

Kung-fu – zwischen Kampf und Kunst: Philosophische Grundlagen der chinesischen Kampfkunst

Karl-Heinz Pohl

Bis zu den Zeiten von Máo Zédōng 毛澤東 galt China für die Europäer als Inbegriff eines pazifistisch orientierten Landes. Diese Einschätzung beruhte einerseits auf den klassischen Schriften, z. B. der konfuzianischen Verurteilung von Kampf und Krieg sowie auch daoistischer Geringschätzung von Aggression. Andererseits hatten auch europäische Beobachter festgestellt, z. B. der französische Jesuitenmissionar Louis LeComte (17. Jh.), dass die Chinesen in ihrer Friedliebkeit und Verabscheuung von Kriegen der „höheren Lehre Christi“ nacheiferten. Er warnte jedoch: „Die sinesische Politik verhindert durch diese Zucht viel innerliche Unruhe; allein sie setzt damit zugleich das Volk in Gefahr auswärtiger Kriege, welche noch gefährlicher seien.“ Knapp zweihundert Jahre später – in den Opiumkriegen – ist diese Prognose Wirklichkeit geworden. LeComtes Erklärung (von 1696) zu diesen chinesischen Verhältnissen und Prioritäten lautete: Man würde der Elite nur Bücher vorlegen und ihnen niemals ein Schwert in die Hände geben, „ein wiehernes tartarisches Pferd wäre fähig, die ganze sinesische Reiterei in die Flucht zu bringen.“¹

Und doch hat es bei näherem Hinsehen in China – nicht anders als sonstwo – quer durch die Geschichte fast ununterbrochen Krieg und Kampf gegeben. Dieser Widerspruch zwischen propagiertem Pazifismus und kriegerischer Realität erklärt sich wohl einfach dadurch, dass Ideal und Wirklichkeit meist auseinander klaffen: Ideale zu pflegen heißt nicht, dass diese auch in der Wirklichkeit umgesetzt sein müssen. So wären auch die Ideale der christlichen Nächstenliebe

und Friedfertigkeit angesichts 2000 Jahre Geschichte christlichen Abendlands leicht als realitätsfern zu entlarven, obwohl diese Ideale bis heute – in säkularer Form – Leitlinien europäischer Politik geblieben sind. In China ist es also nicht anders. Zwar pflegte man Harmonie als höchstes Ideal, doch findet man gleichzeitig eine reiche Literatur, die sich mit allen Aspekten des Kampfes/Krieges beschäftigt, insbesondere in Form der so genannten „Schule der Kriegsstrategien“ (*bīngjiā* 兵家). Doch zeigt sich das Thema Kampf auch in anderen klassischen Schulen und Schriften, so bei den Moisten als Theoretikern des Verteidigungskrieges, bei den Legalisten, die Krieg und Kampf zur Stärkung des Reiches befürworteten, oder sogar – wenn auch nur am Rande – bei dem Konfuzianer Menzius, wenn er sagt: „Ein Edler wird nicht kämpfen wollen; doch wenn er kämpft, dann muss er siegen“ (*zhàn bì shèng* 戰必勝).²

Die Daoisten schließlich, die Befürworter des *wúwéi* 無爲, des Nichthandelns, glaubt man schwerlich mit Kampf in Verbindung bringen zu können, und doch, wie sich zeigen wird, ist die ganze Philosophie des Kampfes in China daoistisch orientiert, nämlich durchtränkt von Gedanken aus den beiden zentralen Schriften des Daoismus, dem *Dàodéjīng* 道德經 (*Das Buch vom „Weg“ und dessen Wirkkraft*) des legendären Lǎozǐ 老子 und dem Buch *Zhuāngzǐ* 莊子. Dies wurde schon früh erkannt, z. B. verfasste Wáng Zhēn 王真, ein tangzeitlicher Autor (8. Jh.) eine Schrift mit dem Titel: „Das Wesentliche der Kriegskunst, wie im *Dàodéjīng* dargelegt“ (*Dàodéjīng lùn bīng yào yì shù* 道德經論兵要義述). In der qingzeitlichen großen Enzyklopädie (*Gǔjīn túshū jíchéng*

1 Louis Daniel LeComte, *Nouveau memoires sur l'etat present de la Chine*, II, Paris 1696, S. 90; deutsch: *Das heutige Sina*, Frankfurt 1699, II, S. 90–91.

2 Menzius, 2B.1.

古今圖書集成) findet sich dieses *Dàodéjīng* bezeichnenderweise unter dem Kapitel „Strategien“ (*bīngfǎ* 兵法, Kap. 82) eingereiht.³

Die Gedanken von Sūnzi 孫子, dem Verfasser des Strategieklassikers *Kunst des Krieges* (*Sūnzi bīngfǎ* 孫子兵法), der gegen Ende des 6. Jh. v. Chr. lebte, zeigen eine bemerkenswerte Mischung von konfuzianischem, daoistischem und legalistischem Denken. Sūnzi zufolge ist das letztendliche Ziel von Kampf und Krieg nicht die Vernichtung des Gegners, sondern die Wiederherstellung von Frieden und Harmonie. Interessanterweise haben die Teile seines Buches, die sich mit Kampfmethoden befassen, meist einen daoistischen Hintergrund. Die Beziehung zwischen der Strategieschule und dem Daoismus ist bereits verschiedentlich aufgezeigt worden⁴ wie z. B. von folgendem modernen chinesischen Autor (Lǐ Yùrì 李浴日), der meinte: „Die theoretischen Prinzipien von Lǎozǐ können ganz auf den Kampf an-

gewandt werden; um Sūnzis Theorie zu erlernen, ist es notwendig, Lǎozǐ zu studieren und umgekehrt.“⁵

Hier soll nun in folgenden fünf Bereichen des Daoismus die Verwandtschaft zur Kampfkunst bzw. zum Strategiedenken aufgezeigt werden:

1. Perfektionierung durch stetes Üben
2. „Pfleger des Lebens“
3. Dialektisches Denken
4. Siegen ohne zu kämpfen
5. Psychologie des Kampfes

Zum Schluss (und beziehend auf die Arbeiten von Krzysztof Gawlikowski) folgen dann noch einige allgemeine Überlegungen zum Stellenwert dieser Art von Kampf-Philosophie bzw. Strategiedenken in der chinesischen Alltagskultur, nämlich als Anleitung zur Bewältigung des Alltagslebens bzw. als ganz allgemeine und einfache Handlungstheorie.



1. Perfektionierung durch stetes Üben

Was ist Kampfkunst? Dazu zwei mögliche Antworten:

1. Eine Technik oder „Kunst“, um andere besiegen zu können.
2. Die Kunst, einen Kampf bestehen zu können, ohne besiegt zu werden.

Beide Antworten lassen sich nicht immer voneinander trennen, so kann es notwendig sein, einen Gegner zu töten, um nicht besiegt zu werden. Prinzipiell lassen sich jedoch zwei Ansätze oder Motivationen unterscheiden:

1. Siegorientierung
2. Überlebensorientierung

Diese beiden Motivationen zum Kampf haben oft mit gewissen Ausgangssituationen, Kontexten und Zielen zu tun: Die erste Variante (Siegorientierung) ist meist verbunden mit dem Ziel der Unterwerfung bzw. mit Aspekten der Macht oder des Gesetzes (Ziele oder Vorteile zu erreichen bzw. Gesetze durchzusetzen). Sie bedeutet demnach meist Kampf aus der Perspektive des Stärkeren, oft verbunden mit Angriff.

Die zweite Variante ist das Spiegelbild dazu: Sie wird aus der Perspektive des Schwächeren vertreten, d. h., es geht darum, nicht besiegt oder unterworfen zu werden. Sie ist also (selbst-) verteidigungsorientiert oder noch allgemeiner: überlebensorientiert. Dies ist auch eine Devise im allgemeinsten oder alltäglichsten Kampf, den wir – wenn auch nur metaphorisch – kennen: dem Lebenskampf.

Der moderne chinesische Begriff für Kampfkünste ist *wǔshù* 武術, d. h. er bezieht sich auf gewisse Techniken oder Künste (*shù* oder *fǎ*⁶) für martiali-

3 Krzysztof Gawlikowski, „The School of Strategy (*bīngjiǎ*) in the Context of Chinese Civilization“, East and West (Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente), New Series, Vo. 35 – Nos. 1-3 (Sept. 1985), S. 178.

4 Christopher C. Rand, „Chinese Military Thought and Philosophical Taoism“, Monumenta Serica, 34 (1979-80), S. 171–218.

5 Gawlikowski, S. 178.

6 Vgl. Roger Ames, *The Art of Rulership*, p. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983, S. 108–141.



Perfektion durch stetes Üben. Aus: Mount Wudang, Beijing 2005.

sche (*wū*) Zwecke. Das Wort *gōngfū* (so die heutige *pīnyīn*-Schreibweise von Kung-fu) wird hierzulande zwar ausschließlich für Kampfkunst verwendet, im Chinesischen hat es jedoch eine viel umfassendere Bedeutung, nämlich „höchste Perfektion durch stetes Üben“. Dies gilt z. B. auch in der Schriftkunst, im Malen und im Dichten – oder für irgendeine Tätigkeit, wie das Sprichwort besagt: „Wenn die Anstrengung (*gōngfū*) groß ist, lässt sich auch ein Stößel zu einer Nadel schleifen“ (*zǐ hǔ yào gōngfū shēn, tiě chǔ mó chéng zhēn* 只要功夫深，鐵杵磨成針). Die aus dieser Übung gewonnene künstlerische Fähigkeit kann man nach Richard John Lynn als „intuitive Beherrschung des künstlerischen Mediums“ verstehen⁷; d. h., eine lange Übungspraxis ermöglicht es dem Künstler, und insofern auch dem Kampfkünstler, seine Kunst in einer intuitiven – mühelosen – Art auszuführen, und Zuschauer erleben diese magische Natürlichkeit als Perfektion. (Dies ist durchaus vergleichbar zur intuitiven

Beherrschung der Kunst durch intensivstes Üben z. B. von Instrumenten in der westlichen klassischen Musik.)

Die Daoisten, die dem Prinzip des Nicht-Handelns (*wúwéi*) anhängen, würde man auf den ersten Blick nicht mit einer derartigen handels- bzw. übungs- und anstrengungsorientierten Einstellung in Verbindung bringen wollen, und doch wird in der chinesischen Ästhetik – und die Kampfkünste bilden einen integralen Teil einer chinesischen Ästhetik – diese Art der magisch-natürlichen Beherrschung einer Kunstfertigkeit in der Regel mit daoistischen Anekdoten illustriert. So lässt sich die Bedeutung von *gōngfū* als höchste Leistung durch stetes Üben durch eine Geschichte aus dem Buch *Zhuāngzǐ* veranschaulichen (aus dem Kapitel 3 mit dem Titel „Pflege des Lebens“). Sie handelt von einem Koch namens Dīng 丁, der mit ein paar Messerschnitten einen Ochsen zerlegen kann:

Der Fürst Wén Huì 文惠 hatte einen Koch, der für ihn einen Ochsen zerteilte. Er legte Hand an, drückte mit der Schulter, setzte den Fuß auf, stemmte das Knie an: ritsch! ratsch! – trennte sich die Haut, und zischend fuhr das Messer durch die Fleischstücke.

⁷ Richard John Lynn: „Orthodoxy and Enlightenment: Wang Shih-chen's Theory of Poetry and Its Antecedents“, in: Wm. Th. De Bary (Hg): *The Unfolding of Neo-Confucianism*, New York: Columbia UP 1975, S. 217ff.

Alles ging wie im Takt eines Tanzliedes, und es traf immer genau die Gelenke.

Der Fürst Wén Huì sprach: „Ei vortrefflich! Das nenn‘ ich Geschicklichkeit!“ Der Koch legte das Messer beiseite und antwortete zum Fürsten gewandt: „Das Dào 道 ist es, was dein Diener liebt. Das ist mehr als Geschicklichkeit. Als ich anfing, Rinder zu zerlegen, da sah ich eben nur Rinder vor mir. Nach drei Jahren hatte ich’s soweit gebracht, dass ich die Rinder nicht mehr unzerteilt vor mir sah. Heutzutage verlasse ich mich ganz auf den Geist (shén 神) und nicht mehr auf den Augenschein. [...].“

Ein guter Koch wechselt das Messer einmal im Jahr, weil er schneidet. Ein stümperhafter Koch muß das Messer alle Monate wechseln, weil er hackt. Ich habe mein Messer nun schon neunzehn Jahre lang und habe schon mehrere tausend Rinder zerlegt, und doch ist die Schneide wie frisch geschliffen. Die Gelenke haben Zwischenräume; des Messers Schneide hat keine Dicke. Was aber keine Dicke hat, dringt in Zwischenräume ein – ungehindert, wie spielend, so dass die Klinge Platz genug hat. [...] Und doch, so oft ich an eine Gelenkverbindung komme, sehe ich die Schwierigkeiten. Vorsichtig nehme ich mich in acht, sehe zu, wo ich halten muß, und gehe ganz langsam weiter und bewege das Messer kaum merklich – plötzlich ist es auseinander und fällt wie ein Erdenkloß zu Boden. [...]“ Der Fürst Wén Huì sprach: „Vortrefflich! Ich habe die Worte eines Kochs gehört und habe die Pflege des Lebens (yǎngshēng 養生) gelernt.“⁸

Ein meist übersehenes Detail dieser bekannten Geschichte besagt, dass der Koch Dīng sein Messer schon seit neunzehn Jahren schwingt und dass er damit Tausende von Ochsen zerlegt hat. So dürfen wir sicher annehmen – wenn es je einen solchen magischen Koch gegeben hat –, dass er seine Fähigkeit nicht als Genie in die Wiege gelegt bekommen hat, denn, wie es in dem

mal Goethe, mal Schiller oder auch Fontane nachgesagten deutschen Sprichwort heißt: „Genie ist Fleiß.“ Insofern wird auch der Koch seine an Magie grenzenden Fähigkeiten durch Fleiß erworben haben, allerdings, und dies ist die entscheidende daoistische Wende in der Geschichte, vermochte er schließlich über die reine Technik hinauszugehen und das Messer aus dem Geist des Dào heraus zu führen. Das Geheimnis von Koch Dīngs Kunst ist demnach zunächst jahrelanges Üben einer Technik, dann aber Transzendieren von Technik und aus dem Dào heraus handeln. Eine derartig hohe, intuitive Beherrschung der Kunst wird auf chinesisch *shén* (göttlich, geistig) genannt, das heißt, sie erscheint so vollkommen, als wäre sie von einem Gott (*shén*) gemacht.

2. „Pflege des Lebens“

Die ursprüngliche Hauptströmung des Daoismus (nach Fung Yu-Lan) ist die der „Pflege des Lebens“ (*yǎngshēng*), d. h. die Höherschätzung des Lebens, der eigenen Gesundheit, des Überlebens etc. vor allem anderen, so z. B. in dem berühmten, dem legendären Yáng Zhū 楊朱 zugeschriebenen Ausspruch, nicht ein Haar seines Schopfes hergeben zu wollen, um der Welt zu nützen.⁹ Yáng Zhū’s Einstellung gilt zwar als Gipfel des Egoismus (weshalb sie auch heftig von Menzius kritisiert wurde), doch ist dies nur die Hälfte ihrer Bedeutung; die andere Seite ist die Wertschätzung des Lebens, der Lebenskraft oder Lebendigkeit. Yáng Zhū muss darauf mehr Wert gelegt haben als auf alles andere. Im Sinne einer Lebenspraxis bedeutet diese „Pflege des Lebens“ die Kultivierung von Lebenskräften, d. h. von Körper und Gesundheit.

In der daoistischen Religion wurde dieser Zweig als Suche nach Langlebigkeit bzw. Unsterblichkeit weiter kultiviert, und er wirkt heute noch am längsten nach, nämlich in den praktischen Ausformungen bzw. Ab-

8 Zhuāngzi, Kap. 3, Richard Wilhelm, Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, München: Diederichs, 1969, S. 54 (mit geringfügigen Veränderungen).

9 Menzius, 7A 26; Fung Yu-lan, A Short History of Chinese Philosophy, New York: Macmillan, 1943, S. 61. Nach Yáng Zhū ist auch ein Kapitel in dem daoistischen Werk Lièzi 列子 benannt; siehe Richard Wilhelm (Übers.), Liä Dsi. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund, Köln: Diederichs, 1972, S. 135–156.

spaltungen daoistisch geprägter Gesundheitspraktiken (wie im *Qigong* 氣功, *Taiji* 太極 etc.), denn *yāngshēng* als Pflege des Lebens ist im Grunde gleichbedeutend mit *yāngqì*, d. h. Pflege/Kultivierung der Lebensenergie (*qì* 氣) bzw. dem *Qigong*. Diese Wertschätzung zeigt sich z. B. darin, dass daoistische Mönche sich bekanntlich nicht die Haare schneiden lassen – im Gegensatz zu buddhistischen. Im daoistischen Klassiker *Zhuāngzi* finden wir die „Pflege des Lebens“ ebenfalls als Thema, nämlich als programmatischen Titel eines Kapitels (Kapitel 3; der Ausspruch des Fürsten als Kommentar zur Kunst von Koch Dīng am Ende der gerade zitierten Geschichte hat dem Kapitel gleichsam seinen Titel gegeben).

Im daoistischen Klassiker *Dàodéjīng* des legendären Lǎozǐ manifestiert sich die Wertschätzung des Lebens bzw. des Lebendigen, als Betonung des „Weichen“ *ruò* 弱 bzw. des „weichen Prinzips“ *Yīn* 陰 (im Gegensatz zu *Yáng* 陽),¹⁰ so zum Beispiel in Kap 76:

Der Mensch, wenn er ins Leben tritt,
ist weich und schwach,
und wenn er stirbt,
so ist er hart und stark.
Die Pflanzen, wenn sie ins Leben treten,
sind weich und zart,
und wenn sie sterben,
sind sie dünn und starr.
Darum sind die Harten und Starken
Gesellen des Todes,
die Weichen und Schwachen
Gesellen des Lebens.¹¹

Aufgrund dieser Beobachtung heißt es im zentralen Kapitel 40: „Schwachheit ist die Wirkungsweise des *Dào*“ (*ruò zhě, dào zhī yòng* 弱者，道之用)¹², und Kapitel 36 stellt dazu ganz direkt fest:

Das Weiche siegt über das Harte.
Das Schwache siegt über das Starke.¹³

10 Dafür gibt es zahlreiche Textstellen, so Kap. 36, 40, 42, 43, 61, 76, 78.

11 Übers. Richard. Wilhelm, Laotse. Tao te king, S. 119.

12 Wilhelm, Laotse, S. 83.

13 Wilhelm, Laotse, S. 76.

Das im *Lǎozǐ* (und auch bei Sūnzi) immer wieder angeführte Beispiel für die überwindende Kraft des Weichen, das ja auch, wie gerade aus Kap. 76 zitiert, das Wesensmerkmal des Lebendigen ist¹⁴, ist das Wasser. In Kap. 78 heißt es dazu:

Auf der ganzen Welt
Gibt es nichts Weicheres und Schwächeres als das Wasser.
Und doch in der Art, wie es dem Harten zusetzt,
kommt nichts ihm gleich.
Es kann durch nichts verändert werden.
Daß Schwaches das Starke besiegt
Und Weiches das Harte besiegt,
weiß jedermann auf Erden,
aber niemand vermag danach zu handeln.¹⁵

Wie äußert sich die „Pflege des Lebens“ in der Kampfkunst? Wenn Kultivierung von Leben und Lebendigkeit die Pflege des Weichen bedeutet, dann übersetzt sich dies in die Sprache der Kampfkünste als Kultivierung von Flexibilität, d. h. von geschmeidigen, weichen bzw. ausweichenden Bewegungen als Reaktion auf einen Angriff – wie im japanischen (allerdings dem geistesgeschichtlichen Ursprung nach chinesischen) *Judo*: wörtlich, dem „weichen Weg“. Umgesetzt in die Sprache der Strategie heißt dieses Prinzip nicht wie in der bekannten (europäischen) Devise: Angriff ist die beste Verteidigung, sondern eher: die beste Verteidigung ist nicht da sein.¹⁶ Diese Präferenz entspricht auch der in China populären und inzwischen auch hier zu Ansehen gekommenen strategemischen Sprichwortsammlung der „Sechsenddreißig Listen“¹⁷; darin lautet die letzte: „Von den 36 Listen ist die letzte, das Weggehen, das Beste“ (*zǒu wéi shàng* 走爲上). „Weggehen“ ist nur eine andere Form des Nicht-da-seins bei einem Angriff. Mit anderen Worten, in einem überlebensorientierten Kampf (Variante 2) ist es am wichtigsten, sich selbst

14 Kap. 42, 43, 61, 76.

15 Wilhelm, Laotse, S. 121.

16 So einmal Mr. Miagi zu Daniel-san in dem Film „Karate Kid“.

17 Harro von Senger: *Strategeme*, Bern: Scherz, 1991. Siehe auch Carl-A. Seyschab, „The 36 Stratagems: Orthodoxy Against Heterodoxy“, Carl-A. Seyschab (et al), *Society, Culture, and Patterns of Behaviour (East Asian Civilizations 3/4)*, Unkel: Horlemann, 1990, S. 98–155.



„Geschwind wie eine aufgeschreckte Schwanengans, kraftvoll wie ein fliegender Drache.
 Daoistische Mönche üben sich in Flexibilität. Aus: Mount Wudang, Beijing 2005

unangreifbar bzw. unbesiegbar zu machen. Dann mag der Gegner noch so stark sein, es nützt ihm nichts. Diese Erkenntnis spricht auch aus dem Sprichwort: „Ein wilder Tiger ist nichts im Vergleich zu einem Wurm, der mit seinem Terrain vertraut ist“ (*měng hǔ bù rú dì tóu chóng* 猛虎不如地頭蟲). Der Wurm kann sich in vertrauter Umgebung verstecken – da hat selbst der stärkste Tiger keine Macht über ihn.

Die Quintessenz überlebensorientierter Strategie ist folglich: nicht da sein bzw. flexibel auf Angriffe reagieren. Dies bedeutet, dass bei aller Kampfbereitschaft und -fähigkeit das Überleben immer im Vordergrund stehen muss, denn nur dieses lässt sich durch eigene Kraft erreichen, nicht aber das Siegen. Diese zeitlos gültige Einsicht in das Wesen des Kampfes finden wir ebenfalls bei Sünzi geäußert, dem zufolge man durch eigene Kraft keinen Sieg erzwingen, sondern sich nur unbesiegbar machen kann:

Wer in alten Zeiten einen Krieg geschickt führte, machte sich selbst unbesiegbar und wartete dann eine Gelegenheit ab, um den Gegner zu besiegen. Unbesiegbarkeit liegt an einem selbst, die Möglich-

keit des Sieges liegt beim Gegner. Daher kann derjenige, der gut kämpft, sich selbst unbesiegbar machen, aber er kann den Gegner nicht dazu zwingen, sich besiegen zu lassen.¹⁸

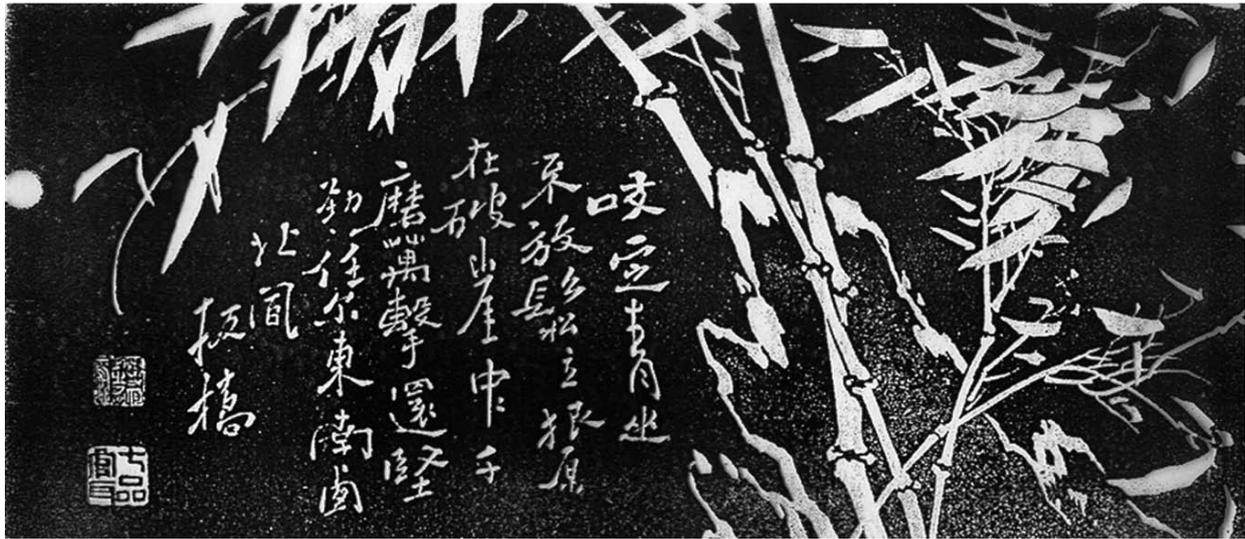
Ein tiefes Verständnis dieser Form von Überlebenskunst – als Quintessenz chinesischen Verhaltens und Handelns – zeigt auch die Bemerkung eines Engländers, Sir Robert Hart, der im späten 19. Jh. in China über Jahrzehnte mithalf, das Zollwesen aufzubauen:

In meinem Vaterland heißt es gewöhnlich, lass dich nicht biegen, auch wenn es zum Bruche kommt. – In China hingegen genau umgekehrt: Lass dich biegen, aber lass es niemals zum Bruche kommen.¹⁹

Beliebtes Symbol dieser flexiblen Unzerbrechlichkeit ist der Bambus, den man auf zahlreichen Bildern mit

¹⁸ Ralph D. Sawyer (Übers.), *The Seven Military Classics of Ancient China*, Boulder: Westview, 193, S. 163. Sun Tze, *Die dreizehn Gebote der Kriegskunst*, übers. v. H. D. Becker, München 1972. IV, S. 95.

¹⁹ Arthur H. Smith, *Chinesische Charakterzüge*, F. C. Dürbig (Übers.), Würzburg 1900, S. II.



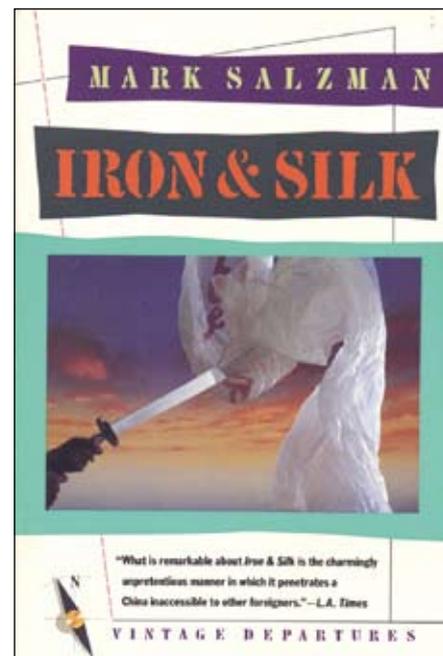
Festgebissen im grünen Berg lässt er nicht los – seine Wurzeln setzt er tief in die Klüfte der Felsen. Trotz tausender Angriffe ist er fest wie eh, nimmt er den Wind von Osten, Westen, Süden und Norden.²⁰

entsprechenden Aufschriften quer durch die Kulturgeschichte Chinas hindurch findet. So lautet beispielhaft die Aufschrift auf einem Bambusbild des Qingzeitlichen Dichters und Malers Zhèng Bǎnqiáo 鄭板橋 (1693 – 1765) (siehe oben).

3. Dialektisches Denken

Dialektik heißt im chinesischen Kontext das Zusammenspiel der Gegensätze, nämlich von *Yīn* und *Yáng*, den beiden polaren Grundkräften, die für hart und weich, aber auch für männlich und weiblich stehen. Wichtig ist dabei der Gedanke, dass diese beiden scheinbar gegensätzlichen Kräfte oder Prinzipien einander bedingen und ergänzen. Im Abschnitt über die „Pflege des Lebens“ wurde deutlich, dass Lǎozǐ eher das schwache und weiche *Yīn* schätzt (wie das Wasser), und zwar im Kontrast zu dem harten und starken *Yáng*. Doch in einer Kampfsituation kann es durchaus angebracht sein, sowohl hart als auch weich zu sein, zuschlagen als auch ausweichen zu können, nach außen weich, aber innen hart zu sein – so wie der Bambus zwar flexibel, gleichzeitig aber von unübertroffener

Festigkeit ist. Beides hat also im Kampf seinen Wert: „Eisen *und* Seide“ (so der Titel eines bemerkenswerten Buches von Mark Salzman, das von seinen Erfahrungen berichtet, als er in den 1980er Jahren in China versuchte, das Kung-fu zu lernen, und wobei der Titel auch die Zusammengehörigkeit der beiden Tendenzen illustriert).



20 Karl-Heinz Pohl, Cheng Pan-ch'iao – Poet, Painter and Calligrapher, Nettetal: Steyler, 1990, S. 211.

Mark Salzman: Eisen und Seide. Begegnungen mit China (1986). Film: „Im Reich des Drachen“ (1990)

Desweiteren enthält der Gedanke der dialektischen Zusammengehörigkeit bzw. gegenseitigen Ergänzung der Gegensätze noch ein weiteres wichtiges Element, nämlich das Prinzip des Wandels bzw. der Umkehr, dass nämlich *Yin* zu *Yang* und *Yang* zu *Yin* werden kann. Der Begriff „Umkehr“ (*fǎn* 返) hat in der daoistischen Philosophie sogar zentrale Bedeutung. Es wurde eben aus Kapitel 40 zitiert: „Schwachheit ist die Wirkungsweise des *Dào*“, der Satz geht aber weiter: „Umkehr ist die Bewegung des *Dào*“ (*fǎn zhě, dào zhī dòng* 返者，道之動). Diese Erkenntnis gibt es auch in der Form eines bekannten Sprichworts: „Wenn die Dinge ein Extrem erreichen, müssen sie sich umkehren“ (*wù jí bì fǎn* 物極必返), so z. B. die Sonne, die, wenn sie den Zenith überschritten hat, zu sinken beginnt.

Lǎozǐ vergleicht in Kap. 77 dieses Wirken des *Dào* mit dem Bogenspannen:

Das *Dào* des Himmels, wie gleicht es dem Bogenspanner!
 Das Hohe drückt er nieder,
 das Tiefe erhöht er.
 Was zuviel hat, verringert er,
 was nicht genug hat, ergänzt er.²¹

Wie übersetzt sich diese Erkenntnis des Wandels oder der Umkehr in die Sprache der Strategie bzw. Kampfkünste? Die strategische Anwendung findet sich bei *Lǎozǐ* in Kap. 36:

Was du zusammendrücken willst,
 das muß du erst richtig sich ausdehnen lassen.
 Was du schwächen willst,
 das muß du erst richtig stark werden lassen.
 Was du vernichten willst,
 das muß du erst richtig aufblühen lassen.
 Wem du nehmen willst,
 dem muß du erst richtig geben.
 Das heißt Klarheit über das Unsichtbare.²²

21 Wilhelm, Laotse, S. 120.

22 Wilhelm, Laotse, S. 76.

Hier haben wir also eine Einsicht in den dialektischen Zusammenhang des Lebens – dass nämlich auch das Stärkste, wenn es seinen Höhepunkt erreicht hat, schwach zu werden beginnt: eine Einsicht, die sich auch strategisch nutzen läßt. So ist das Wissen um den Wandel, die Umkehr, wichtig für das Ausnutzen des natürlichen Verlaufs der Dinge. Beim Kämpfen bedeutet dies das richtige *timing* des Zuschlagens, d. h., es kommt darauf an, dem natürlichen Trend – der Umkehr von *Yang* zu *Yin* – nur noch einen Akzent zu versetzen. Dazu gehört auch das Wissen, dass Nachgiebigkeit bzw. Rückzug Vorteil bringen kann. Schließlich gilt es zu wissen, dass es besser ist, die Dinge nie zu weit zu treiben, nicht zu hart vorzugehen, nicht zu viel zu siegen (oder zu vernichten), denn es besteht die Gefahr der Umkehr bei Extremen. Also heißt es: moderat bleiben! Gawlikowski hat die Einsicht in diesen Ablauf der Dinge folgendermaßen gefasst:

Die chinesischen Theoretiker [der Strategieschule] kamen zur paradoxen Erkenntnis, dass diejenige Seite, die viele Siege heimbringt, im Endeffekt geschwächt werden wird, dass innere Unruhe auf sie zukommen und dass sie schließlich zusammenbrechen wird, sodass militärische Siege als zu teuer und gefährlich vermieden werden sollten. Der beste Sieg war derjenige, der sich unbemerkt von der Öffentlichkeit zutrug und der ohne besondere Anstrengungen erzielt wurde.²³

Schaut man auf die verschiedenen kriegerischen Konflikte, die zur Zeit stattfinden, von Afghanistan über den Irak bis zum Nahost-Konflikt, so scheint die zeitlose Gültigkeit dieser Erkenntnis keines weiteren Kommentars mehr zu bedürfen.

4. Siegen, ohne zu kämpfen:

Wie bereits erwähnt ist ein zentraler Gedanke des Daoismus der des Nicht-Handelns (*wúwéi*). Weiter oben

23 Gawlikowski, p. 184

wurde jedoch ausgeführt, dass *gōngfū* genau das Gegenteil verlangt, nämlich zunächst dauerhafte Übungspraxis. Doch der Gedanke des Nicht-Tuns äußert sich durchaus auch im strategischen Denken, so in Kap. 69 des *Lǎozǐ*, worin es heißt:

Die Strategen haben einen Spruch:
„Ich wage nicht, der Herr zu sein
Und bin der Gast.
Ich schreite keinen Fuß breit vor
Und weiche einen Schritt zurück.“
Das bedeutet:
Ausführen ohne auszuführen.
Die Ärmel hochkrepeln, ohne die Arme zu entblößen.
Im Griff haben ohne Waffengewalt.
Widerstehen ohne Feindseligkeit.²⁴

Solche paradoxen Formulierungen sind typisch für die Argumentation im *Lǎozǐ*, insbesondere wenn es um Vorstellungen wie das „Nicht-Handeln“ geht, denn Nicht-Handeln – dialektisch gesehen – ist natürlich auch nichts anderes als (negatives) Handeln. Die strategische Bedeutung der Passage zielt jedoch in folgende Richtung: Wenn man schon gezwungen ist zu kämpfen, dann sollte man den Kampf nicht noch betonen; mit anderen Worten, ein Kampf sollte besser als Nicht-Kampf erscheinen, ein Vorrücken als Nicht-Vorrücken und ein Feldzug als Nicht-Feldzug.

Dieser Gedanke hat nicht nur eine strategische, sondern eine noch tiefere Bedeutung, nämlich im Sinne einer (Über-)Lebensphilosophie: Das Ziel ist nämlich Siegen, ohne zu kämpfen, denn dies ist, nach *Lǎozǐ* (Kap. 73), auch der „Weg“ (*Dào*) des Himmels: „Das *Dào* des Himmels streitet nicht / und ist doch gut im Siegen.“ So ist in Sünzis *Die Kunst des Krieges* das Siegen, ohne zu kämpfen, der Gipfel an strategischem Können:

Nach den Regeln der Kriegskunst ist es besser, den Staat des Gegners unversehrt zu lassen, als ihn zu

zerschlagen. [...] Deshalb ist hundertmal zu kämpfen und hundertmal zu siegen nicht das allerbeste. Am allerbesten ist es, das Heer des Gegners ohne Kampf zu besiegen.²⁵

In Kapitel 19 des *Zhuāngzǐ* wird diese magische Fähigkeit des Siegens, ohne zu kämpfen, mit einer bemerkenswerten Geschichte illustriert, und zwar geht es dabei um das Trainieren eines Kampfhahns:

Ji Xingzi 紀涇子 richtete für den König einen Kampfhahn zu. Nach zehn Tagen fragte der König: „Kann der Hahn schon kämpfen?“ Er sprach: „Noch nicht, er ist noch eitel, stolz und zornig.“ Nach aber zehn Tagen fragte der König wieder. Er sprach: „Noch nicht, er geht noch auf jeden Laut und Schatten los.“ Nach aber zehn Tagen fragte der König wieder. Er sprach: „Noch nicht, er blickt noch heftig und strotzt vor Kraft.“ Nach aber zehn Tagen fragte der König wieder. Er sprach: „Nun geht es. Wenn andere Hähne krähen, so macht das keinen Eindruck mehr auf ihn.“ Der Hahn war anzusehen wie aus Holz. Sein Wesen war vollkommen. Fremde Hähne wagten nicht mit ihm anzubinden, sie kehrten um und liefen weg.²⁶

Die Bedeutung dieser Geschichte geht wiederum über die des eigentlichen Kämpfens hinaus, denn sie betrifft, wie der Titel dieses Kapitels deutlich macht, die „Meisterung des Lebens“ (*dáshēng* 達生) im umfassenden Sinne.

5. Psychologie des Kampfes

Strategie ist zu einem großen Teil Psychologie, und eine Psychologie des Kämpfens bedingt zunächst eine

²⁴ Übers. nach Hans-Georg Möller, *Laotse, Tao Te King*. Nach den Seidentexten von Mǎwángduī 馬王堆, Frankfurt: Fischer, 1995, S. 120.

²⁵ Sawyer, p. 160–161; Sun Tze, III, S. 54. Vgl. auch folgende Passage aus den hanzeitlichen „Diskursen über Salz und Eisen“ (*Yán tiě lùn* 鹽鐵論): „Der meisterhafte Eroberer führt keine Kriege; der meisterhafte Feldherr braucht keine Armee; der meisterhafte Kommandant kämpft nicht. Alles sollte in der Zeremonienhalle geregelt und der Widerstand des Gegners aus der Ferne gebrochen werden. Wenn der Herrscher eine Politik der Mitmenschlichkeit verfolgt, wird er in der ganzen Welt auf keinen Widerstand treffen.“ Gawlikowski, S. 184.

²⁶ Zhuāngzǐ, Kap. 19, übers. in Richard Wilhelm, *Liä Dsi*, S. 70.

richtige Einschätzung der Vor- und Nachteile eines Gegners. So lautet eine Passage in Kap. 69 des *Lǎozǐ*:

Es gibt kein größeres Unglück,
als den Feind zu unterschätzen.²⁷

Allerdings genügt es nicht nur, den Gegner zu kennen, sondern auch sich selbst, nämlich der eigenen Stärken und Schwächen. Bei *Lǎozǐ* (Kap. 33) heißt es dazu:

Wer andere kennt, ist klug.
Wer sich selber kennt, ist weise.
Wer andere besiegt, hat Kraft.
Wer sich selber besiegt, ist stark.²⁸

Parallel dazu führt Sūnzi aus:

Kennst du den Gegner und kennst du dich, so magst du hundert Schlachten schlagen, ohne dass eine Gefahr besteht; kennst du dich, aber kennst nicht den Gegner, so sind deine Aussichten auf Gewinn oder Verlust gleich; kennst du weder dich noch ihn, so wirst du in jeder Schlacht geschlagen werden.²⁹

Von diesen daoistischen Anklängen abgesehen gibt es natürlich auch konfuzianische Elemente in den Kampfkünsten, die sich mit Psychologie in Verbindung bringen lassen – wie Moral und Loyalität –, und in Sūnzis Strategieklassiker erhalten diese Aspekte genau so viel Gewicht wie die daoistischen. Darüber hinaus gibt es noch andere konfuzianische Ideen, die das Training und die psychologische Einstellung in einer Kampfsituation betreffen, wie den von Menzius (2A.2) geäußerten Gedanken des „unbewegten Geistes/Herzens“ (*búdòng xīn* 不動心). In einer der berühmtesten Passagen dieses konfuzianischen Klassikers spricht Menzius davon, eine „üppig fließende Lebenskraft“ (*hàorán zhì qì* 浩然之氣) zu kultivieren, und zwar nicht durch Körper- oder Atemübungen (z. B. *Qigong*), sondern durch

moralische Kultivierung sowie durch die Verbindung zwischen Willen (*zhì* 志), Lebenskraft (*qì*) und Herz/Geist (*xīn* 心), so dass man am Ende mit einem „unbewegten Geist/Herz“ im Leben – und im Lebenskampf – steht. Der Gedanke des „unbewegten Herzens/Geistes“ sollte in der Philosophie der Kampfkünste im japanischen Zen-Buddhismus noch eine bedeutende Rolle spielen.³⁰

Im allgemeineren Sinne betrifft Psychologie in den Kampfkünsten (und in der Strategie) jedoch mehr als nur gute Selbsterkenntnis und Kenntnis des Gegners, sie berührt vor allem auch die Kunst der Täuschung, und ein großer Teil in Sūnzis *Die Kunst des Krieges* handelt von dieser Thematik, so auch folgende Passage aus dem ersten Kapitel:

Der Krieg ist ein Weg der Täuschung. Zeige dem Feind dich so, als ob du etwas nicht tun könntest, obwohl du es kannst; tue so, als ob du etwas nicht ausnutzen könntest, obwohl du es ausnutzen kannst; auch wenn du ihm nahe bist, tue so, als wärest du weit entfernt; bist du weit entfernt, tue so, als wärest du in seiner Nähe; locke ihn durch einen Vorteil an, bringe ihn in Verwirrung und packe ihn dann.³¹

Da Strategie so gesehen auch und gerade auf Täuschung beruht, hatte dieses Denken allerdings auch immer den Ruf des Unmoralischen. Es galt insofern als heterodox bzw. als Geheimwissen, welches zu nutzen man in der Regel nicht gerne zugab.³²



Die strategischen Maximen und Prinzipien des Kampfes, die hier erörtert wurden, spielten in China eine wichtige Rolle nicht nur im Training und in der Einstellung hinsichtlich der Kampfkünste, sondern, so wie

27 Wilhelm, Laotse, S. 112.

28 Wilhelm, Laotse, S. 73.

29 Sawyer, p. 162; Sun Tze, III, S. 56.

30 Reinhard Kammer, *Die Kunst das Schwert zu führen. Zen in der alt-japanischen Fechtkunst*, München: Otto Wilhelm Barth 1976.

31 Sawyer, p. 158; Sun Tze, I, S. 50

32 Siehe hierzu auch Sexschab.



„Man schätze das Kämpferische und kultiviere das Zivile“ (shàng wǔ, xiū wén 尚武修文)

auch das letzte Beispiel deutlich machte, für den Lebenskampf im allgemeinen. Sie sind durch Sprichwörter und Lebensweisheiten – zur Meisterung von Lebensproblemen – überliefert worden und zum festen Bestandteil der Alltagskultur der Chinesen geworden. Zum Beispiel sind fast alle der erwähnten „36 Listen“ Sprichwörter zu vier Zeichen (*chéngyǔ* 成語). Das gesellschaftliche Leben wurde mit einem kampffählichen Prozess verglichen³³, und so gesehen ist Kampfkunst nur eine Metapher für die Kunst der Bewältigung des Lebenskampfes. Bemerkenswerterweise wurden selbst die „sexuellen Künste“ bisweilen in der Terminologie des Kampfes und der Strategie beschrieben, zudem gehörte beides – sexuelle Künste und Kampfkunst/Strategie – in die gleiche Klasse von Yin-Künsten³⁴. Selbst die Strategie des chinesischen Umzingelungsspiels

(chin.: *wéiqí* 圍棋, jap. Go-Spiel) verdient in diesem Zusammenhang Erwähnung, da hier nicht das Schlagen des feindlichen Königs zum Sieg führt, sondern das Einverleiben des Gegners – man macht ihn gleichsam zu einem Teil von sich selbst.

Strategische Weisheiten wurden darüber hinaus durch die populären klassischen Romane tradiert. Der beliebte Roman *Die Geschichte der 3 Reiche* z. B. ist ein Kompendium von Kriegslisten – ein Buch, mit dem jeder chinesische Junge aufgewachsen ist. Die zentralen historischen Figuren (aus dem 3.–4. Jh.) in diesem Buch sind Meister der Strategie, wie der nur zögernd zum Kampf bereite Zhūgě Liàng 諸葛亮, der jedoch am Ende durch seine größere strategische Weitsicht über den listenreichen Cáo Cāo 曹操 siegt, letzterer übrigens Herausgeber und erster Kommentator des Strategieklassikers von Sūnzi. Heute sind die *Kung-fu*-Romane von Jīn Yōng 金庸 die populärste Literatur in China

33 Gawlikowski, S. 196.

34 Gawlikowski, S. 195, 204.

überhaupt. So gibt Gawlikowski folgende Einschätzung von Sūnzi Strategieschule:

Im 20. Jahrhundert bleibt es die einzige antike Theorie, die noch Bestand hat und die noch zu praktischen Zwecken – und nicht nur als Teil der chinesischen Geistesgeschichte – studiert wird.³⁵

Máo Zédōng und Ho Chi-min sind Strategen, von denen man weiß, dass sie ihre Kriege – als Guerillakampf – nach den Prinzipien von Sūnzi geführt und gewonnen haben. Schließlich und letztlich hat man auch gelernt, diese Erkenntnisse im Wirtschaftsleben z. B. bei Verhandlungen mit ausländischen Geschäftspartnern einzusetzen, sehr zum Leidwesen der mit diesen fernöstlichen Prinzipien unvertrauten westlichen Managern. Vor etwa zwanzig Jahren, auf der Höhe des Japanfiebers, war Miyamoto Musashis *Buch der Fünf Ringe* bei westlichen Geschäftsleuten populär, heute ist es durch Sūnzis *Kunst des Krieges* als Kultbuch der Geschäftsstrategie ersetzt worden. Trotz des fleißigen Studiums dieses Buches seitens westlicher Geschäftsleute und sogar Politikern scheinen die Chinesen jedoch noch einen kleinen Vorteil auf diesem „Schlachtfeld“ zu besitzen, denn Kampfkunst und Listen bilden einfach einen Teil der chinesischen Alltagskultur, und so heißt auch ein allbekanntes Sprichwort: „Der Marktplatz ist wie der Kampfplatz“ (*shāngchǎng rú zhànchǎng* 商場如戰場). Als Anleitungen zur Bewältigung des Alltagslebens, d. h. als einfache Handlungstheorie, haben diese Prinzipien des Kampfes und der Strategie bis heute im Leben der

Chinesen eine zentrale Rolle gespielt. Allerdings haben sich konfuzianisches und daoistisches (strategisches) Denken nicht nur in der Alltagskultur, sondern auch in der offiziellen Welt immer auch gegenseitig ergänzt, wie man zum Beispiel in der traditionellen Komplementarität bzw. Einheit der gegensätzlichen Prinzipien des Zivilen und Martialischen sehen kann (*wén* 文, das konfuzianische zivile, und *wǔ* 武, das martialische Prinzip; jap.: *hun* und *bu*)³⁶. Diese Durchdringung von zivilen (konfuzianischen) und martialischen Elementen zeigt sich auch darin, dass das Ziel des Kampfes nicht Vernichtung des Gegners, sondern Herstellung von Harmonie am Ende des Kampfes darstellt. So lässt sich auch das Wesentliche von Sūnzis Buch in einem bekannten Sprichwort zusammenfassen: „Man schätze das Kämpferische/Martialische, kultiviere das Zivile“ (*shàng wǔ, xiū wén* 尚武修文). Allerdings dürfte (nach den obigen Erkenntnissen her zu urteilen) „das Kämpferische/Martialische schätzen“ nicht bedeutet haben, dass man kriegerische Einstellungen pflegte oder auf Gewalt mit Gewalt antwortete. Ganz im Gegenteil: Die rechte Art des Trainings in den Kampfkünsten galt eher dem Ziel der Entwicklung von Kräften wie in Zhuāngzis Kampfhahn: „Fremde Hähne wagten nicht mit ihm anzubinden, sie kehrten um und liefen weg.“

Anschrift des Verfassers:

Prof. Dr. Karl-Heinz Pohl, Sinologe
Universität Trier, FB II – Sinologie
54286 Trier
pohlk@uni-trier.de

³⁵ Gawlikowski, S. 199.

³⁶ Diese Prinzipien sind auch bildlich als komplementäre und gleichwertige Figuren zu sehen, so auf den „Götterwegen“ vor Kaisergräbern u. ä. Der Wertschätzung, die *wén* und *wǔ* erfahren, entspricht auch die hohe Einschätzung der beiden Gründerkönige der Zhōu 周-Dynastie: König Wén und König Wǔ. Zu *wén* und *wǔ* siehe auch Krzysstof Gawlikowski, „The Concept of Two Fundamental Social Principles: Wén and Wǔ in Chinese Classical Thought“, AION: Annali dell Istituto Universitario Orientale di Napoli, 47 (1987), S. 387–433.