémoire sur la vie et les ouvrages de Lao-tseu p. 42 (tom. VII des Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres).

lauten : Shí tshī pŭ kién, mīng yŭe ī; th́ng tshī pŭ wĕn, mīng yŭe hī; pŏ tshī pŭ tĕ, mīng yŭe wĕi; ts'è sán tshè pŭ khò tshí khĭe, kú hwĕn ūrh wĕi yĭ; d. h. „Man sieht danach und erblickt es nicht, sein Name heißt : ī; man horcht darauf und hört es nicht, sein Name heißt : hī; man tastet danach und greift es nicht, sein Name heißt : wĕi. Die Erforschung dieser drei ist unausführbar, daher werden sie ineinander gelassen (vermengt), so daß sie Eines ausmachen.“ Diese Uebersetzung weicht von der v. Straufs'schen (a. a. O. S. 29) im wesentlichen nur im Schlufssatz ab, wo letztere lautet : „Als diese Drei kann Er nicht ausgeforscht werden ; drum werden sie verbunden und dann sind sie Einer.“ Hierzu bemerkt v. Straufs (S. 33) : „Jeder Unbefangene wird hier sagen, daß offenbar nicht jene unbestimmten, nur von fern angedeuteten Begriffe, sondern diese drei Namen zu dem Einen Iî-hī-wĕi vereinigt werden sollen.“ Hiergegen ist aber zunächst zu erinnern, daß das von Straufs mit „verbinden“ übersetzte hwĕn strenggenommen und nach dem sonstigen Sprachgebrauch nicht ein äußerliches Zusammenfügen bedeutet, wie ein solches im Zusammensprechen mehrerer Silben oder Worte geschieht, nicht eine mechanische Vereinigung, sondern vielmehr ein Ineinandermischen, Vermengen, also eine innerliche Vereinigung, wobei die Bestandtheile aufhören, für sich zu existiren und unterscheidbar zu sein. Schon das Schriftzeichen, das durch sein ideographisches Element auf Flüssiges hindeutet, spricht für die letztere Vorstellung. Außerdem steht fest, daß tsă (172, 10)¹⁾ = vermischen, vermengen Synonymon ist (hwĕn tsă vermischt), von Flüssigkeiten, Farben u. dgl. gebraucht; hwĕn selbst hat die Bedeutungen : „mixed torrents, confused streams; muddy, confused, indistinct“; hwĕn tun ist = Chaos, und hwĕn náo ein Durcheinander von Stimmen, ein

¹⁾ Ich bezeichne nach Klassenhauptern und Strichen.

Geschrei¹⁾. Im Tao-te-king findet sich hwën noch C. 25, vom Tao gesagt, mit dem Sinn „unerforschlich“ (Julien nach Ko-tshang-keng: confus, ce qu'il est impossible de distinguer clairement). Unter diesen Umständen muß die Strauß'sche Fassung des fraglichen Satzes in Uebersetzung und Deutung entschieden angefochten werden. Nicht von einem Zusammensprechen der drei Silben oder (richtiger) Wörter ī, hī und wēi ist die Rede, wodurch dieselben zu Einem Wort und Namen würden, das Tao also den einheitlichen, allumfassenden Namen I-hi-wei erhalte, sondern Julien²⁾ behält Recht, wenn er mit Anlehnung an die Erklärung des Liu-kie-fu übersetzt: „ces trois qualités ne peuvent être scrutées—“, die Worte ts'è sǎn tshè also auf die im vorhergehenden genannten *Eigenschaften* des Tao bezieht und fortfährt: „c'est pourquoi on les confond en une seule“, somit den Verfasser von einer nothwendigen Vermengung der Eigenschaften des höchsten Wesens reden läßt, wie dies auch die Ansicht einer ganzen Reihe bedeutender chinesischer Erklärer ist. Der Sinn der Stelle kann im allgemeinen nur etwa der sein: das Tao ist unsichtbar, unhörbar und ungreifbar, kürzer gesagt: übersinnlich; nach den angegebenen drei negativen Eigenschaften wird es ī, hī und wēi geheissen. Diese drei Eigenschaften können nicht auf ihren Grund erforscht werden, d. h. es entsprechen ihnen nicht drei positiv verschiedene Wesensbestimmtheiten des Tao, wonach dieses definirbar wäre. So bleibt nichts übrig, als jene Eigenschaften zu vermengen, so daß sie Eines sind, d. i. sie als nicht isolirbar in ihrer gegenseitigen Durchdringung zu belassen und als wesentlich gleichbedeutende Prädikate des Einen, unterschiedslosen Tao zu betrachten. Treffend sagt Sie-

¹⁾ S. Medhurst, Chinese English dictionary s. v.

²⁾ Lao tseu tao te king, le livre de la voie et de la vertu traduit et publié, Paris 1842, p. 47.

hoi : „Sicherlich unterscheidet sich das Unsichtbare nicht von dem Unhörbaren und Unfaßbaren. Darum können diese drei nicht gesondert noch von einander unterschieden werden. Man verbindet und vereinigt sie zu Einem, weil sie gesondert und zusammen den Gedanken des Körperlosen und Immateriellen geben“ (Straufs S. 31. Julien a. a. O. p. 48). Lao-tse will also in unserer Stelle einfach die Immaterialität, die Uebersinnlichkeit und Geistigkeit des höchsten Wesens darthun, indem er das Ungenügende und Widersprechende jeder Benennung, Beschreibung oder Definition nachweist, wie dies z. B. Yuen-tse richtig darlegt, wenn er bemerkt : „diese drei Eigenschaften sind im Grund nur ein und dieselbe Sache (in ihrer Vereinigung stellen sie die Immaterialität des Tao dar). Nothgedrungen bedienen sich die Menschen dieser Namen, um zu sagen, daß das Tao sich dem Gesichts-, Gehörs- und Tastsinne entziehe, mittelst deren sie es suchen wollen“ (vgl. Julien a. a. O.).

Dieses Ergebnifs wird auch durch die Untersuchung der drei Namen I, Hi und Wei nicht umgestoßen, sondern vielmehr bestätigt. Wenn man sich freilich begnügt, die für die drei fraglichen Wörter z. B. in Basilius de Glemona's (Deguignes') Wörterbuch verzeichneten Bedeutungen u. z. *pêle-mêle*, wie sie sich darbieten, aufzuzählen, so wird damit für das Verständnifs des Sinnes jener Wörter im vorliegenden Zusammenhang lediglich nichts geleistet, der Leser vielmehr nur dem Vorurtheil zugänglich gemacht, daß — wie Rémusat meinte — die drei gebrauchten Schriftzeichen hier keinen Sinn haben, daß sie lediglich Bezeichnungen von Lauten seien, die der chinesischen Sprache fremd sind, spreche man sie als Ganzes aus (Ihw), oder nehme man die Initialen getrennt (vgl. v. Straufs a. a. O. S. 29). Wenn man aber von der sonst gebräuchlichen Voraussetzung ausgeht, daß der Schriftsteller mit den Wörtern, deren er sich bedient, um der Reihe nach

gewisse Begriffe oder Vorstellungen zu benennen, auch einen Sinn, eine wirkliche Bedeutung verknüpft habe (— es handelt sich ja gerade hier nicht um einen erschöpfenden Namen für das in Wirklichkeit unnennbare [wū mīng C. 32] Wesen, sondern nur um Bestimmung einzelner Relationen), wenn man außerdem davon ausgeht, daß auch auf dem Gebiet der so unvergleichlich verwaschenen, einer wissenschaftlichen Etymologie auf's äußerste widerstrebenden chinesischen Sprache die Aufgabe bleibt, den Wurzelbegriffen der einzelnen Wörter nachzuspüren, und daß die Vergleichung der mannigfachen Bedeutungen in vielen Fällen mindestens zu einem ziemlich wahrscheinlichen Resultat führt, so stellt sich auch in unserem Fall der Sachverhalt wesentlich anders dar, — namentlich wenn man sich noch vergegenwärtigt, daß der philosophische Schriftsteller in China so gut, wie seine Collegen im Occident, bei schwer zu definirenden Dingen gelegentlich sich eigenthümlicher, sei es selbstgeschaffener, sei es schulmässig überlieferter Ausdrücke bedienen kann.

Die erste Benennung des Tao, — welche zur Unsichtbarkeit desselben in Beziehung stehen soll, — ist *ī*. Daß dies Wort sonst nicht „unsichtbar“ bedeutet, steht fest, aber es ist denkbar, daß es einen Begriff ausdrückt, der mit jenem verwandt ist. Dies scheint uns der Fall zu sein. Ueberblicken wir die von Wells Williams (syllabic dictionary of the Chinese language. Shanghai 1874) beigebrachten Bedeutungen: 1) kauern, hocken, 2) eben, flach, 3) regelmässig, ordentlich, 4) gleich machen, ordnen, 5) sich behaglich fühlen, 6) verwunden, 7) tödten, zerstören, ausrotten, 8) ausschlagen, hervorsprossen, 9) abschneiden (z. B. Gras), 10) nach Klassen (Sorten u. s. w.) ordnen, 11) Wohlleben, 12) unbeengt, befriedigt, beruhigt, 13) farblos (nach den Taoisten Attribut der Vernunft)¹⁾,

¹⁾ Von den weiteren Angaben kann abgesehen werden, da sie in's Gebiet der *nomina propria* führen.

so können wir eine nähere Zusammengehörigkeit von Nr. 1—5 und 10—12 kaum verkennen. Sämtliche hierher zu ziehende Bedeutungen schliessen sich ungezwungen an den Grundbegriff des Ebenen, Ebenmäßigen, Gleichmäßigen an, wie er unmittelbar in Nr. 2 hervortritt. Mit der Vorstellung der ebenen Fläche hängt Nr. 1 zusammen: zu ebener Erde, kauernnd sitzen. Andererseits ergibt sich aus dem Begriff des Ebenen, Gleichmäßigen leicht der des Regelmäßigen, Geordneten (Nr. 3. 4. 10), wie der des Ungehemmten, Ungestörten, Unbeengten (Nr. 5. 11. 12). Wie dasselbe Wort bzw. Zeichen daneben den Begriff: sprossen enthalten kann, muß dahingestellt bleiben, die aufgezeigte Phalanx wird hierdurch nicht umgestoßen. Bei Nr. 7 (womit möglicherweise Nr. 6 zusammengehört) kann es sich fragen, ob nicht die Vorstellung des dem Boden Gleich-Machens (ἑδαφίζω) zu Grund liegt, womit wir zum oben angenommenen Grundbegriff zurückkämen. Ein ähnlicher Zusammenhang könnte bei Nr. 9 vorliegen. Es sei hierbei nachdrücklich auf das vollständigste Synonymon von ī: phīng (51, 2) und die augenscheinlich parallele Entwicklung der Bedeutungen dieses letztern hingewiesen. Von den bei Williams noch weiter angegebenen Beispielen für den Sprachgebrauch von ī stellt sich ī szī und nài ī kiū zu Nr. 1, tá tà shín ī zu Nr. 2, kuéi tsién tēng ī zu Nr. 4, yūn hū pū ī zu Nr. 5, līng ī und ī kiū ts'ū zu Nr. 7. Die oben in Zusammenhang gebrachten Bedeutungen von ī (mit Ausschluß der anderweitigen) zeigt dieses Wort im Shi-king und Shu-king, sowie in den Analecten Khung-tse's¹⁾. Den Grundbegriff: eben (= phīng) giebt Shik. IV, 1, 1, 5 (von einem Weg). Damit hängt unmittelbar zusammen die Bedeutung: was sich von selbst giebt, natürlich (= í easy) Shik. IV, 1, (2), 9, sowie:

¹⁾ Vgl. die Indices von James Legge, the Chinese classics, vol. I—IV.

was nicht vom andern sich abhebt, hervorragend, also gewöhnlich, ordinär Shuk. V, 1, 2, 6 (von Menschen ohne besondere Begabung = phīng chhāng), oder : was recht und schlicht, gerecht ist Shik. II, 4, 7, 4. 5, was geordnet ist oder wird Shik. III, 3, 11, 2 (ein Land und Volk), im Gleichgewicht befindlich und daher ruhig Shik. I, 2, 3, 3. 7, 16, 1 (das Herz) oder friedlich (opp. aufrührerisch luán) Shik. II, 4, 7, 8. III, 3, 3, 2 (eine Bevölkerung), bzw. befriedigt, vergnügt Shik. IV, 3, 1. Shuk. I, 6 (= sich wohl fühlen nach Ts'ai tshin). Daneben führt die Vorstellung des Ebenens zum Begriff des Unterwerfens, Botmäsigmachens Shik. II, 1, 8, 6. Außerdem begegnet uns das Wort auch in dem Sinn : kauern Shuk. V, 1, 1, 6. Conf. Anal. 14, 46. Meng-tse bietet neben der Bedeutung : ebenmäsig, richtig, unparteiisch (vom Prüfen gesagt) VII, 2, 36, 6, und : feststehende Regel (= ī Kl. 58, 15) noch den Sinn : verwunden, Aergerniß geben IV, 1, 18, 2 (vgl. oben zu W. Williams Nr. 6). Lao-tse selbst gebraucht das Wort im Sinn von „eben“ (ein Weg) C. 53 und von „gleich, allgemein“ (opp. was einer besonderen Art oder Klasse angehört lúi) C. 41.

Nach dem Gezeigten sind wir berechtigt, auch beim ī des Lao-tse vom Begriff des *Ebenmäßigen*, *Gleichmäßigen* auszugehen, sei es nun, daß der Ausdruck zunächst auf die Erscheinung, sei es, daß er auf das Wesen des Gegenstandes zu beziehen ist. Im ersteren Fall könnte das Prädikat immerhin das Vorhandensein eines Farbenunterschieds, oder der Farbe schlechthin negieren. Die Deutung des Ho-schang-kung, wonach ī = wū sě d. i. farblos wäre, entbehrt also nicht jeder Grundlage. Die Unsichtbarkeit des Tao könnte aus seiner Farblosigkeit erklärt sein, wie z. B. die Unsichtbarkeit der Luft mit der Farblosigkeit derselben populär erklärt wird. Es liegt aber vielmehr in dem Worte der tiefere und allgemeinere Gedanke der schlechthinigen Einfachheit und Gleichartigkeit des Wesens,

also dasselbe, was Anaxagoras vom höchsten Princip, dem νοῦς aussagt : τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοίραν ἔχει, νοῦς δὲ — — μίμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἐωῦτοῦ ἐστιν· νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίός ἐστι, καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων¹⁾. Wie beim νοῦς des Anaxagoras, so scheint beim Tao des Lao-tse diese mit der schlechthinigen Einheit (γῆ) zusammenhängende absolute Einfachheit, dieses In-sich-gleich-sein und Gleich-bleiben (pǔ kài C. 25) den Begriff des Geistes, des immateriellen Seins und eben damit die Eigenschaft der Unsichtbarkeit (wie des Gegensatzes zur sinnlichen Wahrnehmbarkeit überhaupt) anzudeuten.

Auf dieselbe Spur führt uns auch die Untersuchung der beiden anderen Bezeichnungen.

Was zunächst hī betrifft, so kommt dies in den genannten klassischen Büchern als Verbum im Sinn von : dünn werden, sich lichten (von den Haaren eines Fells, den Federn eines Vogels Shuk. I, 5), oder : einhalten, pausiren (Confuc. Anal. XI, 25, 7), als nomen oder Adverb in der Bedeutung : wenig, selten (Conf. An. V, 22. XVI, 2, bei Mengtse immer in der Phrase : kī hī sehr wenig) vor. Neben diesen Bedeutungen giebt W. Williams noch an : los, locker, weit; hoffen, erwarten, vorausnehmen; verlangend, wünschend; nacheifernd; verausgaben, zerstreuen; hī hàn selten, hī khī (37, 5) und hī shào seltsam, ungewöhnlich. Hiermit stimmt auch der sonstige Sprachgebrauch Lao-tse's : hī bedeutet C. 23 „nicht“ (so nach Sie-hoei, nach Te-ts'ing : wenig), C. 74 „selten“, C. 43. 70 „sehr wenige“; und C. 41 findet sich der Ausdruck hī shīng = *unvernehmlicher* (eig. *dünnere*) *Laut*. Offenbar führt hier die Vergleichung zur Grundvorstellung des *Dünnen*, Lockern, also zum Gegensatz vom Engen, Dich-

¹⁾ Schaubach, Anaxag. Claz. fragm. 8. Dem μόνος ἐφ' ἐωῦτοῦ ἐστιν entspricht genau thū lǐ (vom Tao gesagt) C. 25.

ten, Gedrängten, Massiven. Eine Bestätigung bringt die Vergleichung des im Begriff und Schriftzeichen verwandten hī (115, 7), das lauter Bedeutungen zeigt, die auf die Vorstellung des Dünnen, Lockern zurückgehen. Ungezwungen legt sich auch hier die Parallele vom νοῦς des Anaxagoras nahe : ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρότατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει, καὶ ἰσχύει μέγιστον. Wie hier aus der λεπτότης die Fähigkeit, alles erkennend und beherrschend zu durchdringen, abgeleitet ist, so findet Lao-tse in derselben Wesensbeschaffenheit den Grund davon, daß das Tao nicht sinnlich wahrgenommen, speciell : nicht gehört werden kann.

Diese Vorstellung des λεπτόν hängt mit der des *Feinen* zusammen, die im dritten Wort : wēi noch ausdrücklich hervorgehoben wird. Der hierin enthaltene Grundbegriff ist nach allem Anschein der des Eingegangenen, Zusammengeschwundenen, was dann zur Bedeutung : klein, winzig, subtil führt. Die Bedeutung : schwinden, verschwinden zeigt Shik. I, 3, 1, 5. II, 4, 9, 1 (von Mond- und Sonnenfinsternis), Shuk. V, 4, 37 (von einzelnen im Volk); die Bedeutung : reducirt, heruntergekommen Shik. I, 3, 11, 1. 2. Conf. Anal. XVI, 3; schwach, hinfällig werden Mengts. III, 2, 9, 7; klein (kurz oder eng) Shik. I, 15, 1, 2, (schwach, unbedeutend) Shuk. II, 2, 15, gering, untergeordnet Mengts. IV, 2, 31, 3. II, 1, 2, 20. VI, 2, 6, 6; verschwindend klein, winzig (opp. offenbar, sichtbar) Tshung-yung 1, 3. 16, 5. 27, 6. 33, 1. Hiermit kommen auch die von W. Williams aufgezählten Bedeutungen überein : klein, unbedeutend; winzig, fein; in geringem Grad; verborgen, subtil; dunkel, geheim, abstrus; dahinschwinden; verhehlen, verstecken, verheimlichen, unterdrücken; nicht, ohne (so auch in Shik. und Conf. Anal., = fēi). Dazu die Redensarten : wēi miáo (38, 4) winzig, atomartig, wēi sí (120, 5) sehr klein und fein, w. hāo

(82, 7) unbedeutend (hāo langes feines Haar), w. pǒ ziemlich dünn, w. fūng ein leichter Windhauch, w. tsién gering, vulgär, w. tshīn untergeordneter Beamter, w. wǔ (93, 4) geringwerthig, sān wēi die ersten Keime der Dinge, w. siào ein ganz klein Bifschen, siēi wēi dass., yìn wēi verborgen, esoterisch, w. mīng Mondschein. Medhurst giebt außerdem an : kī wēi subtil, klein und fein, in den Anfängen (zu kī 52, 8). Bei Lao-tse finden wir wēi C. 64 im Sinn von „klein, fein“, C. 36 von „verborgen“ (opp. mīng), C. 15 (syn. mit miáo) von feinsinnig (Julien : délié). Hiernach scheint das Tao als das Feinste wēi genannt zu sein, wie es gleich C. 1 mit dem synonymen miáo (38, 4) als das feine, subtile, abstruse Wesen bezeichnet wird (Julien : essence spirituelle), und C. 32 ausdrücklich versichert, daß es seiner Natur nach klein (siào) sei, und aus dieser seiner Beschaffenheit erklärt es sich auch, daß es nicht betastet und ergriffen werden kann, wie dies unsere Stelle aussagt¹⁾. Daß die fraglichen drei Benennungen ī, hī, wēi verwandte Vorstellungen enthalten, dürfte auch daraus sich ergeben, daß die Verbindung der beiden ersteren hī ī ebenfalls den Begriff : fein, winzig ausdrückt (s. Medhurst s. v. ī).

Fassen wir das Ergebnifs zusammen, so weisen sich die in Frage stehenden drei Wörter als sinnvoll und dem Zusammenhang entsprechend aus, wie dies speciell aus dem Gebrauch des Wortes hī in C. 41 *unwiderleglich* hervor geht (s. o. S. 8). Zwar wird man nicht mit Ho-shang kung ohne weiteres die Gleichungen : ī = ohne Farbe, hī = ohne Stimme (Laut), wēi = ohne Gestalt (und Körper) bilden dürfen, die allerdings eine Auslegung zu bieten scheinen, „welche er aus den jedesmal vorausgehenden

¹⁾ Aus dem gleichen Umstand erklärt es sich, daß das Tao alles, auch das sonst Undurchdringliche durchdringt (weshalb z. B. Liu-kie-fu an den Aether dachte). S. C. 43. 36. 34.

Worten ableitet“ (Straufs a. a. O. S. 32). Vielmehr beziehen sich die drei Ausdrücke auf das identische Wesen des Tao und deuten in verschiedener Weise dessen Geistigkeit an, in welcher eben der Grund der Unsichtbarkeit, Unhörbarkeit und Ungreifbarkeit desselben zu suchen ist. Sie-hoei hat eben darum das Richtige erfaßt, wenn er bemerkt: „Diese drei Wörter bezeichnen gleichmäfsig den Gedanken des Körperlosen und Immateriellen“ (vgl. Straufs S. 31).

Je mehr wir aber Grund zur Annahme haben, daß Lao-tse sich selbst unter diesen „Namen“ des Tao etwas Bestimmtes gedacht und die angegebenen Relationen im Auge gehabt hat, desto weniger Wahrscheinlichkeit bleibt für die Vermuthung, daß wir hier nur die an sich sinnlosen und unselbständigen, ins Chinesische umgeformten Bestandtheile des Fremdnamens Jahve haben. Ist auch zuzugeben, daß aus Jahve nach sonstiger Analogie I-hi-wēi gebildet werden konnte¹⁾, so wäre doch eine solche Zerreißung des transformirten Namens eine höchst sonderbare Manipulation, und auffallend bliebe jedenfalls, daß die gewählten Aequivalente als chinesische Wörter angesehen einen guten, zusammenstimmenden Sinn ergeben.

Zu diesen sprachlichen Bedenken gesellen sich aber auch noch sachliche und geschichtliche. Angenommen, die Gelehrten des Reichs der Mitte hätten um's Jahr 600 v. Ch. Kenntniß von der Jahve-Religion Israels erlangt, so fragt es sich, was einen Lao-tse veranlassen konnte, das höchste Wesen, dem er den Namen (tsí Titel C. 25) Tao beilegt, auch mit jenem fremden Namen des israelitischen Volksgottes zu benennen? Das würde doch sicherlich voraussetzen, daß der chinesische Philosoph (wo nicht gar ein

¹⁾ Belege für das Einzelne kann man leicht aus Julien, *méthode pour déchiffrer et transcrire les noms Sanscrits, qui se rencontrent dans les livres Chinois* (1861) entnehmen.

Vorgänger von ihm) einigermaßen in das Wesen der alttestamentlichen Religion eingedrungen war, und in Folge davon von ihrem Gottesbegriff eine wirksame Anregung empfangen hatte. Allein die Berufung v. Straufs's auf „nicht wenige Aussprüche, welche so sehr dem alttest. Gedankenkreis anzugehören scheinen, daß man sich schwer enthalten kann, Spuren einer Ueberlieferung darin zu erblicken“ (a. a. O. S. 28), die jener Voraussetzung zu statten käme, erweist sich genauer betrachtet nicht stichhaltig. Z. B. die citirte Stelle C. 22 (a. a. S. 33) enthält einen wesentlich anderen Gedanken, als der einigermaßen anklingende Vers Jes. 40, 4 und kommt schon deswegen nicht in Betracht, weil hier nach der ausdrücklichen Bemerkung Sie-hoei's altchinesische Sprichwörter vorliegen. Wenn aber auch dies nicht der Fall wäre, so müßte doch feststehen, daß sich auch sonst in der klassischen chinesischen Literatur zahlreiche Gedanken ausgesprochen finden, die eine große Aehnlichkeit mit biblischen Sprüchen haben. Wir erinnern beispielshalber an Tshung-yung 13, 3. 1, 3. Mengts. IV, 2, 12¹⁾. Die Sache ist psychologisch zu einfach, als daß es erklärender Worte bedürfte. Was Lao-tse betrifft, so ließen sich u. E. jedenfalls weit mehr und schlagendere Parallelen aus dem neuen Testament gewinnen, als aus dem alten, insbesondere aus den Worten Christi. Wir heben z. B. C. 7 hervor (womit zu vgl. C. 67). Wenn wir aber von Einzelheiten, in welchen man versucht sein könnte, Lao-tse's Aussprüche mit alttestamentlichen Stellen zu vergleichen, absehen und die Grundanschauungen und Fundamentalbegriffe des chinesischen Philosophen mit den Grundideen der israelitischen Religion zusammenhalten, so fehlt auch jeder entfernteste Anhaltspunkt, der zur Annahme eines Zusammenhangs berechtigen

¹⁾ Auch Legge macht in seiner Ausgabe der Klassiker häufig auf solches aufmerksam.

oder gar nöthigen würde. Ist Jahve seinem Wesen nach zwar wohl absolut, aber doch *Persönlichkeit*, liegt der ganzen Auffassung seines eigenschaftlichen Seins der Begriff der *Heiligkeit* zu Grund — in jener eigenthümlichen ethischen Schärfe und Reinheit der Offenbarungsreligion, stellt sich sein Wirken nicht als ein allgemeines, sich ewig selbst gleiches dar, sondern als ein concreter, stufenweise von engeren zu weiteren Kreisen fortschreitender *Geschichtszusammenhang*, in welchem eine specielle Selbstoffenbarung in den verschiedenen Formen der *Theophanie*, des *Wunders* und der *Weissagung* stattfindet, so sind das lauter Momente, die mit der Idee des Tao unvereinbar sind. Dieses Tao ist eben überhaupt so wenig eine religiöse Idee, eine Gottheit, als das Nirvâna des Buddha. Es ist ein rein philosophischer Begriff, der, sofern er überhaupt eine Definition zuläßt, das höchste Wesen an sich als die absolute *Indifferenz der Gegensätze* faßt (daher als das schlechthin leere, ruhige, stille Eine geschildert), wie er denn schon durch seinen eigenthümlichen Namen (tào = Weg, Princip, Methode)¹⁾ seinen abstracten Sinn und philosophischen Ursprung verräth. Wie sollte Lao-tse, wenn er je von der so absolut fremdartigen Religion des jüdischen Volkes etwas vernommen gehabt hätte, sich dazu haben versteigen können, die Gleichung Tao = Jahve zu vollziehen?! Wir können einen geschichtlichen Zusammenhang dieser Art noch weniger einräumen, als einen Zusammenhang zwischen der Lehre Lao-tse's und der des Anaxagoras, dessen *νοῦς* in der That zur Vergleichung gezogen werden kann, wenn auch das uns darüber Bekannte die Idee des griechischen Philosophen weit weniger tief sinnig erscheinen läßt. So bestimmt ferner das alte Testament Gott, als dem geoffenbarten, einen eigentlichen

¹⁾ Vgl. dazu Julien, le livre de la voie etc. p. XII ss.

Namen, der sein Wesen erschließt und zusammenfaßt, zuschreibt, leugnet Lao-tse, daß das höchste Wesen einen Namen habe. Dasselbe ist wū mīng d. i. namenlos (C. 32. 41), wū mīng tshī phǒ d. i. eine unnennbare Substanz (C. 37). Wenn es vom Philosophen mit dem Titelnamen (tsí) Tao bezeichnet wird, so kennt derselbe doch seinen mīng (rechten, ursprünglichen Namen) nicht (C. 25). An sich hat es freilich einen mīng, der von Anbeginn an unverändert geblieben ist, wie das Wesen des Tao selbst (C. 21), aber dieser mīng ist für den Menschen unnennbar (wäre er nennbar, so wäre er vergänglich) und daher nicht vorhanden (C. 1). Nur uneigentlich (erzwungener Weise khiāng) kann dem Tao ein mīng beigelegt werden, wie z. B. der Name tá (das Große C. 25). Ein solcher nennbarer Name (mīng) kann erst von dem Augenblick an eine Stelle finden, wo das Tao angefangen hat, sich zu differenzieren und in einzelne bestimmte modi einzugehen (tshí C. 32). Dann kann es je nachdem entgegengesetzt — klein oder groß — benannt (mīng) werden. Hieraus (es sei besonders noch einmal auf C. 25 verwiesen) ergibt sich zugleich, daß der aus dem wiederholten Ausdruck mīng yüe in unserer Stelle C. 14 gezogene Schluß v. Straufs's, mit den Wörtern ī, hī, wēi solle ein eigentlicher („trigrammatischer“ Rémusat) Name des Tao gegeben werden, gänzlich unberechtigt ist. Einen importierten Ihiwei (= Jahve) hat es für Lao-tse sicherlich so wenig gegeben, als einen dreigliedrigen chinesischen Namen I-hi-wei. Vielmehr haben die uneigentlichen mīng in C. 14 dieselbe Function, wie der mīng tá (oder shí oder yuèn oder fàn) in C. 25, sie sind gesonderte Aussagen und bringen in verschiedenen Relationen den Gegensatz des Tao zum sinnlich Wahrnehmbaren, Materiellen zum Bewußtsein.

Auf den von v. Straufs am Schluß seiner Erörterung gegebenen Hinweis 1) darauf, daß schon nach Jes. 49, 12 China

Israel bekannt war ¹⁾, 2) daß die späte Sage von Wanderungen des chinesischen Weisen in den fernsten Westen ²⁾ irgendwie eine thatsächliche Veranlassung gehabt haben müsse, dürfte es nach der obigen Darlegung nicht nöthig sein, weiter einzugehen. Mit dieser fabelhaften Occidentreise Lao-tse's läßt sich noch weniger anfangen, als mit der Orientreise des Pythagoras. Was aber die Sinim der Jesajastelle betrifft, so gehört u. E. die Identification derselben noch heute zum Ungewissen. Wir beschränken uns darauf, auf die Bemerkungen v. Gutschmid's in seiner Besprechung von Ferd. v. Richthofen's „China“ (Zeitschr. d. d. morg. Ges. XXXIV, 199 ff.) zu verweisen, und betonen nur noch, daß uns die von Strauß versuchte Erklärung der סִינִים aus chin. jin (Mensch, Leute) schon aus lautlichen Gründen unzulässig erscheint.

Zur Charakteristik der Bibelexegese Saadia Alfajjûmîs.

Von M. Wolff.

II.

Wenn zu dem im vorigen Jahrgange Besprochenen das hier Folgende hinzugefügt wird, so geschieht es in der Vermuthung, daß, bei der Bedeutung der Persönlichkeit Saadias und dem hohen Werthe seines religionsphilosophi-

¹⁾ Vgl. Excurs I in Frz. Delitzsch, bibl. Commentar über den Propheten Jesaja. 3. Ausg. 1879. S. 688—692 (von V. v. Strauß-Torney).

²⁾ Vgl. Julien, le livre de la voie etc. pp. VIII. XXV. Alles, was über jene Reisen gefabelt wird, beruht auf einer Legende des Ko-hung (c. 350 p. Chr.) in einer mythologischen Schrift (l. c. IX).