
Ein mystisches Paradox: Die Dialektik von Aktivität und Passivität, dargestellt am Beispiel daoistischer Grundbegriffe

Ein Beitrag zur interreligiösen Verständigung*

von Markus Maria Wagner

Die Begriffsverbindung *Wu-wei*, so soll zunächst ganz vorläufig formuliert sein, intendiert einen Intensionsverzicht. Geht die Intention nun auf die Erlangung dieses *Wu-wei* so ist damit eine paradoxe Konstellation gegeben, wie sie nicht nur im Daoismus, sondern auch in anderen, insbesondere in der Mystik zu rechnenden Zusammenhängen nachweisbar ist.

Edward Slingerland und andere haben solche »Core Paradoxes« dargestellt und ich selbst habe mich bemüht, diese Theoriefragmente im weiteren Rahmen der Mystiktheorie Reinhard Margreiters zu positionieren, der Mystik philosophiesystematisch als Grenzphänomen von Symbolisierung beschreibt und damit die Anwendbarkeit des Begriffs Mystik auch auf nicht im klassischen Sinne religiöse Phänomene ausdehnt.

1 Das Paradox des Wu-wei – Lösungsversuche und deren Scheitern

Bei diesen einleitenden Worten zu *Wu-wei* kann und soll es sich nicht um die Darstellung einer umfassenden theoretischen Erörterung über *Wu-wei* handeln, sondern lediglich um ein In-Erinnerung-Rufen einiger Eckdaten. Der Begriff taucht im *Daodejing* in den Kapiteln 2, 3, 10, 43, 47, 48, 57, 63 und 64 auf. »Wu-Wei ›Nicht-Tun‹ bedeutet, Dinge in natürlicher Art und Weise tun, nicht die Muster, Rhythmen und Strukturen des Natürlichen zu stören, die eigenen Intentionen nicht der intrinsischen Organisation der Welt überzustülpen«, so in etwa lässt sich die Kurzbeschreibung übersetzen, die Livia Kohn im zweiten Band des *Daoism Handbook* gibt.¹ Um ein Beispiel einer Begriffserklärung aus der deutschen Literatur anzuschließen: Wolfgang Wettach nennt als Übersetzungen unter anderem: »nicht tun – nicht-eingreifen [...] sich dem Leben hingeben – wunschlos sein – leidenschaftslos sein [...]«. ² Was hierbei auffällt, ist ein Changieren zwischen (zwar negativen) »Tätigkeits«-bezeichnungen einerseits und Zustandsbeschreibungen, gänzlich ohne Tätigkeitscharakter, andererseits. Es ist hier also eine Unsicherheit festzustellen, in wie weit das mit *Wu-wei*

* Leicht überarbeitete Fassung des Vortrags im Rahmen der »8th International Conference on Daoist Studies« 2012.

1 Livia KOHN (Ed.), *Daoism Handbook*, Leiden/Boston/Köln 2000, 1067.

2 Wolfgang G. WETTACH, Kernbegriffe des Taoismus, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1990) 25-28, hier 25.

benannte Verhalten (bzw. der beschriebene Sachverhalt) unter die klassischen Begriffe von Aktivität und Passivität überhaupt einzuordnen ist.

Es soll im Fortgang der vorliegenden Untersuchung noch deutlicher werden, dass diese Unsicherheit nicht notwendig einer Unfähigkeit des jeweiligen Übersetzers bzw. Interpreten geschuldet ist, sondern der Begriff *Wu-wei* und andere, verwandte Konzepte einen performativen Widerspruch bzw. eine unauflösbare innere Dialektik bereits in sich enthalten. Ich werde verschiedene Beispiele für das Sich-Verfangen von Interpreten und Übersetzern in dieser Art Widersprüchen geben³ und diese als Ausprägungen eines zugrundeliegenden Musters darstellen. In dieser Weise möchte ich Vorarbeiten zu einer Typologie von in verschiedenen, insbesondere auch in mystisch-religiösen Zusammenhängen auftretenden Paradoxa leisten. Diese Paradoxa werde ich, da sie, wie gezeigt werden soll, im Zentrum bzw. am Grunde unterschiedlicher religiöser Doktrinen aufweisbar sind, im Folgenden (in Anlehnung an die glückliche Begriffsbildung von Arthur Ledoux) »Core Paradoxes« nennen. An dieser Stelle soll auch darauf hingewiesen sein, dass solche Widersprüche, dadurch, dass sie in verschiedenen Traditionen und in verschiedenen historischen Situationen wiederkehren, Brücken und Anknüpfungspunkte zwischen diesen Zeiten und Traditionen bereit zu stellen fähig sind, beispielsweise zwischen China zu Zeiten von *Laozi* und *Zhuangzi* und der modernen Welt.

2 Das Ziel der Mühelosigkeit – Internalisten und Externalisten

Ich möchte zunächst auf die meiner Ansicht nach immer noch viel versprechendste Zugangsweise zu dem genannten Problemkomplex hinweisen: In *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metapher and Spiritual Ideal in Early China*⁴ sowie verschiedenen Aufsätzen⁵ hat Edward Slingerland die von Lakoff und Johnson ausgearbeitete Theorie der konzeptuellen, jedes Denken vorstrukturierenden Metaphern für die komparative Philosophie nutzbar gemacht und auf den altchinesischen Begriff *Wu-wei* angewandt und ist dabei zu folgenden Ergebnissen gekommen: (*Wei*) *Wu-wei* bezeichnet eine Spannung zwischen dem Ziel altchinesischer weisheitlicher Wege, einerseits einen Zustand völliger Natürlichkeit zu erlangen, andererseits diesen Zustand erst erlangen zu müssen, also einen Zwiespalt zwischen einem ethischen Ideal unbedingter Tugendhaftigkeit und dem Angewiesen sein auf eine zielführende Methodik. Es ist nach Slingerland entscheidend, dass *Wu-wei* als linguistisches Zeichen einer tiefer liegenden konzeptuellen Struktur erkannt wird. Die beschriebene Spannung leitet sich aus der Tatsache her, dass der Zustand der vollkommenen und mühelosen Handlungsfähigkeit als ein Zustand beschrieben wird, der erst erreicht werden muss,⁶ der soteriologische Pfad und sein Ziel stehen in einem semantischen bzw. performativen Spannungsverhältnis.

Ausprägungen des *Wu-wei* und der damit verbundenen Spannung stellt Slingerland in verschiedenen, sich konträr positionierenden philosophischen Hauptströmungen klassischer chinesischer Philosophie wie der daoistischen und konfuzianischen dar. Er demonstriert, dass Unterschiede der philosophischen Systeme sich darin ausdrücken, wie die genannte Grundspannung – jeweils nach der einen oder anderen Seite hin – aufzulösen versucht wird, wobei jedoch regelmäßig auf Metaphern aus dem Arsenal der entgegengesetzten Positionen zurückgegriffen werden muss, da es sich um ein eigentlich unauflösbares Paradox (»genuine Paradox«)⁷ handele:

Slingerland demonstriert, dass in jedem der beschriebenen Texte das Paradox des *Wu-wei* in einer anderen Ausprägung aufgewiesen werden kann.⁸ Er teilt die Lösungsversuche in »internalistische« und »externalistische« ein. Internalisten beantworten die Frage, wie

der Zustand zu erreichen sei, in dem man sich nicht bemühen müsse, gut zu sein, indem sie den Aspekt des »nicht versuchen« betonen. Sie gehen davon aus, in gewisser Hinsicht seien wir bereits gut, und müssten diesem tugendhaften Potential lediglich *erlauben, sich selbst* zu realisieren. Die Externalisten betonen im Gegenteil, dass es unerlässlich sei, *sich zu bemühen*, sich nicht zu bemühen. Was wiederum impliziert, wir besäßen *nicht* die Ressourcen, *Wu-wei* aus uns selbst zu erreichen. *Wu-wei* sei im Gegenteil ein Zustand, der ausschließlich in Folge eines langen und intensiven Trainings in traditionellen, externen Praktiken erreicht werden könne.⁹

Slingerland hält keinen dieser Lösungsversuche für befriedigend oder auch nur in sich konsistent. Er zeigt detailliert, dass Internalisten sich regelmäßig gezwungen sehen, die derart isoliert sich als unvollständig herausstellende internalistische Position durch externalistische Metaphern (z. B. Selbstkultivierung als Handwerk) oder Praktiken (meditative Disziplin) zu ergänzen. Ebenso kommen Externalisten nicht ohne internalistische Elemente aus (beispielsweise der Rekurs auf eine »natürliche« Reaktion bei Konfuzius).¹⁰

Zu nicht ganz so weitreichenden Thesen, aber in ihrer Stoßrichtung doch ganz ähnlichen Folgerungen kam bereits Creel 1970: Er unterscheidet, insbesondere in seinem Aufsatz »On two aspects in Early Taoism«¹¹ innerhalb des Daoismus kontemplative und zweckorientierte Aspekte, nicht als verschiedene Tendenzen verschiedener individueller Schulen oder Phasen, sondern als widerstreitende Elemente *einer* Doktrin. Creel sieht die kontemplative Haltung des Daoismus als die Ursprüngliche, und die zielgerichtete Anwendung und Kultivierung dieser Haltung als Mittel zur Machtgewinnung als die Sekundäre, und beschreibt letztere als Versuch, eine im Grunde mystische Doktrin wesensfremd auszunutzen.¹²

3 »The great use of no-use«

Ein anderes Vokabular als Slingerland für die genannte Grundspannung führt Rui Zhu in seinem einsichtsreichen Aufsatz »Lao-zi, Zhuang-zi and the aesthetic judgement« ein.¹³ Zhu argumentiert dafür, *Wu-wei* im *Laozi* als utilitaristisches Prinzip, im *Zhuangzi* dagegen als Repräsentation einer ästhetischen Weltsicht zu lesen. Die Kategorie einer ästhetischen Weltsicht gewinnt Zhu, indem er Kants Konzeption einer »Zweckmässigkeit ohne Zweck«

3 Beispielsweise: LOY zitiert einige Übersetzungen des Wu Wei mit »natürlich« und beginnt seine weiteren Erörterungen mit der ganz richtigen Erkenntnis, das Problem mit solchen Erklärungen sei, dass sie nicht viel erklären. Denn was ist das Kriterium, um natürliche von unnatürlichen Handlungen zu unterscheiden? Auch bei allen Erklärungen qua »nicht strebend« oder »nicht willentlich« fehle ihm das entscheidende Kriterium, um ebensolche Handlungen zu identifizieren (76). Er bietet als solches Kriterium das Konzept der nichtdualen Handlung an. Dazu ist zu bemerken, dass zum Einen auch dieses Konzept auf die gleiche Weise hinterfragbar ist (Inwieweit trifft der Begriff »Handlung« noch zu auf ein Geschehen, bei dem es keinen von der Handlung getrennten Handelnden mehr gibt?) und weiterhin möglicherweise sogar das

Beharren auf einem festlegbaren Kriterium gerade die nötigen Freiheitsgrade, die für ein solches, von einer radikalen Spontaneität gekennzeichnete Geschehen notwendig sind, auslöscht. Wahrscheinlich sind *Wu-wei* und *Ziran* auch als »Goblet Words« nicht generalisiert, sondern nur situativ angepasst jeweils treffend zu interpretieren. David LOY, *Wei-wu-wei: Nondual action*, *Philosophy East and West*, in: *A Quarterly of Asian and Comparative Thought* 35,1 (1985) 73-86.

4 Edward SLINGERLAND, *Effortless Action. Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in early China*, Oxford 2003.

5 Edward SLINGERLAND, *Conceptions of the Self in the Zhuangzi: Conceptual Metaphor Analysis and Comparative Thought*, in: *Philosophy East and West* 54,3 (2004) 322-342;

Edward SLINGERLAND, *Conceptual metaphor theory as Methodology for Comparative Religion*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 72,1 (2004) 1-31.

6 SLINGERLAND, *Action* (wie Anm. 4), 6.

7 Ebd., 268.

8 Ebd., 12.

9 Ebd., 265.

10 Ebd., 17.

11 Herrlee G. CREEL, *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*, Chicago/London 1970, 11, 37ff

12 Ebd., 5, 44

13 Rui ZHU, *Lao-zi, Zhuang-zi and the aesthetic judgement*, in: *Asian Philosophy* 12,1 (2002) 53-63, hier 53ff.

als hermeneutisches Hilfsmittel nutzt und auf *Zhuangzis* Gebrauch von *Wu-wei* überträgt. Wenn auch die Suggestion einer deckungsgleichen Abbildbarkeit sicherlich übertrieben ist und die Bezeichnung von *Zhuangzis* Philosophie als »ästhetisch« unnötig Missverständnissen Raum gibt, gelingt es Zhu mit dieser Methode doch, äußerst treffsicher die entscheidenden utilitaristischen und anti-utilitaristischen Komponenten des *Wu-wei* heraus zu arbeiten. Dabei ordnet Zhu die utilitaristische Verwendung (als Mittel zur Zweckerreichung) des *Wu-wei* wie erwähnt *Laozi* und die »ästhetische« (als Selbstzweck) *Zhuangzi* zu. Er weist aber auch ganz richtig auf die für unseren Zusammenhang äußerst bedeutsame Tatsache hin, dass beispielsweise auch innerhalb des Gebrauches bei *Laozi* wiederum Gebrauchsweisen unterschieden werden können, die stärker zu der einen oder anderen Seite gravitieren: Zhu benennt für *Laozi* beispielsweise »self-sufficiency« und »yielding«, wobei etwa »self-sufficiency« (DDJ Kap. 17) deutlich erkennbar auch anti-utilitaristische Momente enthält.

Zhu expliziert die eingeführte Unterscheidung anhand zentraler Begriffspaare, zunächst »govern (by non-gorning)« (*Laozi*) vs. »be gone« (*Zhuangzi*). Ist bei *Laozi* *Wu-wei* ein Mittel, die Welt zu gewinnen, ist diese Haltung bei *Zhuangzi* durch eine nonchalante Haltung im Bezug auf politische Aktivitäten insgesamt aufgehoben. Während *Laozi* dazu aufzurufen scheint, sich bei der Wahl der Mittel zu Gewinnung der Welt auf das Regieren durch Nicht-regieren zu verlegen, propagiert *Zhuangzi* den Weg, sich des Regierens vollständig zu enthalten. Wo bei *Laozi* das Nichttun eine Weise war, seine Fähigkeiten zu verstecken (und damit die Ursache einer intendierten Folge), wird es bei *Zhuangzi* zu einem »Vergessen« derselben – und damit auch relational vollkommen anders einzuordnen:¹⁴ nicht als Ursache des Vergessens, sondern selbst bewirkt durch dieses – vorgängige und damit weder logisch herzuleitende noch instrumentalisierbare – Vergessen. Während *Wu-wei* ein Mittel sein kann, um zu behalten, was man bereits hat (*Laozi*), ist es bei *Zhuangzi* der nicht weiter hinterfragbare Modus der authentischen Existenz selbst, ein Status, den in DDJ 25 *Ziran* inne hat. Kulminationspunkt der angesprochenen Unterschiede in Verwendung und Interpretation von *Wu-wei* in *Laozi* und *Zhuangzi* ist nach Zhu der Übergang des Laozischen »Use of Nothingness (Wu-Zhi-Yong)« zu *Zhuangzis* »Great use of No Use (Wu-Yong-Zhi-Do-Yong)«¹⁵. Zhu formuliert mit Bezug auf *Zhuangzi* sehr treffend: »[...] in *Laozi*, *wu-wei* is a means to achieve *wu-bu-wei* (leaving nothing undone), but in *Zhuangzi*, *wu wei* is *wu-bu-wei* – the two concepts are no longer separable.«¹⁶

Hierin wird deutlich, dass es auch sprechakttheoretisch betrachtet zwei grundsätzlich unterschiedliche und in ihrer Zielrichtung ganz gegensätzliche Lesarten von mit *Wu-wei* gebildeten Propositionen gibt, eine dem konventionellen Sprachverständnis entsprechende, im eigentlichen Sinne pragmatische als Handlungsanweisung, und dagegen eine weitere, die

14 Komjathy spricht von einer ontologischen Verschiebung, »a shift in ontological condition«. Louis KOMJATHY, *Handbooks for Daoist Practice*, Vol. 1: Introduction, Seattle/Washington 2003, 71.

15 ZHU, Lao-zi (wie Anm. 13), 57. Hier liegt eine weitere Ausprägung eines strukturell mit den genannten in engem Zusammenhang stehenden sprachlichen Paradoxons vor; im Grenzfall einer Darstellungsweise, die einen Unterschied abbildet, ohne auf das Unterscheidende hinweisen zu können. Zu vermuten ist hier als Voraussetzung des richtigen Ver-

stehens die Notwendigkeit eines, durch den Text selbst nicht zwingend motivierbaren, vom Leser zu vollziehenden Kategoriensprungs, eine Konstellation, wie ich sie anhand von Hegels »spekulativem Satz« dargestellt habe und wie sie ähnlich auch im Frühwerk Wittgensteins am Werk ist. Markus Maria WAGNER, *Ziran* und *Isticheit: Selbstursprünglichkeit bei Laozi und Meister Eckhart*, in: Adelheid HERRMANN-PFANDT (Hg.), *Moderne Religionsgeschichte im Gespräch*. Festschrift für Christoph Elsas, Berlin 2010, 525-542.

16 ZHU, Lao-zi (wie Anm. 13), 58.

17 Xiaogan LIU, *Naturalness* (Tzujan), the core-value in Taoism: its ancient Meaning and its Significance today, Lao-tzu and the Tao-te-ching, eds. Livia KOHN/Michael LAFARGUE, New York 1998, Titel.

18 Günter WOHLFART, *Der philosophische Daoismus*. Philosophische Untersuchungen zu den Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse), Köln 2002, 133.

lediglich noch – quasi rückwirkend – definitorisch ist und nicht als Handlungsanweisung verstanden werden kann und soll.

Zhu's Erörterungen zum *Wu-wei* kamen also zu einem Ergebnis, das mit den Ergebnissen von Slingerland und auch Creel dahingehend übereinstimmt, dass die den Begriff *Wu-wei* strukturierenden Komponenten als eben jene Elemente nachgewiesen werden, die in ihrer konzeptionellen Unvereinbarkeit dem Begriff gerade erst die innere Gespanntheit verleihen, die ihn möglicher Weise erst so schillernd und fähig macht, die Funktion eines »Explanans« für das *Dao* als Zentrum der daoistischen Metaphysik zu übernehmen.

4 Ziran: »von-selbst« / »ohne Grund«

In diesem Abschnitt möchte ich auf das im unmittelbaren semantischen Umfeld des *Wu-wei* anzutreffende und mit diesem in einem wechselseitigen Explikationsverhältnis stehende Konzept *Ziran* eingehen und auf ähnliche bei der Deutung zu Tage tretende Paradoxa hinweisen.

Ziran (vorläufig: *Selbst-so*) ist ein Schlüsselbegriff oder »core value«¹⁷ des Daoismus. »Der erste Teil ist der Radikal *zi* [...] ›selbst‹, der zweite Teil *ran* [...] bedeutet – kurz gesagt – soviel wie ›so‹. Deshalb wird der Begriff *ziran* wohl am besten durch die wörtliche Übersetzung ›self-so‹ oder ›self-so-ing‹ wiedergegeben¹⁸, im Deutschen etwa ›(von) selbst-so‹«¹⁹. Das letztlich aber weit über diese handgreifliche Definition hinausreichende Bedeutungsspektrum des Begriffs *Ziran* lässt sich anhand von Qingjie James Wangs Zweiteilung des Gebrauchs recht gut in seiner Fülle und (wie beim *Wu Wei*) dialektischen Gespanntheit entfalten: Wang²⁰ hat einen positiven und einen negativen Gebrauch herausgearbeitet.

Der positive Gebrauch bezeichnet die (auto-)poietische Kraft des *Ziran*: »it-self-becoming« oder »it-self-growing«²¹. Dieser Bedeutungsaspekt, der der verbreiteten Übersetzung des Begriffs *Ziran* mit »Spontaneität« zu Grunde liegt, kann mit dem Begriff *Li* (»Gesetz, Gesetzmäßigkeit«) in Verbindung gebracht werden und wird vom Verfasser im Folgenden – in Anlehnung an die von Alan Chan als eines der Kernthemen von Wang Bis *Laozi*-Kommentar bemerkte Dialektik von *wu* und *li*²² bzw. Dialektik von Nicht-sein und (Entwicklungs-) Prinzip²³ – auch als der *Li-Aspekt des Ziran* bezeichnet.

Die andere Seite der vorhin angesprochenen Dialektik, der negative Gebrauch von *Ziran*, der eng mit *Wu-wei* verknüpft ist und eine Abstinenz sowohl im Handeln als auch in

19 Vgl. zur Grammatik ferner Qingjie James WANG, ›It-self-so-ing‹ and ›Other-ing‹ in Lao Zi's Concept of Zi Ran, <http://www.confuchina.com/05%20zongjiao/Lao%20Zi%275%20Concept%20of%20Zi%20Ran.htm>, abgerufen 7.2.2013, 2, insbesondere die Erörterungen über *ran/bu ran* als Affirmations-/Negationsform von Propositionen analog *shi/fei* für Namen sowie W.A. CALLAHAN, Discourse and Perspective in Daoism: A linguistic Interpretation of *zi ran*, in: *Philosophy East and West* 39 (1989) 171–189. Ausführlich und tiefeschürfend Hermann-Josef RÖLLICKE, *Selbst-Erweisung*. Der

Ursprung des *ziran*-Gedankens in der chinesischen Philosophie des 4. und 3. Jhs. v. Chr., Frankfurt a. M. 1996, 62ff.

20 Wangs Interpretation schliesse ich mich in einem anderen zentralen Punkt, der abweichenden Lesart von *Daodejing* Kapitel 25, allerdings nicht an.

21 WANG, Lao Zi (wie Anm. 19), 1.

22 »Wu, ›non-being‹, depicts heuristically the nature of Tao as ›empty‹ and transcending the domain of ordinary language. Li, on the other hand, describes the world of beings as it is related to Tao. ›Principle‹ suggests order and harmony [...].

This sense of a ›Tao-ist‹ cosmos is fundamentally expressed in the concept of *tzu-jan*, the ›naturally-so‹ that mediates between the two ends of the dialectic. The way as *wu* is ›modeled‹ (*fa*) on what is ›naturally so‹ [...]. It is in this sense that the dialectic is not just between ›non-being‹ and ›being‹, but more precisely between ›non-being‹ and ›principle‹. Alan Kam-leung CHAN, *Two visions of the way. A Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-tzu*, New York 1956, 67.

23 Ebd., 61, 63.

Bezug auf gezielte Erkenntnisbemühungen zugunsten der spontanen Tätigkeit des unverfügbaren *Dao* bezeichnet, beruht auf vollständiger Abstraktion von aller Bedingtheit, wie sie durch Verneinungen mit *Wu* vorgenommen wird, und soll daher hier *Wu*-Aspekt des *Ziran* genannt werden. Der *Wu*-Aspekt des *Ziran* in Form der Loslösung vom Willentlich-Instrumentellen²⁴ wurde oft unter Zuhilfenahme vegetativer Metaphern ausgedrückt, was der Übersetzung von *Ziran* mit »natürlich« Vorschub leistete. Xiaogan Liu²⁵ und Herrmann-Josef Röllicke²⁶ bezeichnen dagegen die rein naturalistische Auffassung des *Ziran*, insbesondere die Bezeichnung als Entität »Natur«²⁷, zu Recht als missverständlich.²⁸

Die Dialektik von *Li* und *Wu*-Aspekt, von »principle and non-being«, die der weiter oben beschriebenen Dialektik des *Wu-wei* entspricht, dürfte sowohl Röllicke im Blick gehabt haben, der vom »Schillern zwischen den beiden tragenden Bedeutungen der ›Ursache‹ und der ›Selbstheit‹« spricht, das den *Ziran*-Gedanken ausmache,²⁹ als auch Günter Wohlfahrt, der *Ziran* versuchsweise mit der Begriffsverbindung »Natur-Freiheit« (*Li*-haftigkeit und *Wu*-Übergesetzlichkeit) übersetzt.³⁰

Da, wie Wohlfahrt richtig hervorhebt, »die Translation selbst bereits die entscheidende Interpretation ist«³¹, seien einige weitere prominente Übersetzungsversuche aufgelistet:

- »von alleine so sein [, wie es ist]«³²,
- »That-Which-is-of-itself-what-it-is«³³,
- »Sich-selbst-so-als-richtig-Erweisen«³⁴,
- »Sich-selbst-so-machen-wie-sie-sind«³⁵,
- »Selbst-Erweisung«³⁶,
- »so-by-self-becoming«/»spontaneity«³⁷,
- »Tao follows the law of its intrinsic nature«³⁸.

Die folgende kurze Betrachtung einiger *Ziran*-Stellen bei *Laozi* dient dazu, einzelne bereits angesprochene sowie weitere darzustellende Bedeutungsaspekte des *Ziran* aufzuzeigen.

Kapitel 17 des *Daodejing* thematisiert sowohl den *Wu*- (Handlungsabstinenz) als auch den *Li*-Aspekt (Selbstemergenz) von *Ziran*:

„Vom Besten der Herrscher wissen die Untergebenen nur, dass es ihn gibt.

Den Nächstbesten werden sie aus Zuneigung preisen.

Den Nächstbesten fürchten sie [...]

24 Ebd., 65, 86.

25 Xiaogan LIU, On the concept of naturalness (Tzu-jan) in Lao Tzus Philosophy, in: *Journal of Chinese Philosophy* 25,4 (1998) 422-446, hier 425.

26 Ebd., 23,41.

27 So zum Beispiel CHAN, Visions (wie Anm. 22), 148. Vgl. hierzu Ansgar M. GERSTNER, *Eine Synopse und kommentierte Übersetzung des Buches Laozi sowie eine Auswertung seiner gesellschaftskritischen Grundhaltung*. Auf der Grundlage der Textausgabe Wang-Bis, der beiden Mawangdui-Seidentexte und unter Berücksichtigung der drei Guodian-Bambustexte, Trier 2001, 102, 136.

28 Dieses Missverständnis liegt besonders nahe, wo klassische und moderne Bedeutung nicht unterschieden werden, bspw. ANON.,

Ziran – das chinesische Konzept der Natürlichkeit. Taijiquan-Lilun. The Wu Tai Chi Chuan Theory Magazine 1 (2003), online unter: <http://www.wu-taichi.de/cms/wu-taichi/media/pdf/Ziran.pdf>, abgerufen am 7.2.2013, 6f. RÖLLICKES Ablehnung einer rein naturalistischen Lesart des *Ziran* teilt Keping WANG, *The classic of the Dao*. A new investigation, Beijing 1998, 217.

29 RÖLLICKE, *Selbst-Erweisung* (wie Anm. 19), 39.

30 WOHLFAHRT, *Daoismus* (wie Anm. 18), 132ff, 162.

31 Ebd., 132

32 GERSTNER, *Eine Synopse* (wie Anm. 27), 507.

33 Rudolf G. WAGNER, *A Chinese Reading of the Daodejing*. Wang Bi's commentary on the Laozi with critical Text and translation, New York 2003, 342.

34 RÖLLICKE, *Selbst-Erweisung* (wie Anm. 19), 333.

35 Ebd.

36 Ebd., Titel

37 Ellen Marie CHEN, *Tao, Nature, Man*. A study of the key ideas in the »Tao Te Ching«, New York 1966, 65.

38 Ta-Kao CH'U, *Tao Te Ching*. A new translation, London 1959, Kap. 25.

39 Hans Georg MÖLLER, *Laozi* (*Lao-tse*). Meister der Spiritualität, Freiburg/Basel/Wien 2003, Kap. 17.

40 Ebd., Kap. 64.

41 Hans Georg MÖLLER/Taoteking LAOTSE, *Die Seidentexte von Mawangdui*, Frankfurt a. M. 1995,

Kap. 51. James Legges Übersetzung lautet: »All things are produced by the Tao and nourished by its out-flowing operation. They receive their forms according to the nature of each, and are completed according to the

Man vollbringt das Werk, man folgt der Berufung –
und die Leute meinen: »Es geschieht uns von selbst.«³⁹

Kapitel 64:

»Gerade daher begehrt der Heilige, ohne zu begehren und schätzt keine schwer zu erwerbenden Güter. Er lernt, ohne zu lernen und wendet sich dem wieder zu, was die Menge hinter sich ließ. Er vermag es, *den eigenen Lauf der zehntausend Dinge zu unterstützen*, und wagt doch nicht zu handeln.«⁴⁰

Die in Kapitel 64 DDJ eingeleitete Annäherung an den positiven (*li*), Autopoiesis evozierenden Sinn von *Ziran* wird in Kapitel 51 noch greifbarer:

»Die Verehrung des Dao, das Hochschätzen der Kraft: keiner wird dafür ausgezeichnet und stets entsteht es von selbst.«⁴¹

Kapitel 25 schließlich ist die zentrale *Ziran*-Stelle im DDJ. In der Schlusszeile als Höhepunkt einer Steigerungsbewegung wird die Zusammengehörigkeit von *Dao* und *Ziran* bzw. die zwischen beiden bestehende Beziehung explizit thematisiert:

»Dem Mensch ist die Erde Gesetz.

Der Erde ist der Himmel Gesetz.

Dem Himmel ist das Dao Gesetz.

Dem Dao ist der eigene Lauf Gesetz.«⁴²

»Der Mensch reguliert die Erde.

Die Erde reguliert den Himmel.

Der Himmel reguliert das Dao.

Dao reguliert sich selbst.«⁴³

Interessant an diesen beiden gerade deswegen ausgewählten Übersetzungen ist die Tatsache, dass, gleich welcher Variante man sich anschließt, in welche Richtung man somit die Abhängigkeitsverhältnisse innerhalb der jeweiligen Verse liest,⁴⁴ man in jedem Falle im letzten Vers auf die Aufhebung jeglicher Hierarchie, Kausalität, Sukzession – und, um es vorweg zu nehmen, Prädikation – in der Identität stößt.⁴⁵ Hier steht der unbedingte Charakter des *Dao* im Fokus. Das logische Fortschreiten zerbricht in DDJ 25 in einem letzten kategorietranszendierenden Überstieg.⁴⁶ *Ziran* durchbricht bzw. überspringt jede konventionelle Prädikation in der Identität von Subjekt und Prädikat. Diese Struktur kann

circumstances of their condition. Therefore all things without exception honour the Tao, and exalt its out-flowing operation. This honouring of the Tao and exalting of its operation is not the result of any ordination, but always a spontaneous tribute. Thus it is that the Tao produces (all things), nourishes them, brings them to their full growth, nurses them, completes them, matures them, maintains them, and overspreads them. It produces them and makes no claim to the possession of them; it carries them through their processes and does not vaunt its ability in doing so; it brings them to maturity and exercises no control over them; – this is called its mysterious operation. « James LEGGE (Trans.), *The texts of Taoism* (The sacred Books of the east 39/40), Oxford 1927, Kap. 51.

⁴² MÖLLER, Seidentexte (wie Anm. 41), Kap. 25.

⁴³ Lutz GELDSETZER, *Lao Zi Dao De Jing*. Eine philosophische Übersetzung, 2000, <http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/philo/LaoZiDao.html>, abgerufen am 07.02.2013, Kap. 25.

⁴⁴ Die weitaus meisten Übersetzer verstehen die Stelle etwa im Sinne MÖLLERS.

⁴⁵ So z. B. auch CHAN, *Visions* (wie Anm. 22), 21: »As an abstract concept, it [Ziran] gives no specific information [...]«. «

⁴⁶ Vgl. RÖLLICKE, *Selbst-Erweisung* (wie Anm. 18), 68: »[Die angeführten Zhuangzi-Beispiele] sollen zeigen, dass der Sinn ›von selbst‹ ein solcher ist, der aus der Verbindung der transitiven Verbform, ›herkommen von‹ mit der ›Reflexivierung‹ [...] zustande kam. Der semantische Wert von *zi* in diesem Gebrauch wäre also ›Herkommen von etwas selbst‹. In Verbindung mit einem Verb besteht die syntaktische Reflexivität darin, dass ›von‹ dem Verb ›herkommt‹, was das ›Subjekt‹ selbst zu dem macht, was es ist. Ziran könnte nach dieser Erklärung bedeuten, es ›komme von dem‹ Subjekt‹ selbst her, dass es so und so um es stehe, ein ›Subjekt‹ macht sich selbst zu dem, wie es ist, oder es bestätige sich selbst als so und so.« Hervorhebungen im Original.

man, wie ich das an anderer Stelle getan habe, in Anlehnung an Hegels Erörterungen zum ›spekulativen Satz‹, begrifflich als ›spekulative Hermeneutik des Dao‹ fassen.⁴⁷

Auch hier also eine Steigerung, deren höchste Stufen sich letztendlich sozusagen im Nichtpropositionalen verlaufen. In die Terminologie der Mystiktheorie von Reinhard Margreiter übersetzt können wir hier zwei typische Merkmale von Mystik zugleich identifizieren: Erstens findet sich in der Darstellung der Abhängigkeiten in *DDJ* 25 ein Analogon zum »Mystischen Stufenweg«, dem sukzessiven Übergang in die Absolutsphäre, zweitens im abrupten Abbrechen (nicht Abschließen) ebenjener Sukzession⁴⁸ auch eine Vergegenwärtigung der schon angedeuteten Transkategorialität.⁴⁹ Schon bei Margreiter finden sich Hinweise auf die Konflikthaftigkeit beider Kennzeichen von Mystik.

Die Konflikthaftigkeit zwischen dem oft mit Bildern wie Treppe oder Leiter (Instrumente der Fortbewegung) dargestellten Stufenweg und der Transkategorialität, die bildhaft oft als Blitz oder Sprung erscheint (Unvermitteltheit), kann man als die Wurzel solcher insbesondere am Grunde mystischer Begrifflichkeiten aufzufindender »Core Paradoxes« ansehen.

Aber auch schon bei der Darstellung des Stufenwegs selbst muss beispielsweise Margreiter richtig darauf hinweisen, dass das Fortschreiten auf demselben »nicht herstellbar« ist,⁵⁰ was ein weiteres Beispiel darstellt für ein notwendiges Zugeständnis der letztthinnigen Inkonsistenz der eben erst dargestellten eigenen Konzeption. Der Sachverhalt, dass die methodischen Vorbereitungen des mystischen Weges aus den oben genannten Gründen nicht mit »Methodologie« im wissenschaftlichen Sinne verwechselt werden dürfen, bezeichnet die Tatsache, dass alle diese mystischen Symbole als »Brückenköpfe und Vermittler zwischen der normalen und der mystischen Erfahrung in einem nicht eindeutigen Sinne«⁵¹ »missverständlich nach außen und sogar selbstmissverständlich«⁵² sein können.

Ich glaube im Vorangegangenen gezeigt zu haben, inwiefern *beiden* Kernkonzepten des Daoismus *Wu-wei* und *Ziran* jeweils eine nicht aufzulösende Spannung inhäriert, die durch verschiedene Polarisierungen beschreibbar ist, am eindrucklichsten wahrscheinlich in der Slingerlandschen Formulierung als »Effortless Action«, als Unterscheidung also (und zugleich paradoxe Verbindung) zweier widerstreitender Aspekte: Intentions- bzw. Ursachelosigkeit auf der einen Seite und der Tatsache, dass diese Enthaltung und ihr Ziel letztlich doch in irgendeiner Form intendiert respektive von einer Wirkung her definiert sind auf der anderen Seite.

Im Folgenden werde ich anhand weiterer Beispiele zeigen, dass Dichotomien, wie sie den beschriebenen Paradoxa zugrundeliegen – worauf Slingerland richtig vorausdeutete – sich nicht nur innerhalb der Kernbegrifflichkeit des Daoismus und auch nicht nur innerhalb der klassischen Chinesischen Philosophie nachweisen lassen.

47 WAGNER, *Reading* (wie Anm. 33), 525ff.

48 »The possibility of an external cause is simply removed«, Brian J. BRUYA, *The Rehabilitation of Spontaneity: A new Approach in Philosophy of Action*, in: *Philosophy East and West* 60,2 (2010) 207–250, 209.

49 Reinhard MARGREITER, *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Berlin 1997, führt Transkategorialität ein als »Negation von Zahl, Vielheit, Gegenständlichkeit, Raum, Zeit und Kausalität«, ebd., 72, Hervorhebungen MMW. Der Verfasser tendiert dazu, Margreiters »Mystikmerkmale« »Negation von Bild und Weise« (100ff) und »Augenblicklich-

keit, Unverfügbarkeit, Passivität« (85ff), in engem Zusammenhang mit der Transkategorialität in Bezug auf Kausalität zu sehen, wodurch weitere Spannungen zwischen Wegcharakter und Transkategorialität in den Blick kommen und Ledoux' im Folgenden darzustellender Ansatz zusätzlich an Anschlussfähigkeit gewinnt.

50 Ebd., 89.

51 Ebd., 499. »[...] sie können zur unio hinführen, sie können aber auch den Weg dorthin versperren.«

52 Ebd.

53 Arthur LEDOUX, *On the complementary Core Paradoxes of Effort and Grace in Theravada Buddhism and Christianity*, in: Ninian SMART / B. Srinivasa MURTHY (Ed.), *East-West Encounters in Philosophy and Religion*, Long Beach, CA 1996.

54 Ebd., 93.

55 Ebd., 95.

56 Ebd.

57 Ebd., 96.

58 Oder genauer bei SLINGERLAND: konzeptuelle Metaphern.

59 Romain GRAZIANI, *Optimal States and self-defeating Plans*, in: *Philosophy East and West* 59,4 (2009) 440–446, hier 440.

60 Ebd., 443.

5 Bemühung um Gnade und das Ereignis der rechten Bemühung: »Complementary Core Paradoxes« im Prozess der Selbstkultivierung

1996 hat Arthur Ledoux einen Aufsatz »On the Complementary Core Paradoxes of Effort and Grace in Theravada Buddhism and Christianity«⁵³ verfaßt. Ledoux untersucht den scheinbaren Widerspruch zwischen Theravada-Buddhismus und Christentum in der Frage nach individueller Bemühung versus Gnade. Für Theravada Buddhisten ist die individuelle Anstrengung für die Rettung verantwortlich, während für Christen nur Gottes Gnade die Gläubigen erretten kann. So weit die Konflikthaftigkeit der beiden Positionen. Ledoux weist nun aber darauf hin, dass es bei genauerer Analyse des elaborierten Verständnisses, das jede Tradition von ihrer eigenen Doktrin entwickelt hat, weit mehr Ähnlichkeiten und Anknüpfungspunkte gebe: In jeder der beiden Traditionen weist er eine paradoxe Konstellation nach, die in den eigenen doktrinären Begrifflichkeiten der jeweiligen Tradition nicht auf zu lösen ist. Diese Konstellation nennt Ledoux das Core Paradox (von Bemühung und Gnade). Er interpretiert diese »Core Paradoxes« in letzter Konsequenz als ein allen gemeinsames Paradox, dem sich die Traditionen und Doktrinen von verschiedenen und komplementären Perspektiven aus nähern. Daher seien die unterschiedlichen doktrinären Herangehensweisen eher Schwerpunktverschiebungen als unlösbare Konflikte. Zusammenfassend bezeichnet er die Kollision der widerstreitenden Positionen als unterschiedliche Gewichtung beim Versuch der Beantwortung einer gemeinsamen Grundfrage. Daher sei gegenseitiges Verstehen unbedingt möglich.⁵⁴

Das von Ledoux analysierte Paradox von Selbsttätigkeit und Gnadenhaftigkeit weist die gleiche Struktur wie das von Slingerland beschriebene Paradox von notwendiger Bemühung und Unmittelbarkeit in Bezug auf das Ziel der jeweiligen Tradition auf. Ledoux stellt dar, wie die theravada-buddhistische Bemühung, über die zugrundeliegende Metaphysik (wer macht die Anstrengung, achtsam zu sein, wenn das substantielle Selbst verschwindet?)⁵⁵ umschlägt in ihren Gegenpol: »What began as self-exercition leads to self-transcendence. Effort has led to an experience of grace.«⁵⁶

Analoges demonstriert er in Bezug auf das Christentum: Vertrauen ist eine theologische Tugend und erfordert eine aktive Bemühung, die somit notwendig ist für das Erlebnis von Gnade.⁵⁷

Die Slingerlandsche Beobachtungen einer für ein Mindestmaß an Theoriekonsistenz unverzichtbaren Ergänzung der bevorzugten Position durch Theorieelemente⁵⁸ der vordergründig abgewehrten Gegenposition gilt also auch hier.

Die Anstrengung, den mystischen Stufenweg zu durchlaufen, einerseits und die radikale Unverfügbarkeit des mystischen Erlebnisses andererseits gehören zu den in der Forschung regelmäßig festgestellten Charakteristika von Mystik, zumeist jedoch unverbunden nebeneinander genannt und kaum in ihrer Konflikthaftigkeit thematisiert. Die Entsprechung zwischen Bemühung und Stufenweg bzw. Selbsttätigkeit und Stufenweg ist ebenso evident wie diejenige zwischen Unmittelbarkeit und Unverfügbarkeit bzw. Gnadenhaftigkeit und Unverfügbarkeit.

Ich möchte an dieser Stelle noch auf Romain Graziani hinweisen, der eine Interpretation chinesischer Selbstkultivierung als »self-defeating plans«⁵⁹ vorlegt. Auch Graziani stellt das Paradox einer Intentionalität dar, die auf willentlich nicht erreichbare Intentionslosigkeit gerichtet ist. Die intendierte Intentionslosigkeit nennt er aufgrund der ausschließlich indirekten Erfüllbarkeit in Anlehnung an Jon Elster einen »By-Product State«⁶⁰.

»By-product states« sind Zustände, die nicht willentlich erlangt werden können bzw. die eventuell sogar genau dann und deswegen unerreichbar sind, wenn und weil eine Intention vorliegt, sie erreichen zu wollen. Die Anstrengung, mittels derer man versucht, sie herbei zu rufen, resultiert in der Unmöglichkeit ihres Eintreffens.⁶¹

Graziani verdichtet den Zusammenhang und spricht vom Problem der Instrumentalisierung eines Zustandes von Nicht-Instrumentalisierung⁶² und weist darauf hin, dass, wenn diese Zustände den Kern Daoistischer Weisheit definieren, der Daoismus mit einer fundamentalen Kontradiktion belastet sei.⁶³ Damit weist er implizit auf ein Core Paradox hin, ein im Innersten der Daoistischen Metaphysik liegendes ungelöstes Problem gegenstrebigere Tendenzen. Bemerkenswert ist Grazianis Hinweis auf die Besonderheit der spirituellen Disziplin, im Gegensatz zu einer objektorientierten Strategie der Erlangung notwendiger Weise das Subjekt selbst zu verändern, da nur so die Paradoxie der willentlichen Unwillentlichkeit aufgehoben werden könne.⁶⁴ Auch Slingerland hebt hervor, dass wir uns selbst dabei in einer Spaltung erleben und macht dafür das grundlegende Metaphernschema »Selbstkontrolle ist Objektkontrolle«⁶⁵ verantwortlich. Die genannten Beobachtungen treffen sich mit der in der Mystik weit verbreiteten Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Ich bzw. Selbst.

Um den Positionen von Forman, Slingerland, Ledoux und Graziani eine, noch weitere Bereiche umfassende, Generalisierung zur Seite zu stellen, möchte ich noch auf die Forschungen von Arthur J. Deikman zu *Deautomatization and the Mystic Experience* hinweisen. Deikman beschreibt grundlegende Meditationsanweisungen und psychologische Techniken von Mystikern wie »Vergessen«, »Gedankenvernichtung«, »sich frei halten«, »Rückzug«, er grenzt die aktive Phase kontemplativer Konzentration von dem darauf folgenden und damit intendierten passiv-rezeptiven Zustand ab.⁶⁶ Die Erzeugung dieses passiv-rezeptiven Zustandes (die Ersetzung des üblichen instrumentellen Bewußtseins durch ein rein rezeptives Bewußtsein⁶⁷) geschehe im Rahmen kontemplativer Meditation durch eine Deautomatisierung der psychologischen Strukturen, welche perzeptuelle Stimuli organisieren, limitieren, auswählen und interpretieren.⁶⁸ Wenn Deikman diese Deautomatisierung als Zusammenbruch oder Beiseitelegung der alltagsüblichen automatischen Selektionsprozesse und somit als eine gewisse Form von Entindividuiierung beschreibt, stellt das eine Verschiebung der Wahrnehmungsweise dar, von der wiederum richtig gesagt werden kann, dass sie eine Funktion der Motivation des betreffenden Individuums ist. Auch hier liegt also die schon bekannte unaufgelöste Verbindung von Intention und

61 Ebd.

62 Ebd., 445. Zhuangzis grundsätzliche Einstellung zum Thema Instrumentalisierung schlägt sich in der Rede vom »Maschinenherz« in der Geschichte vom Gärtner und dem Ziehbrunnen nieder.

63 Ebd., 444.

64 Ebd., 449, 452.

65 SLINGERLAND, *Action* (wie Anm. 4), 28f.

66 Arthur J. DEIKMAN, *Deautomatization and the Mystic Experience*, in: <http://www.deikman.com/deautomat.html> abgerufen am 7.2.2013, o. S.

67 Arthur J. DEIKMAN, *The Spiritual Heart of Service*, in: <http://www.deikman.com/spirserv.html> abgerufen am 7.2.2013, o. S.

68 DEIKMAN, *Deautomatization* (wie Anm. 66), o. S.

69 Ebd.

70 Arthur J. DEIKMAN, *A Functional Approach to Mysticism* (reprinted from: *Journal of Consciousness Studies* 7, 11-12 [2000]), in: <http://www.deikman.com/functional.html> abgerufen am 7.2.2013, o. S.

71 Dem interessierten Leser sei hier zu das Gesamtwerk des Freiburger Philosophen Wolfgang STRUVE ans Herz gelegt, insbesondere: *Philosophie und Transzendenz*. Eine propädeutische Vorlesung, Freiburg 1969; und: *Homo Mysticus*. Zwei Vorträge: Welt und Wirklichkeit, West-östliche Mystik und das Problem absoluter Transzendenz, Wies 1983. Dem Gegensatz relativer/absoluter Transzendenz ließe sich allgemein das immer schon

problematische Verhältnis von kaphatischen/apophatischen Aspekten in der Mystik zur Seite stellen.

72 SLINGERLAND, *Action* (wie Anm. 4), 7. In diesem Zusammenhang vgl. auch SLINGERLANDs überaus aufschlussreiche Ausführungen über »other power« und »self power« im Reinen Land Buddhismus, ebd., 215. 73 Ein interessantes Beispiel bieten Kim-chong Chongs Erörterungen über Slingerlands Anwendung der konzeptuellen Metaphertheorie auf Zhuangzi, in denen er feststellt »In short, there is no essence to metaphor. We have to look at the contexts and arguments in which a particular metaphor is used to appreciate its application and significance.« Kim-chong CHONG, *Metaphorical use versus Metaphorical Essence: Exam-*

Rezeptivität vor, auch hier kann man von einem Core Paradox sprechen, konzentriert bspw. in der Formel »activities of renunciation«⁶⁹ als Verschieben der Intention von einem Agieren auf ein Zulassen.⁷⁰

Auch in der Kontroverse »graduelles/sukzessives« versus »plötzliches« Erreichen des mystischen Zieles, beispielsweise im Zen-Buddhismus (die wiederum als Folge einer differierenden Akzentsetzung auf – praktizierbare – »relative« entgegen einer – in einer reinen, unerreichbaren Absolutphäre angesiedelten – »absoluten Transzendenz« interpretiert werden kann)⁷¹ findet sich unser Paradox. Slingerland weist ganz richtig auf die Kontroverse zwischen den Rinzi und Soto Schulen des Japanischen Zen hin.⁷² Im Vokabular der Mystiktheorie Reinhard Margreiter: die Rede von sukzessiver Erleuchtung betont den Wegcharakter, die persönliche Anstrengung, die Vertreter der plötzlichen Erleuchtung dagegen legen den Schwerpunkt auf die Unverfügbarkeit und Ereignishaftigkeit (Transkategorialität) des alle Erwartungen durchkreuzenden Erlebnisses. Der sukzessive zu erreichenden Erleuchtung lässt sich »relative Transzendenz« zuordnen als die einzige Form, in der Transzendenz thematisiert und auf das Erlebnis derselben hingewirkt werden könnte. Plötzliche Erleuchtung entspricht dagegen der Betonung der einzigen Form, in der Transzendenz im eigentlichen Sinne wirklich Transzendenz selbst wäre: als absolute Transzendenz. Im Bereich der Mystik nimmt diese Problematik naturgemäß eine zentrale Stellung ein.

Hier deutet sich auch das schwerwiegende hermeneutische Problem an, dass auch der wissenschaftliche Analytiker, sofern er sorgfältig die ganze Bandbreite der im Core Paradox zu Tage tretenden widerstrebenden Aspekte in seine Begriffsbildungen einarbeitet, mit großer Wahrscheinlichkeit selbst nicht an den dort angelegten Aporien vorbeikommt.⁷³ Umsichtige Wissenschaft muss der Möglichkeit gegenwärtig sein, dass, wie wir beispielsweise an den dargestellten Übersetzungsversuchen beobachten konnten, solche Paradoxa sich in die Fragestellungen weiter transportieren und wir uns als Forscher selbst nicht immer frei davon machen können.⁷⁴ Hier liegt ihre Problematik, aber auch das Potential ihrer unerschöpflichen Fruchtbarkeit. Als Hilfsmittel zu gegenstandsadäquater Analyse und Inbezugsetzung verschiedener – mehr oder weniger gelungener – Ansätze zur Behandlung solcher Core-Paradoxes käme dem Forscher die in dem berühmten Zhuangzi-Kapitel »Herbstfluten« gepriesene hermeneutische Tugend des »Kennens der eigenen Unerheblichkeit« zugute.

ples from Chinese Philosophy, in: Bo MOU (Ed.), *Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy*. Constructive Engagement, Leiden/Boston 2006, 246. Wenn wir Slingerlands Argumente als Unterstützung von Robert Formans Kritik an Stephen Katz et. al. werten (die Postulierung system-invariant zugrundeliegender Paradoxa enthält ja ein deutlich perennialistisches Element) sehen wir uns vor die paradoxe Situation gestellt, dass innerhalb dieser Theorie selbst nun doch auch wieder Kontextabhängigkeit eine Rolle spielt.

74 Wenn beispielsweise Korbini SCHMIDT, *Mystische Erfahrung. Einheit oder Vielfalt?*, Berlin 2006 schreibt: »Eine mystische Erfahrung schließlich, die nicht wie diejenige von Thomas »umwirft«, die keine Überraschungen bereit hält, dürfte kaum eine sein. Sie ist somit immer Begegnung mit dem ganz Anderen. Diese Begegnung sollte aber eben nicht durch Vorstellungen strukturiert werden, die dem Anderen, die Gott nicht gerecht werden: Entweder ist er trinitarisch oder er ist es nicht. Entweder ist er personal oder apersonal, entweder Weltschöpfer oder emanierendes Prinzip« so drückt sich darin wiederum ein – mit der Selbstpositionierung nicht im Einklang stehendes – Oszillieren aus, nämlich zwischen Betonung des Transzen-

denzerlebnisses (»Begegnung mit dem ganz Anderen«) und die Transzendenz aufhebender Reduktion desselben auf Doktrin (»Vorstellungen [...], die dem Anderen, die Gott nicht gerecht werden«), ebd., 149. Ähnlich inkonsistent ist die Argumentation Schmidts wenn er zugunsten Katz' konstruktivistischer These ein von Forman postuliertes Pure Consciousness Event bei Eckhart ausgerechnet mit dem Verweis auf Eckharts Ablehnung jeglicher Methodik, also einem eigentlich »internalistischen« Argument widerlegen will, ebd., 127.

Zusammenfassung

Der Beitrag stellt einen konzeptuellen Rahmen zur Identifizierung einer Gruppe von Paradoxa vor. Diese ergeben sich aus Konflikten zwischen als ideal angesehenen Eigenschaften einer spirituellen Person einerseits und dem dieser Zuständlichkeit widersprechenden Charakter des Wegs zur Erreichung dieses Ideals andererseits. Dies wird zunächst anhand der klassisch-chinesischen Begrifflichkeit von *Wu-wei* und *Ziran* dargestellt, dann auf weitere Fälle übertragen und als paradigmatisch für Paradoxa der Mystik aufgewiesen. Die Bedeutung der Anerkenntnis notwendigen Scheiterns beim Versuch einer vollständigen Auflösung solcher Dialektik als Chance für gegenseitiges Verstehen und die Schaffung von Gemeinsamkeit wird heraus gestellt.

Abstract

The contribution provides a conceptual framework for the identification of a certain group of paradoxes. These paradoxes derive from conflicts between what is regarded as ideal qualities of the spiritual person on the one hand and the methodical character of the ways to reach this ideal on the other hand. This is demonstrated by an analysis of the ancient chinese Terms of *Wu-wei* and *Ziran* and is then transferred to other cases and shown as paradigmatic for mystical paradoxes. The acceptance of inevitable failure of attempts to completely dissolve such paradoxes is suggested as an opportunity for mutual understanding and the perception of a common ground.

Sumario

El artículo presenta un marco conceptual para identificar a un grupo de paradojas. Estas resultan de conflictos entre las propiedades vistas como ideal de una persona espiritual y el respectivo carácter del camino para alcanzar dicho ideal. El artículo lo muestra primero con el concepto clásico-chino de *Wu-wei* y *Ziran*, lo aplica después a otros casos y lo resalta como paradigmático para las paradojas de la mística. Se presenta el significado del reconocimiento del necesario fracaso en el intento de una radical disolución de dicha dialéctica como ocasión para la comprensión mútua y la creación de un fundamento común.
