

Männlichkeit im kosmologischen Denken Chinas

(Vortrag am 15. Februar 1995)

Männlichkeit ist bekanntlich kein isoliertes Phänomen; ohne ihre komplementäre Seite – das Weibliche – würde man nicht darüber sprechen können. Insofern wird auch im folgenden viel von beiden die Rede sein, konkret von der chinesischen Yin-Yang-Symbolik, welche sich allerdings nicht nur auf die Dualität männlich-weiblich, sondern auch und gerade auf kosmologische Vorstellungen bezieht. Die folgenden Ausführungen gliedern sich grob in drei Teile: Zunächst wird aus komparatistischer Sicht in die im *Buch der Wandlungen* (*Yijing*, hierzulande bekannter in der Umschrift *I Ging*) überlieferte chinesische Kosmologie eingeführt; in einem anschließenden Teil wird der Frage nachgegangen, wie sich die daraus abgeleiteten Vorstellungen möglicherweise in einem Männlichkeitskonzept niedergeschlagen haben, und zum Schluß sollen ein paar Überlegungen zum Yin-Yang-Denken als dem der chinesischen Zivilisation zugrunde liegenden Kulturmuster ange stellt werden.

1. Chinesische Kosmologie

1.1 Kosmogonische Mythen und Welterklärungen im westlich-chinesischen Vergleich

Kosmologische Vorstellungen sind eng verbunden mit Schöpfungsmythen. Vergleichen wir den abendländischen jüdisch-christlichen Mythos des Buches *Genesis* mit chinesischen Schöpfungsmythen, so ergeben sich bedeutensame Unterschiede. Das Buch *Genesis* ist ein kosmogonischer Mythos, der von der Vorstellung eines einzigen, personalen Gottes als Schöpfer ausgeht. Komparatistisch gesehen ist dabei interessant, daß Gott am ersten Tag

Licht schuf, daß er dabei das Licht als gut ansah und es folglich von der Finsternis trennte. Die explizite Gutheit des Lichts legt hier nahe, daß die Finsternis schlecht ist. Weiterhin heißt es in Kapitel I, daß Gott die Menschen als Mann und Frau schuf, wobei in Kapitel II präzisiert wird, daß er mit dem Mann begann und die Frau später aus einer Rippe des Mannes nahm. Hier werden zwar eindeutige Prioritäten gesetzt, wobei jedoch – im Bild des gleichen Fleisches – auch eine gewisse Einheit impliziert ist. Schließlich spielt die Wirkungsgeschichte eines Mythos eine wichtige Rolle. Wir mögen zwar heute in aufgeklärter Pose das Mythische am Buch *Genesis* belächeln, doch dieser Mythos wurde (und wird von manchen Gruppen noch) bis in unser Jahrhundert hinein für wahr gehalten, das heißt, er hat aufgrund seiner exponierten Stellung am Anfang der Heiligen Schrift das Denken und Verhalten im christlichen Abendland in nicht zu unterschätzender Weise bestimmt. Wir sind davon geprägt, ob wir es wollen oder nicht.

Betrachten wir dagegen chinesische Schöpfungsmythen, so läßt sich zunächst feststellen, daß es darunter keinen vergleichbaren kosmogonischen Mythos gibt. Die uns überlieferten Schöpfungslegenden sind uneinheitlich und, was noch wichtiger ist, wirkungsgeschichtlich irrelevant beziehungsweise nur dann bedeutend, wenn sie auch Kulturstiftendes betreffen. In China waren diese Mythen wohl in der Han-Zeit (3. Jh. v. – 3. Jh. n. Chr.) stark verbreitet¹, doch verloren sie später an Wirkung, sie gingen jedenfalls nicht in eine kanonische Überlieferung ein. Erst in diesem Jahrhundert, als man in der Begegnung mit dem Westen die Bedeutung von Mythen (jüdisch-christlichen und griechischen) für das abendländische Selbstverständnis erkannte, hat man

sich verstärkt der Erforschung der eigenen, von konfuzianischen Gelehrten niemals ernstgenommenen mythologischen Tradition zugewandt.

Am interessantesten für unseren Vergleich ist die Vorstellung von zwei Gottheiten, von welchen die weibliche, Nügua (eine Art Urmutter), die Menschen aus gelber Erde erschuf; der männliche Part, Fuxi, zähmte hingegen die Tiere und gab den Menschen die Schrift (nämlich die acht Grundzeichen oder Trigramme des *Buches der Wandlungen*; siehe unten, Fn. 3). Er trägt insofern eher die Züge eines Kulturheroen. Wichtig ist, daß in den verschiedenen Versionen dieses in Schriften der Han-Zeit überlieferten Mythos sich Nügua und Fuxi – sobald die Welt in Ordnung ist – entweder als Bruder und Schwester oder als Mann und Frau verbinden und insofern eine komplementäre Einheit bilden. Ikonographisch finden wir sie zum Beispiel in hanzeitlichen Grabfunden dargestellt als zwei Wesen mit Drachenkörpern und ineinander verschlungenen Schwänzen (siehe Abb. 1).

Nun enthält die kanonische konfuzianische Überlieferung, die sich am ehesten mit der Wichtigkeit der Bibel für die abendländische Tradition vergleichen läßt, interessante Vorstellungen zur Kosmologie. Diese finden sich im angeblich ältesten und ehrwürdigsten der sogenannten Fünf Klassischen Schriften, dem in seiner Urform als Orakelbuch aus dem frühen 1. vorchristlichen Jahrtausend datierenden *Buch der Wandlungen*. Es ist insofern eine Quelle, die sich im Rang durchaus

¹ Siehe hierzu Li Zehou, *Der Weg des Schönen. Wesen und Geschichte der chinesischen Kultur und Ästhetik*, hg. von K.-H. Pohl u. G. Wacker, Freiburg 1992, S. 118–143.



Abb. 1

mit dem Alten Testament vergleichen läßt. Doch damit nicht genug: Der Neokonfuzianismus, der sich ab dem 11. Jahrhundert nach Christi entwickelte und bis ins 20. Jahrhundert hinein die orthodoxe Lehre blieb, entstand gerade durch das Aufgreifen der Kosmologie des *Buches der Wandlungen* (welche dann zusammen mit Ethik und buddhistisch inspirierter Metaphysik zu einem geschlossenen System verbunden wurde). Insofern sind die betreffenden Teile dieses Buches wirkungsgeschichtlich am ehesten mit dem Buch *Genesis* zu vergleichen: Sie haben das Denken und Verhalten der Chinesen nachhaltig geprägt.

1.2 Das Yin-Yang-Modell

Welches sind die kosmologischen Vorstellungen im *Buch der Wandlungen*? Auf einen Punkt gebracht: Die Erschaffung der irdischen Vielfalt ist nicht Ergebnis eines göttlichen Willensaktes, sondern eines quasi kosmischen Geschlechtsaktes, nämlich zwischen Himmel und Erde. So heißt es im wichtigen „Großen Kommentar“ (*Xici zhuan*) zum *Buch der Wandlungen*:

„Himmel und Erde kommen in Berührung, und alle Dinge gestalten sich und gewinnen Form. Das Männliche und Weibliche mischen ihre Samen, und alle Wesen gestalten sich und werden geboren.“²

Hier, in einem vergleichsweise späten Teil des Buches (die Kommentare sind wahrscheinlich zwischen dem 4. und 2. vorchristlichen Jahrhundert entstanden), ist explizit von Himmel (*tian*) und Erde (*di*) sowie von Männlich (*nan*) und Weiblich (*nu*) die Rede. An anderen Stellen des Buches wird dies abstrakter formuliert: Die Welt entsteht durch das Zusammenwirken von zwei polaren Kräften oder Prinzipien, die sich jedoch nicht gegenseitig bekämpfen (also nicht, biblisch gesprochen, Kräfte des Lichts, denen Kräfte der Finsternis feindlich gegenüber stehen), sondern die sich gegenseitig bedingen, also nur in ihrer Koexistenz bestehen können und in ihrem vereinigten Wirken alles entstehen lassen. Diese kosmogonischen Kräfte oder Prinzipien werden Yang und Yin genannt.

Über den Ursprung von Yang und Yin, beziehungsweise von Himmel und Erde, äußert sich der Kommentar nur indirekt und in relativ kryptischer Weise:

„Darum gibt es in den Wandlungen das Alleräußerste (*taiji*). Dieses erzeugt die zwei Formen. Diese erzeugen die vier Bilder. Die vier Bilder erzeugen die acht Grundzeichen (Trigramme).“³

Obwohl der Kommentar, wie aus dem Kontext hervorgeht, hier lediglich die Genese der „Bilder“ (Hexagramme)⁴ des Orakelbuches beschreibt, wurde das in diesem Kontext genannte „Alleräußerste“ von späteren Kommentatoren unterschiedlich interpretiert: Zunächst wurde es als das Nichts oder das Namenlose, aus dem sich Himmel und Erde, beziehungsweise Yang und Yin (die „zwei Formen“), herausdifferenzierten, im Neokonfuzianismus



Abb. 2

schließlich, in welchem es zu einem zentralen Konzept avancierte, als die ideelle, geistige Wesenheit des Seins in seiner Gesamtheit verstanden.

Wie aus der bekannten, allerdings vergleichsweise spät entstandenen (ca. 11. Jh. n. Chr.) bildlichen Darstellung des Yin-Yang-Symbols hervorgeht (siehe Abb. 2 u. 3), spielt die Dynamik zwischen beiden Kräften eine wesentliche Rolle, und zwar 1. der Wechsel beziehungsweise Wandel zwischen den beiden: innerhalb des geschlossenen Kreises bedeutet das Wachsen des einen immer das Vermindern des anderen; und 2. die gegenseitige Durchdringung der beiden: der Keim des einen

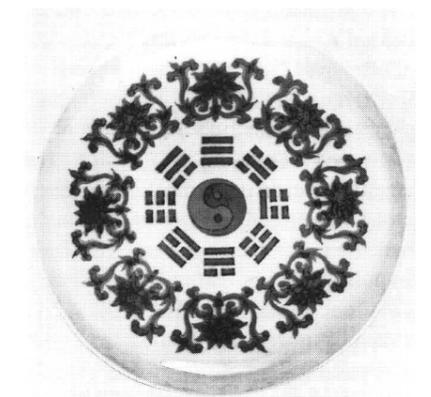


Abb. 3

² *Xici zhuan*, II, 4; Richard Wilhelm (Übers.), *I Ging. Das Buch der Wandlungen*, Düsseldorf/Köln 1972, S. 316; vgl. Richard John Lynn (Übers.), *The Classic of Changes*, New York 1994, S. 85.

³ *Xici zhuan*, I, 11; vgl. Wilhelm, S. 295; Lynn, S. 65. Im *Buch der Wandlungen* werden Yang und Yin durch unterschiedliche „Striche“ dargestellt: Für Yang steht ein ungeteilter und für Yin ein zweigeteilter Strich. Die Trigramme setzen sich aus jeweils drei Yin- oder Yang-Strichen zusammen. Nach jeweilig unterschiedlicher Zusammensetzung von Yin- und Yang-Strichen tragen sie die Bedeutung von Himmel, Erde, Donner, Berg, Wasser, Feuer, See und Wind, sowie der damit assoziierten Eigenschaften wie das Schöpferische, das Empfangende, das Erregende, das Stillehalten, das Abgründige, das Haftende, das Heitere und das Sanfte (siehe Abb. 3).

⁴ Die insgesamt 64 als Hexagramme bezeichneten Bilder bestehen aus sechs Strichen, d.h., sie setzen sich aus jeweils zwei Trigrammen zusammen. Nach der im obigen Zitat vorgestellten Genese ergeben sie sich rein mathematisch gesehen als Ergebnis einer durch Zweiteilung gewonnenen geometrischen Reihe.

ist immer schon im anderen angelegt. Insofern haben wir hier keinen Dualismus von miteinander konfliktierenden Gegensätzen, sondern komplementäre, einander bedingende Kräfte, die immer in einen Zustand des Ausgleichs streben. Das Verhältnis zwischen den beiden ist nicht dialektisch im Sinne Hegels und führt deshalb nicht zu einer linearen Entwicklung. Allerdings ist es auch kein statisches Modell, vielmehr ein zyklisch sich wandelndes Modell eines dynamischen Gleichgewichts, wobei der Gedanke der Zusammengehörigkeit zentral ist. Insofern spricht man auch von einer expliziten Dualität (nicht Dualismus!) mit impliziter Einheit.⁵

Die gegenseitige Bedingtheit dieser beiden Kräfte läßt sich am einfachsten am Beispiel des elektrischen Stroms illustrieren: Elektrischer Strom (Energie) fließt immer zwischen einem positiven und negativen Pol. Positiv und negativ werden hierbei bekanntlich nicht bewertend gebraucht, vielmehr bedeuten sie Hinfluß und Rückfluß, Impuls geben und Impuls aufnehmen, aktiv und passiv. „Kräfte“ ist insofern kein adäquater Ausdruck, da dieser Begriff das Aktive betont. Besser wäre es, von „Wirkungsprinzipien“ oder wie in der Genetik von Faktoren (dominanten oder rezessiven) zu sprechen.⁶

Wo liegen die Ursprünge⁷ des Yin-Yang-Denkens? Sicherlich zum guten Teil in der geschlechtlichen Bipolarität des Menschen und der Tiere – einer Grundbefindlichkeit, die ethnologisch gesehen faktisch in allen Kulturen zu elementaren, nach Geschlechterdifferenz aufgeteilten Organisationsformen geführt hat. Für China ist es durchaus möglich, daß das Yin-Yang-Modell eine späte Rationalisierung des erwähnten Mythos der beiden Gottheiten Nügua und Fuxi darstellt. Dafür gibt es jedoch keine direkten Belege. Von der Grundbedeutung der Schriftzeichen her gesehen (und von deren Verwendung in frühen Schriften) ergibt sich allerdings noch ein anderer Zusammenhang. Sie entstammen nämlich der Naturbeobachtung in einer bäuerlichen Gesellschaft. Etymologisch haben wir folgende Zusammensetzungen (chinesische Schriftzeichen bestehen meist aus einem semantischen Klassenzeichen plus einem phonetischen Bestandteil, der häufig auch semantisch

wichtig ist): Yang hat links das Klassenzeichen „Hügel“ (*fu*); der rechte, phonetische Teil setzt sich zusammen aus „Sonne über dem Horizont“ (*dan*) und „schräge Strahlen“ (*wu*) beziehungsweise „Banner im Sonnenlicht“. Yin hat das gleiche Klassenzeichen „Hügel“; der phonetische Teil setzt sich zusammen aus „jetzt“ (*jin*) und einer abgekürzten Form für „Wolken/Schatten“ (*yun*). Daraus ergeben sich die Grundbedeutungen „Sonnenseite eines Hügels“ (Yang) und „Schattenseite eines Hügels“ (Yin). Die heute in China gebrauchten Kurzzeichen haben für Yang „Hügel und Sonne“ und für Yin „Hügel und Mond“ (siehe Abb. 4).

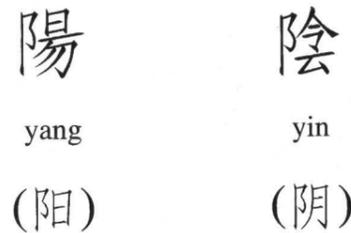


Abb. 4

In den frühen schriftlichen Zeugnissen werden die Begriffe Yang und Yin nicht im abstrakten philosophischen beziehungsweise kosmologischen Sinn, sondern aus der Naturbeobachtung heraus (Licht – Schatten, hell – dunkel) gebraucht. Die philosophischen/kosmologischen Spekulationen in dieser Begrifflichkeit beginnen etwa im 4. Jh. v. Chr. In den Aufzeichnungen des hanzeitlichen Historikers Sima Qian wird die Entstehung einer Yin-Yang-Schule (eine der sogenannten „Hundert Schulen“) mit einem gewissen Zou Yan (ca. 4.–3. Jh. v. Chr.) in Verbindung gebracht, von dem so gut wie nichts überliefert oder bekannt ist, nur daß er die Yin-Yang-Dualität mit einer Theorie von „Fünf Wandlungsphasen“ (*wu xing*) – Holz, Wasser, Feuer, Metall, Erde (auch „Fünf Elemente“ genannt) – verbunden haben soll. Das Denken dieser Yin-Yang-Schule (inklusive der Theorie der „Fünf Wandlungsphasen“) verschmolz im 3.–2. Jh. v. Chr. (während der frühen Han-Zeit) mit dem konfuzianischen Denken, so daß alle Phänomene der

natürlichen Welt und des gesellschaftlichen Lebens in ein entsprechendes Beziehungssystem gebracht wurden. Für unsere Zwecke ist es bedeutsam, daß das Yin-Yang-Denken ohne die „Fünf Wandlungsphasen“ schon vor, spätestens aber mit dem Beginn der frühen Han-Zeit in prägender Weise in die erwähnten Kommentare zu dem bereits in vorkonfuzianischer Zeit existierenden Orakelbuch, das *Buch der Wandlungen*, einging, und zwar in der Form, daß manche kosmologischen beziehungsweise metaphysischen Spekulationen dem Konfuzius in den Mund geschoben wurden.

Charakteristisch für die Kosmologie des „Großen Kommentars“ ist die Passage: „Einmal Yang und einmal Yin, das ist das *Dao*.“⁸ Das soll heißen, in der Zusammengehörigkeit und dem Wechsel von Yin und Yang besteht das unergründliche, schöpferische Wirken des *Dao*, des ‚Weg‘ genannten metaphysischen, unfaßbaren Urgrunds des Seins. Die daraus resultierende philosophische Grundidee ist die, daß nichts von dauerhafter Natur ist, sondern alles einem steten Wandel unterliegt, daß dieser Wandel im Grunde die einzige Konstante darstellt und daß das Glück des Menschen von dem Maße abhängt, in welchem er es versteht, sich dem Laufe dieses Wandels anzupassen beziehungsweise mit ihm zu gehen.

In der Metaphorik des *Buches der Wandlungen* tauchen noch andere Bezeichnungen auf, die analog zu Yin und Yang gebraucht werden. Es sind die beiden Urbilder *Qian* und *Kun*, die

reinsten Verkörperungen von Yang respektive Yin unter den 64 „Hexagrammen“. *Qian* und *Kun* (ihre Urbedeutungen sind wahrscheinlich „trocken“ und „feucht“) werden synonym sowohl für Yang und Yin als auch für „Himmel“ und „Erde“ gebraucht; erklärt werden sie als Prinzipien des „Schöpferischen“ und des „Empfangenden“.⁹ Der daraus schon erkennbare Zusammenhang zur Dualität von männlich-weiblich wird explizit gleich zu Anfang des „Großen Kommentars“ hergestellt:

„Der Weg des Schöpferischen wirkt das Männliche, der Weg des Empfangenden wirkt das Weibliche. Das Schöpferische erkennt die großen Anfänge, das Empfangende vollendet die Dinge.“¹⁰

Allerdings ist hier zu betonen, daß *Qian* und *Kun* nicht mit männlichen oder weiblichen Rollenmustern identifiziert werden dürfen, daß sie vielmehr allgemeinere Wirkungsprinzipien darstellen, die sich unter anderem auch in der Geschlechterdifferenz finden. Das „Männliche“ wird hier verstanden als das, was – in der Bewegung – die Dinge erzeugt, das „Weibliche“ als das, was – in der Ruhe – die Dinge zur Vollendung bringt.

1.3 Konfuzianische Komplementarität von Ungleichem

Es stellt sich nun die Frage, ob diese beiden Wirkungsprinzipien gleichwertig sind. Die Frage ist zumindest für den Ursprung dieses Denkmodells nicht eindeutig zu beantworten. Da sie sich anfänglich primär auf natürliche Phänomene aus Zeit und Raum, wie Hitze und Kühle, sonnig und schattig etc. bezogen und auch einen natürlichen, rhythmischen Wechsel zwischen beiden implizierten, ist es durchaus möglich, daß sie ursprünglich als gleichwertig betrachtet wurden. Auch findet man nirgendwo in den Quellen den Gegensatz zwischen gut und schlecht/böse oder richtig und falsch eingeschlossen, obwohl Yin und Yang im weiteren Verlauf für fast alle möglichen polaren oder gegensätzlichen Paarungen standen. Doch liegt der Ur-

sprung des Yin-Yang-Denkens zu sehr im Dunkeln, als daß wir definitive Aussagen darüber machen könnten. Spätestens mit der Einverleibung der Yin-Yang-Symbolik über den Weg der Kommentare in das klassische *Buch der Wandlungen* haben wir allerdings eine Hierarchie zwischen beiden Prinzipien. Das liest sich in den Anfangspassagen des „Großen Kommentars“ so:

„Der Himmel ist hoch, die Erde ist niedrig; damit ist das Schöpferische und das Empfangende bestimmt. Entsprechend diesem Unterschied von Niedrigkeit und Höhe werden vornehme und geringe Plätze festgesetzt.“¹¹

Die Hierarchie hält also Einzug unter Berufung auf kosmische Verhältnisse, und dieses kosmische hierarchische Verhältnis wird qua Analogie auf alle anderen gesellschaftlichen Phänomene und Beziehungen übertragen, einschließlich des Verhältnisses männlich-weiblich. Insofern haben wir hier zwar immer noch ein komplementäres Verhältnis, aber eine Komplementarität von rangmäßig Ungleichem. Man mag darüber spekulieren, warum dies so ist. Dazu kurz zwei Erklärungsversuche: einen allgemeinen, ethnologischen beziehungsweise anthropologischen und einen spezifischen, zeit- und geistesgeschichtlichen.

Eine duale gesellschaftliche Organisation nach der Aufteilung männlich-weiblich scheint ethnologisch gesehen ein universelles Phänomen zu sein. Doch nicht nur das: Auch daß diese duale Beziehung asymmetrisch ist, scheint offenbar ebenso weit verbreitet. Im *Wörterbuch der Ethnologie* schreibt Gisela Maler zum Stichwort „Geschlecht“:

„Auffallend ist, daß die beiden Hälften einer dualen Organisation selten als symmetrisch oder gleichwertig empfunden werden, sondern einander als ‚die von oben‘ und ‚die von unten‘ gegenüberstehen, als die ‚Rechten‘ und die ‚Linken‘, wobei man ‚oben‘ und ‚rechts‘ mit Himmel, Sonne, Kraft, Gesundheit, Wärme und Männlichkeit assoziiert, ‚unten‘ und ‚links‘ dagegen mit Erde, Mond, Schwäche, Krankheit, Kälte und Weiblichkeit. Warum

dieser ‚diametrale Dualismus‘ (Lévi-Strauss) als Komplementarität von Ungleichem so weit verbreitet ist, läßt sich schwer beantworten. Es liegt aber nahe, daß von biologischen Faktoren abhängige Erfahrungen wie zum Beispiel die Rechtshändigkeit der meisten Menschen und die körperliche Überlegenheit des Mannes eine wichtige Rolle dabei spielen.“¹²

Nach dieser Erklärung her zu urteilen dürfte es sich bei dem Yin-Yang-Modell von Anfang an um ein asymmetrisches Modell gehandelt haben. Was nun das spezifisch Chinesische dieser Asymmetrie betrifft, so wäre es im Grunde müßig, darauf hinzuweisen, daß die vormoderne chinesische Gesellschaft – wie auch die des vormodernen Westens – strikt patriarchalisch aufgebaut war. Für die Zeit, in welcher ein großer Teil der erwähnten Kommentarliteratur entstand, die frühe Han-Dynastie (3.–1. Jh. v. Chr.), kommen allerdings noch zwei mit dieser gesellschaftlichen Struktur eng zusammenhängende Besonderheiten hinzu. Sie ist die Epoche eines politisch und sozial straff geordneten Im-

9 Diese beiden ersten Hexagramme des Buches enthalten jeweils nur Yang- bzw. Yin-Striche. In der abendländischen Kulturgeschichte wären sie etwa vergleichbar mit den Prinzipien *logos* und *eros* bei den Griechen. Siehe Wilhelm, *I Ging*, S. 265 und Martina Wegener-Stratmann, *C.G. Jung und die östliche Weisheit*, Olten, 1990, S. 126.

10 *Xici zhuan*, I,1; Wilhelm, *I Ging*, S. 264 f.; Lynn, S. 48.

11 Ebd.; Wilhelm, *I Ging*, S. 260; Lynn, S. 47.

12 Bernhard Streck (Hg.), *Wörterbuch der Ethnologie*, Köln 1987, S. 64. Ein weiterer Erklärungsversuch läge in der Untersuchung, inwiefern unser alltägliches Denken nicht binär, d. h. in Gegensatzpaaren angelegt ist (z. B. in der Art, wie wir Sprachen/Grammatik lernen, worauf Roman Jakobson hingewiesen hat) und ob wir dabei nicht automatisch eine Rangwertung vornehmen. Siehe hierzu die überhaupt höchst interessanten Ausführungen zum Yin-Yang-Denken in Agnus C. Graham, *The Disputers of the Tao. Philosophical Arguments in Ancient China*, La Salle 1989, S. 320ff, sowie in seinem Buch *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapore 1986. Zum Yin-Yang-Denken siehe auch: J.C. Cooper, *Yin and Yang*, Wellingborough 1981.

periums (im Gegensatz zu der relativ anarchischen Vor-Qin-Zeit einige hundert Jahre früher, während der das Yin-Yang-Denken entstand). Auch war sie eine Zeit des Synkretismus verschiedener Philosophenschulen: des Konfuzianismus, Yin-Yang-Denkens, Daoismus und Legalismus (*fajia*). Besonders einflußreich – obwohl von den Konfuzianern heftig bekämpft – war die „legalistische“ Schule. Das Denken dieser Schule hat nichts mit „legal“ in unserem heutigen Sinne zu tun, vielmehr war es, vereinfacht gesagt, eine despotische Ideologie, die auf einer rigorosen Durchsetzung von Strafgesetzen sowie auf der absoluten und nicht moralisch legitimierten Machtposition eines Herrschers beruhte. Historisch verwirklicht, beziehungsweise angewandt, wurde diese Ideologie während der berühmt-berüchtigten, allerdings sehr kurzlebigen Qin-Dynastie (221–206 v. Chr.), in welcher das Reich geeint wurde. Ihr erster Herrscher hatte die konfuzianischen Bücher (das *Buch der Wandlungen* ausgenommen!) verbrennen und sich ein Mausoleum mit einer unterirdischen Armee von Tonsoldaten errichten lassen. Trotz der Kurzlebigkeit der Qin-Dynastie hat das unmittelbar nachfolgende Han-Imperium ganz entscheidend auf der Reichseinigung und Straffung der Verwaltung durch die verhaßte Qin-Herrschaft aufgebaut. Für die darauffolgende Zeit spricht man sogar davon, daß das konfuzianische China nur nach außen hin konfuzianisch, im inneren hingegen legalistisch gewesen sei. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Definition des Verhältnisses zwischen Mann und Frau in den frühen vor-qinzeitlichen konfuzianischen Schriften (z. B. Menzius) und in denen der Han-Zeit nach Einverleibung des legalistischen Denkens (*Buch der Riten*). Bei Menzius (4.–3. Jh. v. Chr.), dem nach Konfuzius bedeutendsten Denker und Lehrer der konfuzianischen Schule, gehört die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau zu den sogenannten Fünf Grundbeziehungen (*wu lun*), in welchen nicht deren Positionen, sondern ihr Verhalten zueinander und ihr Tätigkeitsbereich betont wird. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau wird dahingehend erklärt, daß es „auf Trennung“ beruhe (*fu fu you bie*)¹³. Gemeint ist wahrscheinlich die

in der ursprünglichen, bäuerlichen Gesellschaft bestehende Trennung nach Aufgaben: auf dem Feld und im Haus, außen und innen. Wir haben hier also eher eine implizite und keine explizite Hierarchie.¹⁴ Eine explizite Hierarchie finden wir hingegen in aller Deutlichkeit in den Schriften der Han-Zeit. Wichtiger als die „Fünf Grundbeziehungen“ werden nämlich nun die sogenannten „Drei Hauptbindungen“ (*sangang*) zwischen Herrscher und Beamten, Vater und Sohn, Ehemann und Ehefrau, die alle auf strikter Über- und Unterordnung beruhen.

Der hanzeitliche Synkretismus zeichnet sich auch dadurch aus, daß alle Dinge zwischen Himmel und Erde nicht nur dem Verhältnis von Yin und Yang, sondern auch den fünf Wandlungsphasen entsprechend in Beziehung gebracht werden – ein analoges oder korrelierendes Denken, wie es einer magischen Weltsicht entspricht. Insbesondere müssen darin die kosmische und die gesellschaftliche Ordnung miteinander korrespondieren. Mit der Bestimmung von festen Plätzen – dem Himmel oben und der Erde unten – haben wir ein Weltbild, das der festen politisch-sozialen Ordnung (inklusive der familiären) genau entspricht – ein soziomorphes Weltbild. Umgekehrt wird die soziale durch die kosmische Ordnung sanktioniert.¹⁵ Insofern überrascht es nicht, daß sich in den Kommentaren zum Buch der Wandlungen, zum Beispiel im Kommentar „Erklärung der Zeichen“ (*Shuogua*), folgende syntagmatische Zusammenstellung zu Yin und Yang ergibt:

A
B

reines Yang
reines Yin

Qian
Kun

das Schöpferische
das Empfangende

das Männliche
das Weibliche

Himmel
Erde

Vater
Mutter

Kopf
Bauch

Drache
Stute

Pferd
Kuh

kämpfen
nähren/dienen

beherrschen
bewahren/bergen

kräftig/dynamisch
hingebend/folgsam

fest
weich

stark
schwach

hell
dunkel

Abgesehen von diesen direkten Gegenüberstellungen hat der Text noch die folgenden nicht-antithetischen Assoziationsketten:

„Das Schöpferische ist der Himmel, ist rund, ist der Fürst, ist der Vater, ist der Nephrit (Jade), ist das Metall, ist die Kälte, ist das Eis, ist das Tiefrote, ist ein gutes Pferd, ist ein altes Pferd, ist ein mageres Pferd, ist ein wildes Pferd, ist das Baumobst.

Das Empfangende ist die Erde, ist die Mutter, ist Tuch, ist der Kessel, ist die Sparsamkeit, ist ebenmäßig, ist ein Kalb mit der Kuh, ist ein großer Wagen, ist die Form, ist die Menge, ist der Stamm. Unter den Erdarten ist es die schwarze.“¹⁶

13 Menzius, 3A.4; vgl. Richard Wilhelm (Übers.), *Mong Dsi*, München 1982, S. 97.

14 Hier soll wohl gemerkt nicht der Versuch gemacht werden, den frühen Konfuzianismus von „patriarchalischen“ Strukturen „reinzuwaschen“, was abwegig wäre, vielmehr soll eine Akzentuierung deutlich werden.

15 Für die Scholastik, die sich aus diesem Denken entwickelte, ist Dong Zhongshu (ca. 179 – ca. 104 v. Chr.), bzw. dessen Buch *Üppiger Tau des Frühling und Herbst (Chunqiu fanlu)* repräsentativ. Wir haben hier demnach eine Festschreibung der Stellung von Mann und Frau, über die sich weder die frühen Yin-Yang-Denker noch Konfuzius selbst einige Jahrhunderte früher geäußert haben.

16 Wilhelm, *I Ging*, S. 255–56; Lynn, S. 123.

Die Assoziationsfolge, in der sich das Männliche hier befindet, spricht, denke ich, für sich. Allerdings ist hier wiederum zu betonen, daß wir im reinen Yang und Yin, für welche die Bezeichnungen *Qian* und *Kun* stehen, Idealtypen, Wirkungsprinzipien in ihren reinsten Ausformungen haben.¹⁷ Jedenfalls sind sie – zumindest im Kontext des *Buches der Wandlungen* – nicht als Maßstäbe oder Verhaltensnormen zu verstehen. Vielmehr ist das Buch so angelegt, daß es in den insgesamt 64 Bildern mit ihren jeweiligen unterschiedlichen Zusammensetzungen der acht Grundzeichen (Trigramme) und deren Wandlungsmöglichkeiten die Komplexität der Wirklichkeit, welche von Bewegung, Mischung und letztendlichem Ausgleich bestimmt ist, abbilden will.

Trotzdem haben wir hier innerhalb der Yin-Yang-Dualität eine deutliche Bevorzugung der Yang-Seite. Mit den hanzeitlichen Kommentaren zum Buch der Wandlungen beginnt somit für das konfuzianische China die kosmische Verankerung beziehungsweise Legitimation nicht nur einer moralischen Ordnung, sondern auch einer alle Bereiche der Gesellschaft umfassenden hierarchischen Systematik – ein Aspekt, den die Neokonfuzianer zirka 1200 Jahre später nur noch weiter ausformulieren sollten.

1.4 Daoistische „Deonstruktion“ konfuzianischer Hierarchien

Spätestens seit Jacques Derrida sind wir hiezulande des Umstandes gewahr geworden, daß unserem europäischen philosophischen Denken möglicherweise auch eine – allerdings eher unbewußte – Hierarchie zwischen binären Oppositionen zugrunde liegt. Im poststrukturalistischen Diskurs ist man inzwischen eifrig bemüht, die zugrundeliegenden Hierarchien – die Logozenrität – aufzudecken beziehungsweise zu dekonstruieren (durch eine Aufwertung der bisher unterbelichteten Seite, zum Beispiel des Textes anstatt des Wortes). In Anbetracht gewisser chinesischer Denkschulen könnte man glauben, daß die chinesische Tradition vor über 2000 Jahren schon ihre eigenen

Dekonstruktisten hervorgebracht hat, nämlich die daoistischen Philosophen Lao Zi und Zhuang Zi, welche die konfuzianische Hierarchie mit ihrem nicht logozentrischen, sondern yang-zentrischen Denken auf den Kopf stellten.¹⁸ Auch Lao Zi geht von der komplexeren Zusammengehörigkeit von Yin und Yang aus, so im kryptischen Kapitel 42 seines *Daode jing* (hierzuland bekannter als *Tao Te King*, das *Buch vom ‚Weg‘ und dessen Wirkkraft*): „Alle Kreatur trägt hinten das Yin und vorne das Yang.“¹⁹ Anders als die Konfuzianer gibt jedoch er dem Yin, dem dunklen Prinzip, den Vorzug; denn das dunkle Prinzip ist bei ihm das mystischere. Die Leere, das Nichts, so könnte man sagen, ist wesentlicher als das Sein, denn es hat ein unendliches Potential, auch entzieht es sich jeglicher Kategorisierung; zum Beispiel ist laut Lao Zi das Wesentliche an einem Tongefäß der leere Raum, an einem Rad die Nabe. Doch damit nicht genug: Vom Gegensatz hart-weich ausgehend, der ja qua Analogie dem Gegensatz von Yang und Yin entspricht, stellt er in Kapitel 76 fest:

„Wenn lebendig, ist der Mensch weich, wenn tot, ist er hart und trocken.“²⁰

Demnach ist das Weiche und Schwache das eigentlich Höherwertige, denn es ist das Lebendige, Flexible, so wie auch das Wasser, der Urgrund alles Lebendigen. Gerade auf das Beispiel Wasser, das als Verkörperung des Weichen, des Yin, fähig ist, das Härteste, den Fels, zu besiegen, greift Lao Zi wiederholt zurück, so in Kapitel 78:

„Auf der ganzen Welt gibt es nichts Weicheres und Schwächeres als das Wasser. Und doch, in der Art, wie es dem Harten und Starken zusetzt, kommt nichts ihm gleich. Denn nichts kann es verändern. Daß Schwaches das Starke und Weiches das Harte besiegt, weiß jedermann auf Erden, nur vermag niemand danach zu handeln.“²¹

Oder in Kapitel 61:

„Das Weibchen siegt immer durch seine Stille über das Männchen. Durch seine Stille hält es sich unten.“²²

Bei Lao Zi finden wir also den Akzent deutlich auf dem Yin anstatt der allgemeinen Bevorzugung des Yang.²³ Ist nun Lao Zis „Deonstruktion“ ein Versuch, Yang abzuschaffen oder zu unterdrücken, gleichsam als Vergeltung für die Geringschätzung des Yin? Keineswegs, Lao Zi hält beide hoch, wie in Kapitel 28:

„Wer seine Männlichkeit kennt und seine Weiblichkeit wahr, der ist die Schlucht der Welt.“²⁴

Die Tiefe der Schlucht – ihre Leere – steht hier sinnbildlich für das Potential des *Dao*. Die „Schlucht der Welt sein“ heißt somit, dem *Dao* nahe sein. Lao Zi geht es offenbar darum zu zeigen, daß der Weg des *Dao* im Durchschnitt immer dahin zielt, Yang und Yin auszugleichen, denn so heißt es in einer wichtigen Stelle (Kap. 40):

„Umkehr (*fan*) ist die Bewegung des *Dao*. Schwäche ist die Nützlichkeit des *Dao*.“²⁵

17 Wegener-Stratmann, S. 128, 146. Wegener-Stratmanns Buch ist ein interessanter Versuch, das Yin-Yang-Denken im Kontext der Psychologie von C.G. Jung zu sehen. Siehe auch Suki Colegrave, *Yin und Yang. Die Kräfte des Weiblichen und des Männlichen. Eine inspirierende Synthese von westlicher Psychologie und östlicher Weisheit*, Frankfurt/M. 1984.

18 Darauf weist Agnus Graham hin; siehe Graham, *Disputers*, S. 227 f. u. 323 f.

19 Vgl. Richard Wilhelm (Übers.), *Laotse. Tao te king*, S. 85.

20 Vgl. Wilhelm, *Laotse*, S. 119.

21 Wilhelm, *Laotse*, S. 121.

22 Vgl. Wilhelm, *Laotse*, S. 104.

23 Interessant ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß man immer in der Reihenfolge Yin-Yang spricht. Es gibt Spekulationen darüber, ob dies möglicherweise ein Überbleibsel einer ursprünglichen matriarchalischen Epoche sei. Diese Reihenfolge entspricht übrigens auch der bei der Nennung der beiden erwähnten Gottheiten Nü-gua (weibl.) und Fuxi (männl.). Eine andere Erklärung wäre die, daß in der Zahlensymbolik des *Buches der Wandlungen* dem Yin die Zahl 2 und dem Yang die Zahl 3 zukommt, was eine Reihenfolge festlegen würde. Auch ist zu bedenken, daß insgesamt gesehen das Yin-Yang-Denken im Daoismus ausgeprägter ist, wobei dort dem Yin der Vorzug gegeben wird.

24 Wilhelm, *Laotse*, S. 68.

25 Vgl. Wilhelm, *Laotse*, 83.

Wenn die Dinge ihr Extrem erreichen, setzt demnach eine Gegenbewegung ein: Yang wandelt sich zu Yin. Fazit: Wenn das allgemeine menschliche Verhalten dem Yang mit seiner ganzen Assoziationskette den Vorzug gibt, so sind jedoch, aus der Sicht des *Dao* her betrachtet, Yang und Yin gleichwertig. Die Prominenz des einen wird im Prozeß der Umkehr durch die des anderen abgelöst. Insofern wird das ganze System hier nicht dekonstruiert, sondern in einen Zustand des dynamischen Gleichgewichts geführt.

2. Spuren des Yin-Yang-Modells

Nach dieser Skizze der Yin-Yang-Kosmologie kommen wir zu der Frage, wie sich dieses Denken in einem „Männlichkeitskonzept“ niedergeschlagen haben könnte. Darauf sind hier – wie auch im poststrukturalistischen Diskurs – keine konkreten Antworten zu erwarten. Stattdessen sollen exemplarisch drei Bereiche vorgeführt werden, in denen sich möglicherweise, um mit Derrida zu sprechen, die „Spuren“ dieses Denkens verfolgen läßt, und zwar sind dies 1. Sexualität beziehungsweise Sexualverhalten²⁶, 2. Ästhetik, insbesondere Kalligraphie, und 3. Strategie beziehungsweise Kampfkunst. (Die Ausführungen gelten im wesentlichen für das vormoderne China.)

2.1 Sexualverhalten

Im alten China war ein gesundes Sexualleben etwas, das der kosmischen Ordnung entsprach und deshalb als ausgesprochen positiv betrachtet wurde. Dabei war es nicht nur der lebenserzeugende, sondern mehr noch der lebensverlängernde Aspekt, der im Vordergrund stand. Hören wir zum Beispiel folgendes Plädoyer des Daoisten Ge Hong (284–363) gegen die sexuelle Enthaltbarkeit:

„Himmel und Erde üben den Weg der liebenden Vereinigung und sind gerade deshalb grenzenlos. Wenn der Mensch den Weg der liebenden Vereinigung aufgibt, kann er damit rechnen, daß er sich [nur] Schaden zufügen wird.

Wenn er es dagegen vermag, allen schädlichen Einflüssen auszuweichen und die Kunst der Liebe zu lernen, hat er den Weg der Unsterblichkeit erreicht. Himmel und Erde trennen sich bei Tage und vereinigen sich bei Nacht: 365 mal in einem Jahr verkehren sie miteinander und tauschen ihre Fluida in voller Harmonie aus. Deshalb sind sie in der Lage, ohne müde zu werden, die Zehntausend Wesenheiten zu zeugen und zu gebären. Wenn der Mensch sie sich zum Vorbild zu nehmen vermag, kann er ewig am Leben bleiben.“²⁷

Auch wenn letztlich ein ewiges Leben durch und mit Geschlechtsverkehr ein Wunschtraum geblieben sein mag, war doch das Sexualverhalten des chinesischen Mannes – nicht nur des Daoisten – erheblich vom Yin-Yang-Denken beziehungsweise dem Daoismus beeinflusst. (Überhaupt hatte man keine Probleme, die konfuzianische Lehre vorwiegend auf das öffentliche Leben [außen] und den Daoismus auf den privaten Bereich [innen] anzuwenden.) Der Samen des Mannes, seine Yang-Essenz, galt – da er scheinbar in Quantität begrenzt war – als sein kostbarster Besitz. Insofern war diese Essenz zu hüten und zu pflegen, auf keinen Fall zu vergeuden (z. B. durch Onanieren). Bei der Frau betrachtete man nicht das weibliche Ei, sondern die Sekrete und Vaginalflüssigkeit als ihre Yin-Essenz, von welcher man – im Gegensatz zur männlichen – annahm, daß die Frau davon ein unerschöpfliches Reservoir besitze. Beim Sexualverkehr ging es nun, vereinfacht gesagt, darum, die Vitalität sowohl des Mannes als auch die der Frau durch die Aufnahme der Essenz des anderen Geschlechts zu erhöhen, das heißt ein Gleichgewicht von Yin und Yang anzustreben.

Verkompliziert wurde dieses einfache Muster nur dadurch, daß es beim Geschlechtsakt nicht zuletzt auch darum geht, Kinder zu zeugen (ein Aspekt, der bei uns im Zeitalter der sexuellen Revolution offenbar nicht mehr ganz im Vordergrund steht). Anders als heute bedeutete dies: nicht nur ein Kind, sondern möglichst viele. Beim Zeugen von Kindern mußte allerdings Yang-Essenz abgegeben werden. Um beide nicht gerade kompatiblen Ziele (Bewahren und Abgeben der Essenz) miteinander zu verbinden, empfahlen die

alten chinesischen Sexhandbücher, den Samen im Orgasmus nur zu einer Zeit sicherer Fruchtbarkeit der Frau zu veräußern, ansonsten den Coitus reservatus zu praktizieren, und zwar nicht nur möglichst oft, sondern auch mit möglichst vielen Frauen, da dies durch die dabei erfolgende Aufnahme der weiblichen Yin-Essenz die Vitalität steigere, was wiederum zu einer besseren Yang-Qualität und darüber zu einer größeren Chance der Zeugung von männlichen Nachkommen (!) führen sollte. Schließlich war die Praxis des Coitus reservatus in der polygamen Gesellschaft des alten China insofern nicht unwichtig, da sie die Möglichkeit bot, nicht nur die Hauptfrau, sondern auch Nebenfrauen und Konkubinen zu bedienen, ein Umstand, der in der erotischen Literatur Chinas reichlich ausgemalt wurde.²⁸

Für den Bereich des männlichen Sexualverhaltens läßt sich zusammenfassen, daß es zwar primär der Pflege beziehungsweise dem Nähren der Yang-Qualität galt, daß dabei aber auch – und zwar im Gedanken der Harmonisierung der beiden Wirkkräfte durch Aufnahme der jeweiligen anderen Essenz – der Ausgleich zwischen Yin und Yang eine wesentliche Rolle spielte. Dadurch kam dem vom Yin-Yang-Denken gesteuerten Sexualverkehr eine vitalisierende und lebensverlängernde Bedeutung zu, weshalb er auch in den ebenfalls maßgeblich vom Yin-Yang-Denken bestimmten Bereich der chinesischen Medizin gehört.²⁹

26 Wenn hier mit der Sexualität begonnen wird, so aus dem Grund, daß dieser Artikel aus einem Vortrag in einer Vorlesungsreihe über Geschlechterdifferenz hervorging, für welche diese Thematik als von Interesse erachtet wurde, abgesehen davon, daß wir in einer Zeit leben, in welcher alles, was mit Sex zu tun hat, vorrangig wahrgenommen zu werden scheint.

27 Übers. von Wolfgang Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück*, München 1974, S. 158.

28 Siehe z. B. den Roman *Der Goldherr besteigt den weißen Tiger*, übers. v. F. K. Engler, Zürich 1990.

29 Diese vereinfachende Darstellung stützt sich weitgehend auf Robert H. van Guliks Klassiker *Sexual Life in Ancient China*, Leiden 1972. Siehe auch Fang Fu Ruan, *Sex in China*, New York 1991, sowie H. C. Lu

2.2 Ästhetik (Kalligraphie)

In der chinesischen Kunst und Ästhetik sieht man ebenfalls häufig die Yin-Yang-Kosmologie am Werke, zum Beispiel in der chinesischen Landschaftsmalerei (auf Chinesisch „Berg-Wasser-Malerei“, *shan-shui-hua*), in welcher dem Berg – als fester Substanz – eine Yang-Bedeutung, und Gewässern – als weiche Substanzen – eine Yin-Bedeutung zukommt. Ein Landschaftsbild beinhaltet somit immer auch den symbolischen Ausdruck dieser kosmischen Harmonie.

Darüberhinaus ist das chinesische ästhetische Denken von dem analogen Gegensatz „stark/fest – weich“ (*gang-rou*) geprägt, dessen Locus classicus ebenfalls im *Buch der Wandlungen* zu finden ist. Man spricht deshalb vom „yang-starken Schönen“ (*yang gang zhi mei*) und vom „yin-weichen Schönen“ (*yin rou zhi mei*). Auch hier wird, zumindest tendenziell, angestrebt, das eine durch das andere auszubalanzieren. Überhaupt spielt für die klassische chinesische Ästhetik die Einheit (*he yi*) verschiedener, nicht unbedingt komplementärer Elemente eine wichtige Rolle, so der Gedanke der Einheit von schön und gut (*mei shan*), von Gefühl und Vernunft (*qing li*), Wissen und Intuition (*renshi zhijue*) sowie von Natur/Himmel und Mensch (*tian ren*)³⁰.

In der Kalligraphie äußert sich der Kontrast und Zusammenhang zwischen „yang-starkem“ und „yin-weichem Schönen“ in der Unterscheidung zwischen einem „knochigen“ und „fleischigen“ Strich (daneben kennt man auch noch „sehnige“ Striche). Im Allgemeinen wird ein „knochiger“ Strich angestrebt, also ein „yang-fester“ Strich, doch muß er auch „Fleisch“ haben, sonst ist er zu mager. Die Schriftkunst des tangzeitlichen Staatsmannes Yan Zhenqing (709–785) zum Beispiel gilt als muster-gültige Verkörperung einer yang-festen, männlichen Schönheit (siehe Abb. 5), insofern auch als Widerspiegelung seines aufrechten konfuzianischen Charakters, wohingegen die als „schlankes Gold“ (*shou jin*) bezeichnete Schrift des songzeitlichen Kaisers Huizong (reg. 1105–1125), der selbst ein großer Maler und Mäzen der Künste war (allerdings sein Reich an die

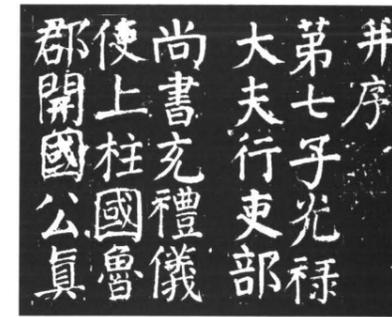


Abb. 5

nördlichen Nomaden verlor), als Beispiel eines zu weichen und eines Mannes unpassenden Schriftzugs betrachtet wurde (siehe Abb. 6). Insgesamt betrachtet, wurde von einem Mann ein starker, fester Strich vorgezogen, doch auch hier beobachten wir wiederum die Tendenz zum Ausgleich. So stellt zum Beispiel gerade die Schriftkunst des stark vom Daoismus beeinflussten Wang Xizhi (303–361), des größten „Heiligen“ der chinesischen Kalligra-

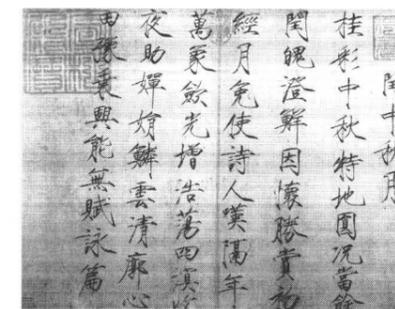


Abb. 6

phie, eine perfekte Mischung von Yin und Yang, von Festigkeit in der Bewegung, dar (siehe Abb. 7).

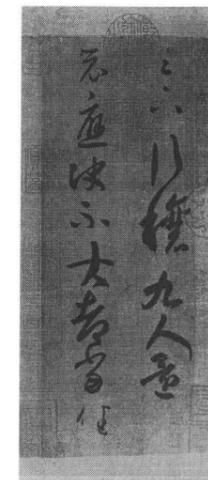


Abb. 7

2.3 Kampfkunst und Strategie

Die chinesische (und japanische) Kampfkunst und Strategie ist ebenfalls erheblich vom Yin-Yang-Denken geprägt, allerdings eher in seiner daoistischen Variante, das heißt mit einer deutlichen Akzentuierung des „weichen/schwachen“ Yin-Elements. Die Entstehung des daoistischen Denkens hängt nach neuesten Erkenntnissen offenbar eng zusammen mit den Theorien früher Strategisten, womöglich stehen diese sogar ganz am Anfang des Daoismus. Warum? Kampfkunst läßt sich aus unterschiedlichen Perspektiven sehen: als Technik, die zum Sieg führen soll, oder als „Überlebenskunst“. Letzteres ist die Kunst, trotz Angriffen und widriger Verhältnisse nicht unterzugehen. Als Überlebenskunst ist Kampfkunst nichts anderes als Lebenskunst, und das ist bekanntlich die Domäne der daoistischen Philosophie: das flexible Mitgehen mit dem natürlichen Lauf der Dinge und die „Pflege des Lebens“ (*yang sheng*). Bei Lao Zi war bekanntlich das Weiche der Zustand des Lebendigen; zudem war es immer in der Lage, das Harte zu besiegen (Beispiel Wasser und Fels).³¹ Die chinesischen Kampfkünste sind nichts anderes als eine Kultivierung dieser Erkenntnis. Auch das aus chinesischen Vorformen entstandene japanische Judo (chinesisch: *rou dao*, der weiche/sanfte Weg) ist eine direkte Anwendung dieser Philosophie. Bekanntlich lernt man dabei, einen körperlich überlegenen Gegner dadurch zu

(Übers.), *A Complete Translation of the Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine and the Difficult Classic*, Vancouver 1978.

30 Siehe Li Zehou, S. 15 f, sowie Karl-Heinz Pohl, *Einheit von Himmel und Mensch – Ein traditioneller und aktueller Gedanke der chinesischen Geistesgeschichte*, Zeitschrift für Kulturaustausch, 1993/1, S. 98–106

31 Dies ist eine Erkenntnis, die auch Bertold Brecht inspirierte und ihm Hoffnung verlieh, als er 1938, dem „starken“ säbelrasselnden Deutschland entkommen, in Dänemark im Exil weilte. Siehe sein Gedicht „Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Lao-tse in die Emigration“.

Fall zu bringen, daß man einem Angriff keinen direkten Widerstand oder Konter entgegensetzt, sondern die Dynamik der gegnerischen Körperkraft ausnützt und sie gegen den Gegner selbst richtet.

Das strategische Denken des Westens wird bisweilen auf die vereinfachende Formel gebracht: „Angriff ist die beste Verteidigung“ – eine Einstellung, die bei uns bekanntlich schon Weltkriege hervorgerufen hat, solange man zumindest genügend Bedrohung herbeizureden verstand. Eine daoistisch-chinesische Verteidigungsphilosophie würde hingegen lauten: „Die beste Abwehr ist, nicht da zu sein.“ Das ist nicht gleichbedeutend mit Weglaufen, vielmehr heißt es, einen Angriff ins Leere gehen zu lassen. In dieser Form ist sie nicht eine siegorientierte, sondern eine überlebensorientierte Strategie. Das bewußte Siegenwollen entspräche auch nicht daoistischer Philosophie: Es hieße nämlich, das Gleichgewicht von Yin und Yang bewußt zu Yang hin zu verändern. Das Siegen ist hingegen eine Aufgabe, die das *Dao*, das Wirken der Natur, selbst übernimmt, nämlich durch sein Prinzip der „Umkehr“ (*fan*), wenn die Dinge den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht haben. Zu diesem Zweck braucht der Mensch eigentlich nicht einzugreifen. Während also westliches strategisches Denken, zum Beispiel bei Clausewitz, eher die Vernichtung des Gegners als Zielvorstellung hat, ist das letztendliche Ziel chinesischer Strategie ein Siegen, ohne zu kämpfen, das heißt das Herstellen von Gleichgewicht und Harmonie.³²

In der strategischen Anwendung dieser Philosophie geht es im wesentlichen darum, den natürlichen Lauf der Dinge im richtigen Moment auszunutzen. So könnte Kapitel 36 in Lao Zis Klassiker direkt aus einer Strategieschule stammen:

„[...] Was du schwächen willst, das mußt du erst richtig stark werden lassen.

Was du vernichten willst, das mußt du erst richtig aufblühen lassen. [...]

Das heißt Klarheit über das Unsichtbare.

Das Weiche siegt über das Harte.

Das Schwache siegt über das Starke. [...]“³³

In den chinesischen Kampfeskünsten kommt es somit darauf an, zwar eine gewisse Stärke und Festigkeit (Yang) in den Techniken auszubilden, sich jedoch strategisch vom Gedanken der Überlegenheit des weichen Prinzips (Yin) leiten zu lassen.³⁴

2.4 Einheit von zivilen und kriegerischen Qualitäten

Im Zusammenhang mit den chinesischen Kampfeskünsten ist für die Bestimmung eines chinesischen Männlichkeitskonzeptes schließlich noch die Komplementarität eines weiteren wichtigen Gegensatzpaares bedeutsam: die Einheit von zivilen/literarischen (*wen*) und martialischen/kämpferischen (*wu*) Qualitäten. Einheit zwischen diesen bedeutet, daß ein Mann beides besitzen sollte: sowohl zivile, zum Beispiel literarische, als auch martialische Fähigkeiten.³⁵ Da die Konfuzianer dem martialischen Prinzip abhold waren, wurde dem Zivilen/Literarischen eine Yang-Qualität und dem Martialisch/Kämpferischen eine Yin-Qualität zugesprochen.

Die Einheit von *wen* und *wu* war – wie überhaupt die Harmonie von Yin und Yang – ein Ideal, welches in der Realität gewiß meist anders ausgesehen hat. Quer durch die chinesische Geschichte könnte man etwa folgende Entwicklung aufzeigen. Von der Vor-Qin- (ca. 5.–3. Jh. v. Chr.) bis zur Tang-Zeit (7.–10. Jh. n. Chr.) spielte die Einheit zwischen beiden als Idealvorstellung eines Mannes eine wichtige Rolle. Wie bedeutend dieses Ideal im Altertum gewesen ist, zeigen die Grabmale berühmter Persönlichkeiten (z. B. der Nachkommen des Konfuzius im Begräbnishain der Kong-Sippe in Qufu): Sie werden häufig flankiert von Skulpturen, die jeweils einen zivilen (*wen*, s. Abb. 8) und militärischen (*wu*, s. Abb. 9) Beamten darstellen. Im 3. Jahrhundert nach Christi treffen wir auf eine literarisch nachwirkungsreiche Verkörperung dieses Ideals in der Figur des listenreichen Heerführers Zhuge Liang (3. Jh. n. Chr.), der als eine der Hauptfiguren in dem populären historischen Roman *Ge-*



Abb. 8

Abb. 9

schichte der drei Reiche (San guo zhi yanyi) „Unsterblichkeit“ erlangte. Allerdings wurden in dieser Periode – trotz Mißbilligung seitens der Konfuzianer – auch die reinen *wu*-Typen, die tapferen Kämpfer (*hao han*), geschätzt, wie die ebenfalls im Roman der *Drei Reiche* auftretende Figur des Guan Yu, der später als Gott des Krieges verehrt wurde.³⁶ Auch während der Tang-Zeit waren viele Literaten und Dichter erfahren im kriegerischen Handwerk. Nicht nur gehörten Fechten und Reiten oft zur Ausbildung, viele

32 Siehe z. B. die Übersetzung des Klassikers chinesischer Strategie von Samuel B. Griffith, *Sun Tzu. The Art of War*, New York/Oxford 1971. Für eine Anwendung dieses strategischen Denkens im ostasiatischen Wirtschaftsleben siehe Wendy Chow, „Sunzi bingfa: Ein chinesischer Militätklassiker und seine Bedeutung für strategisches Denken und strategisches Management“, Magisterarbeit im Fach Sinologie, Universität Trier, 1995.

33 Wilhelm, *Laotse*, S. 76.

34 Siehe hierzu auch Mark Salzmans kurzweiliges Buch *Eisen und Seide* (München 1990) – Erfahrungen eines jungen amerikanischen Kungfu-Freundes, der auszog, die chinesische Kampfkunst zu erlernen –, welches im Titel ebenfalls die Einheit dieser Komplementarität andeutet.

35 Siehe hierzu Krzysztof Gawlikowski, *The Concept of Two Fundamental Social Principles: Wen and Wu in Chinese Classical Thought*, Annali dell Istituto Universitario Orientale di Napoli, 47, 1987, S. 397–433.

36 Zur Bedeutung von Guan Yu siehe Gunter Diesinger, *Vom General zum Gott. Kuan Yu (gest. 220 n. Chr.) und seine „posthume Karriere*, Heidelberg 1984.

verbrachten Jahre im militärischen Dienst an den Grenzen des Landes, wovon zahlreiche sogenannte „Grenzlandgedichte“ (*biansai shi*) mit militärischem Inhalt Zeugnis geben.

Ab der Song-Zeit (10.–13. Jh.) neigt sich die Konstellation eher dem *wen*, dem Zivilen/Literarischen zu. Die Song gilt als eine Dynastie mit ausgesprochen zivilen Leistungen, militärisch wird sie hingegen als schwach eingestuft – siehe das Beispiel der Kalligraphie des künstlerisch sensiblen Kaisers Huizong, der das Reich an die kriegerischen Nomaden des Nordens verlor. Folgende Charakterisierung der Wende im Bereich der Literatur zur Zeit der Song des zeitgenössischen Kulturhistorikers und -philosophen Li Zehou läßt sich auf die gesamtgesellschaftliche Konstellation übertragen: „Der Geist der neuen Zeit (Song) findet sich nicht mehr auf dem Pferderücken (wie in der Tang), sondern im Frauengemach, nicht mehr in der äußeren Welt, sondern in inneren Stimmungen.“³⁷

In der Qing-Zeit (17. – 20. Jh.) erreicht diese Entwicklung ihren Höhepunkt. Das martialische Element wurde zur Domäne der kriegerischen mandschurischen Eroberer, die stolz auf ihre kämpferischen Fähigkeiten waren und diese lange Zeit pflegten – bis sie, vom Erfolg verhöhnt und nur auf ihren eigenen Vorteil bedacht, der Ende des 18. Jahrhundert einsetzenden Dekadenz erlagen. Literarisch läßt sich diese Tendenz durch den Roman *Der Traum der roten Kammer (Hong lou meng)* illustrieren. Die Hauptfigur Jia Baoyu, ein sensibler, ausgesprochen kultivierter und sexuell höchst aktiver Jüngling, zieht die Gesellschaft von Frauen der von Männern vor. Sein berühmter Satz lautet, daß Frauen aus Wasser, Männer dagegen aus Schlamm geschaffen seien.³⁸

Eine Umkehr erleben wir wieder in Maos China: Nun wird das *wu*-Element betont. Mao Zedong selbst war ein Stratege und Kämpfer, der durch seine Dichtung und als Staatslenker beweisen wollte, daß er auch *wen*-Eigenschaften (zivile und literarische Fähigkeiten) besitzt.³⁹ Allerdings hat er – in völlig unkonfuzianischer, ja unchinesischer Weise – das Prinzip des Konfliktes im Klassenkampf auf die Spitze getrieben. Die Umkehr (*fan*) beziehungs-

weise Abkehr von seinem Denken ist inzwischen Realität geworden.

3. Kulturmuster im Vergleich: Konsens – Konflikt

Ziel der obigen Ausführungen war es, mit dem Yin-Yang-Modell ein dem chinesischen Denken und Verhalten zugrundeliegendes Muster, eine kulturelle Tiefenstruktur sozusagen, sichtbar zu machen, welches auch und gerade die Geschlechteridentität und insofern auch ein chinesisches Männlichkeitskonzept geprägt hat. Zu Anfang wurde erwähnt, daß diese ursprünglich kosmologischen Vorstellungen rezepionsgeschichtlich höchst wirkungsvoll waren. Im Unterschied zu den phantastischen Mythen und Legenden der jüdisch-christlichen Tradition, deren symbolische Bedeutung zu akzeptieren uns heute in einer aufgeklärten Zeit schwerfällt, haben wir in China im Yin-Yang-Modell ein relativ einfaches (alle Modelle sind Vereinfachungen), doch rationales und in sich stimmiges Welterklärungsmodell. (Vereinfacht betrachtet wird auch das konfuzianische Ungleichgewicht zugunsten des Yang durch die daoistische Betonung des Yin kompensiert. Überhaupt bilden – im Unterschied zu westlichen religiösen oder ideologischen Schulrichtungen – Konfuzianismus und Daoismus keine miteinander konfliktierende oder sich gegenseitig verdrängende, sondern komplementäre Denkschulen, die sich gerade im Lebensalltag der Chinesen ergänzten.) Das Hauptcharakteristikum dieses Modells ist der Gedanke eines dynamischen Gleichgewichts beziehungsweise des Ausgleichs und der komplementären Einheit von Gegensätzen. Die Welt wird als Organismus verstanden, in welchem alles seine Funktion und seinen Platz hat. Gesellschaftlich manifestiert sich dieses Modell zwar in hierarchischen Strukturen, doch letztlich auch in einem konsensorientierten Denken und Verhalten, welches immer wieder die Mitte anstrebt und die Harmonie der Gesamtkonstellation in den Vordergrund des Interesses stellt.⁴⁰ Man geht sicher nicht fehl, wenn man die Lebenskraft – auch die Überlebenskunst – der chinesi-

schen Zivilisation auf dieses ihr zugrundeliegende Kulturmuster zurückführt.

Betrachtet man dagegen unser abendländisches Kulturmuster, so könnte man von Dualismus anstatt von Dualität und somit von einem Konfliktmodell sprechen.⁴¹ Hier stehen Kampf, Verdrängung, Überwindung und Fortschritt in der Lösung dialektischer Konflikte offenbar im Vordergrund. Das beobachtet man in der Politik: in der viel gepriesenen „Streitkultur“, im Konflikt zwischen Parteien, Regierung und Opposition sowie im Wahlkampf; in der Arbeitswelt: in den Tarifkonflikten und im Arbeitskampf zwischen Arbeitgeberverbänden und Gewerkschaften; neuerdings sogar in der Beziehung zwischen Mann und Frau: im „Geschlechterkrieg“; schließlich im „Interessenkonflikt“ zwischen Individuum und Gemeinwesen in unseren zunehmend atomistischeren Gesellschaften.

37 Li Zehou, *Der Weg des Schönen*, S. 286.

38 Cao Xueqin, *The Story of the Stone*, übers. von David Hawkes, London 1973, Bd. I, S. 76.

39 Siehe K.-H. Pohl, „Mao Zedongs Lyrik: Form als Aussage“ in *Mao Zedong – Der unsterbliche Revolutionär?* hg. von Thomas Heberer, Hamburg 1994, S. 208 f.

40 Es steht auf einem anderen Blatt und bedürfte gesonderter Untersuchung, ob oder inwiefern das sich seit Jahrzehnten nach außen nationalistisch und im inneren starr und unnachgiebig zeigende China (zudem aufgrund „konfuzianischer“ Präferenzen eine ausgesprochen männlich-orientierte Gesellschaft) noch von dem in diesem Artikel vorgestellten Denken getragen ist. Wenn auch die chinesische Politik sich hier sehr yang-stark gebärden mag, beobachtet man nicht zuletzt im allgemeinen menschlichen Miteinander doch immer wieder eine ausgeprägte Tendenz zum Ausgleichen von Antagonismen. In diesem Kontext ist auch die Anmerkung interessant, daß bekannte chinesische Autorinnen (Zhang Jie, Wang Anyi u. a.) – trotz Aufgreifens von feministischen Themen in ihren Werken – doch behaupten, am Feminismus nicht interessiert zu sein, da China größere Probleme habe. Perry Link, *Ideology and Theory in the Study of Modern Chinese Literature*, *Modern China*, 19, 1/1993, S. 8.

41 Siehe zu diesem Gegensatz den von Shuhsien Liu und Rober E. Allinson herausgegebenen Sammelband *Harmony and Strife. Contemporary Perspectives, East and West*,

Konflikte haben möglicherweise die abendländische Zivilisation – weltgeschichtlich und global betrachtet – vorangebracht, maßgeblich zu einer Zeit, als es gegen äußere Feinde Kriege zu gewinnen und die Welt zu erobern galt. Allerdings verstärkt sich inzwischen der Eindruck, als hätten sie – insbesondere im innergesellschaftlichen Bereich – auch erhebliche Opfer und Reibungsverluste zur Folge. Trotz des durch Konflikte (und deren Lösungen) erzielten Fortschritts sind Zweifel angebracht, ob diese letztlich vitalisierend oder lebensverlängernd auf das Gesamtsystem – nicht nur unserer Gesellschaften, sondern auch des Planeten – wirken. Eine Abkehr vom konflikt- und siegorientierten hin zu einem konsensorientierten oder dialogischen Denken könnte hier möglicherweise nicht nur innergesellschaftlich, sondern auch global gesehen eine sinnvolle Alternative darstellen. So ließe sich selbst ein „clash of civilizations“ am besten durch eine Strategie des Dialogs der Kulturen und Religionen verhindern, bei der alle Beteiligten als Sieger ohne zu kämpfen hervortreten könnten. Dabei wäre sogar zu fragen, nachdem der Absolutheitsanspruch der

christlichen Religion erloschen ist, inwiefern ein solcher Dialog nicht auch den Absolutheitsanspruch, sprich die Universalität, der nach-christlichen westlichen politischen Werte und sozio-ökonomische Modelle betreffen müßte, denn in dieser Hinsicht scheint der abendländische Missionseifer ungebrochen.

Betrachtet man andererseits die globale politische und wirtschaftliche Kräftekonstellation, dann lassen sich – zumindest für den im daoistischen Denken Geschulten – Anzeichen für eine Veränderung nach daoistischem Muster erkennen: für die Umkehr. Es sieht nämlich so aus (man mag sich dabei täuschen), als habe der Westen den Höhepunkt an militärischer und wirtschaftlicher Macht erreicht, mit welcher er vor zirka 150 Jahren begann, Ostasien und andere Weltteile in die Knie zu zwingen. Den Höhepunkt zu erreichen bedeutet, wie wir hörten, daß sich die Bewegungstendenz umkehrt.⁴² So hieß es bei Lao Zi: „Was du schwächen willst, das mußt du zuerst stark werden lassen.“ Vom Standpunkt daoistischer Philosophie und Überlebenskunst aus betrachtet, wäre der Rest – der weitere Niedergang des Westens

und Aufstieg Ostasiens – eine Aufgabe, die das *Dao* ganz von alleine bewerkstelligt. So gesehen, wäre eine derartige Entwicklung auch die natürlichste Sache der Welt.

Hongkong 1988, der mir mit seinen zahlreichen interessanten Beiträgen zu dieser Thematik leider erst nach Fertigstellung dieses Artikels bekannt wurde.

⁴² Das würde analog natürlich auch für das Verhältnis der Geschlechter untereinander gelten. Und daß sich hier Anzeichen eines gesellschaftlichen Wandels zeigen, ist unverkennbar. So soll laut einer jüngsten Zeitungsmeldung der Berliner Soziologe Prof. Walter Hollstein in einem Bericht für die Frauenzeitschrift *Petra* zum Thema „Kampf der Geschlechter“ erklärt haben: „Die Zeit der Männer ist vorbei, die Zukunft gehört den Frauen.“ Allerdings sieht man auch, daß dieser Wandel, zumindest in unseren Gesellschaften, wiederum von ideologisch geführten Konflikten begleitet ist, was möglicherweise über kurz oder lang eine stärkere Gegenbewegung auf den Plan rufen könnte (man denke z. B. an Buchtitel wie „Die Männer schlagen zurück“ etc.). Für ein Plädoyer eines nach dem Yin-Yang-Muster ausgewogenen Verhältnisses zwischen den Geschlechtern siehe Martina Wegener-Stratmanns und Suki Colgraves Bücher.

Im Druck erschienen

Öffentliche Ringvorlesung Wintersemester 1976/77

Alexandrien

Kulturbegegnungen dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterranen Großstadt

Inhalt

Norbert Hinske:	Megalopolis
Heinz Heinen:	Alexandrien — Weltstadt und Residenz
Günter Grimm:	Orient und Okzident in der Kunst Alexandriens
Reinhold Merkelbach:	Das Königtum der Ptolemäer und die hellenistischen Dichter
Klaus Kremer:	Alexandrien — Wiege der neuplatonischen Philosophie
Martin Krause:	Das christliche Alexandrien und seine Beziehungen zum koptischen Ägypten
Peter M. Fraser:	Alexandria from Mohammed Ali to Gamal Abdal Nasser

Verlag Philipp von Zabern
Aegyptiaca Treverensia Band 1

Mainz 1981

Öffentliche Ringvorlesung Wintersemester 1978/79

Reisen und Tourismus

Auswirkungen auf die Landschaft und den Menschen

Inhalt

Dieter Lohmeier:	Von Nutzbarkeit der fremdben Reysen. Rechtfertigungen des Reisens im Zeitalter der Entdeckungen
Lothar Pikulik:	Das romantische Reisen
Klaus Dieter Hartmann:	Psychologie des Reisens
Harald Spehl:	Ökonomische Grundlagen und Bedeutung des Fremdenverkehrs
Christoph Becker:	Regionalpolitische Aspekte des Fremdenverkehrs. Möglichkeiten und Grenzen in der Bundesrepublik und in der Region Trier
Walter Mrass:	Belastung der Umwelt durch Freizeitaktivitäten

Trierer Beiträge Sonderheft 3

Oktober 1979