

# **Fernöstliche Kampfkunst, Lebenskraftkonzepte und Selbsttransformationstechnologien.**

Theorie und Praxis asiatischer Sinnsysteme

## **Dissertation**

zur Erlangung des Grades des Doktors der Philosophie  
im Fachbereich Sozialwissenschaften  
der Universität Hamburg

vorgelegt von

**Jan Peter F. Hintelmann**

aus Stade

Hamburg, September 2009

Erstgutachterin: Prof. Dr. Marianne Pieper

Zweitgutachter: Prof. Dr. Ludwig Fischer

Tag der Disputation: 15.07.2009

## Inhaltsverzeichnis

Danksagung .....	5
1. Einführung .....	7
1.1 Problemstellung .....	7
1.2 Ziel und Abgrenzung der Arbeit.....	10
1.2.1. Forschungsziel .....	10
1.2.2. Begründung für die Einengung der Thematik .....	10
1.3 Anlage der Arbeit - Wege der Bearbeitung und Darstellung .....	11
1.3.1. Eigene Voraussetzungen .....	11
1.3.2. Forschungsperspektive .....	12
1.3.2.1. Beschreibung bisheriger Forschungsperspektiven .....	12
1.3.2.2. Beschreibung der Forschungsperspektive .....	12
1.3.2.3. Die Diskursanalyse .....	24
1.3.2.4. Die Diskursanalyse im Themenfeld Kampfkunst.....	29
2. Literaturlage und Forschungsstand.....	32
2.1. Mittelalter und Neuzeit.....	33
2.2. Die Rezeption der Kampfkünste in der Zeit des Kolonialismus und Totalitarismus.....	34
2.3. Neuere Entwicklungen .....	35
3. Wertewandel und Sinnkrisen aus der Perspektive sozialwissenschaftlicher Forschung .....	40
4. Die Kampfsysteme der Welt.....	52
4.1. Kampf und Krieg in der westlichen und östlichen Kultur.....	52
4.2. Kampfsport und Kampfkunst .....	59
4.3. Die traditionellen Kampfkünste Chinas und Südasiens .....	67
4.4. Darstellung wichtiger westlicher und östlicher Kampfsysteme .....	95
4.4.1. Westliche Kampfsysteme .....	95
4.4.1.1. Klassifikation der westlichen Kampfsysteme .....	96
4.4.1.2. Verzeichnis der historisch wichtigsten westlichen Kampfsysteme nach geographischer Herkunft .....	98
4.4.2. Östliche Kampfsysteme.....	98
4.4.2.1. Verzeichnis der historisch wichtigsten Kampfsysteme Asiens nach geographischer Herkunft .....	99
5. Die pyhsiologischen Ressourcen der Kampfkünste .....	102
5.1. Körpertechnologie - Kampf und körperliche Bewährung .....	102
5.1.1. Selbstverteidigung für Frauen?.....	105
5.1.2. Ritualisierte Gewalt .....	107
5.2. Sinnesphysiologie - Der Zusammenhang von Entschleunigung, Sensorik und Sensibilisierung .....	109
5.2.1. Entschleunigung und taktile Sensibilisierung .....	110
5.3. Der Lebenskraftkonzeptdiskurs.....	113
5.3.1. Einführung.....	113
5.3.2. Definition des Terminus Qigong .....	114
5.3.3. Klassifikation der Qigong- Stile.....	116
5.3.4. Die Qigong-Praxis.....	126
5.3.4.1. Kernelemente der traditionellen Qigong-Übungspraxis.....	126
5.3.4.2. Typische Übungsreaktionen .....	129

5.3.4.3. Nebenwirkungen.....	130
5.3.4.4. Prävention.....	131
5.3.5. Die traditionelle Theorie des Qigong aus chinesischer Sicht.....	132
5.3.6. Theorie des Qigong aus Sicht der chinesischen Lebenskraftkonzeptforschung ...	133
5.3.6.1. Experimentelle Studien der chinesischen Qigong-Wissenschaft .....	133
5.3.6.2. Konzeptuelle Forschungen der chinesischen Qigong-Wissenschaft.....	134
5.3.7. Die Geschichte des Qigong im Westen .....	137
5.3.8. Der Lebenskraftkonzeptdiskurs und die westliche ‚Scientific Community‘ .....	147
5.4. Zusammenfassung .....	150
6. Moralische Ressourcen der Kampfkünste - eine Zeitdiagnostik.....	153
6.1. Die konfuzianistische Moralphilosophie im Spiegel östlicher Modernisierung .....	153
6.1.1. Konfuzianistische Moralphilosophie und Kampfkunstkultur in China.....	153
6.1.2. Die Auswirkungen der chinesischen Kulturrevolution auf die Kampfkunstkultur .....	157
6.2. Gesundheitspolitik und Kampfkunst – Gesundheitsförderung, Prävention und Kampfkunstmanagement .....	160
6.2.1. Kampfkunst im Kontext von Gesundheitspolitik, Gesundheitsförderung und Prävention.....	161
6.2.2. Kampfkunstmanagement – Akteure der Prävention.....	166
6.3. Zusammenfassung und Interpretation .....	167
7. Ethische Ressourcen der Kampfkünste – die Selbsttransformationstechnologien.....	170
7.1. Einführung.....	170
7.2. Der sozial- und geisteswissenschaftliche Zusammenhang von Sinnkrisen, Sinnressourcen und Ethik .....	171
7.3. Die Ethik der Kampfkünste .....	173
7.4. Die Ethik des Buddhismus .....	174
7.4.1. Die Geschichte und Philosophie des Chaaan-Buddhismus.....	178
7.4.2. Chaaan-Buddhismus und Shaolin-Kampfkunst .....	191
7.4.3. Die Geschichte des Chaaan-Buddhismus in Deutschland.....	195
7.5. Vergleich der Erfahrungsbildung im Chaaan-Buddhismus und im Denken Foucaults	210
7.6. Zusammenfassung und Diskussion .....	213
8. Die historische Diskursanalyse im Themenfeld der Kampfkunst .....	220
8.1. Diskursanalyse und Diskurswandel.....	221
8.2. Die historische Diskursanalyse – Der Wandel des Kampfkunst-Diskurses.....	222
8.3. Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung – Theorie und Praxis asiatischer Sinnsysteme .....	228
8.4. Abschließende Beurteilung und Einschätzung.....	230
9. Anhang: Auszug aus einer Übersicht über die Anzahl eingetragener Kampfkunst- und Kampfsport-Vereine in der Bundesrepublik Deutschland .....	232
10. Literaturverzeichnis .....	233
10.1. Zeitschriften / Reihen zur Kampfkunst .....	233
10.2. Primärliteratur zur Kampfkunst.....	234
10.3. Sonstige .....	238
10.4. Internet- Quellen (Stand Februar 2007) .....	239
10.5. Forschungsliteratur zur Kampfkunst .....	240
10.6. Sportwissenschaftliche Zeitschriften und Reihen .....	243
10.7. Sozial- und naturwissenschaftliche Literatur .....	244

## Danksagung

Das vorliegende Promotionsprojekt „Fernöstliche Kampfkunst, Lebenskraftkonzepte und Selbsttransformationstechnologien. Theorie und Praxis asiatischer Sinnsysteme“ basiert auf den Grundlagen einer Staatsexamensarbeit für das Lehramt an der Oberstufe (Allgemeinbildende Schulen), im Fach Sozialwissenschaften mit Schwerpunkt Soziologie, die von der Universität Hamburg 2004 angenommen wurde. Als Gutachter fungierten seinerzeit: Prof. Dr. Marianne Pieper, Pro-Dekanin des Fachbereichs Sozialwissenschaften sowie Prof. Dr. Klaus Eichner, Dekan des Fachbereichs Sozialwissenschaften. Herr Prof. Dr. Horst W. Opaschowski, Professor für Erziehungswissenschaft an der Universität Hamburg und Leiter des B.A.T. Freizeitforschungsinstituts, schrieb das Vorwort, des 2005 unter dem Titel „Westliche Sinnfindung durch östliche Kampfkunst? Das Angebot von Kampfkunstschulen – Theorie und Praxis des Wushu und Budo“, im IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, erschienen sozialwissenschaftlichen Fachbuches.

Besonderer Dank gilt meiner Betreuerin Frau Prof. Dr. Marianne Pieper für die Unterstützung und Förderung sowie die Annahme des Promotionsthemas. Ihre kritisch-konstruktiven Hinweise sowie ihr Interesse an meiner Studie trugen wesentlich zur inhaltlichen und formalen Ausgewogenheit der Arbeit bei. Für anregende Diskussionen danke ich Frau Dr. Irmtraud Gensewich vom Interdisziplinären Zentrum für Hochschuldidaktik sowie Herrn Dr. Ralph M. Becker vom Fachbereich Kulturgeschichte und Kulturkunde der Universität Hamburg.

Ich möchte mich an dieser Stelle auch bedanken bei Herrn Prof. Dr. Ludwig Fischer, vom Institut für Germanistik II, ohne dessen Unterstützung und Förderung dieses Projekt nicht hätte realisiert werden können.

Stellvertretend für alle meine chinesischen, thailändischen, tibetischen und amerikanischen Freunde und Lehrer danke ich Sifu Lee Kong von der *International Nanshaolin Wuzuquan Union* sowie *Hong Kong Yongchun White Crane Kungfu Study Group*, Sifu Wong Hong Chun, Simo Wong, Sifu Chan Kim Man und Sifu David Peterson von der *Hong Kong Ving Tsun Athletic Association (Wong Shun Leung Scientific Ving Tsun Association)*, Sifu Lee Yuen Tim (*International Wing Tsun Martial Art Association*), Sifu Jesse Glover von der *Non*

*Classical Gung Fu Association*, Sifu John V. Ladalski, Sifu Benjamin Ling und Sifu Ng Wing Sum (Sammy Ng) von der *Hong Kong Self Defense Jeet Kune Do Association*, Shi Yongchuan, Shi Yanlin und Shi Yanfei vom *Shaolin Tempel Deutschland GmbH*, Sifu Martin Watts vom *Yongchun Baihe Chuen Wushu Guan (Pan Chen Miouw)*, Sifu Andreas Hoffmann vom *Chi Sim Weng Chun Wushu Guan (Way Yan)*, Sifu Jan Silberstorff von der *World Chen Taiji Association Germany (Chen Xiao Wang)*, Sifu Thorsten Kanzmeier – Experte für ‚Inneres Boxen‘ im Stil des Lei Gong Neiquan, Sifu Uwe Tischewitsch vom *Kenpokan Hannover*, Kyosanim Susanne Huper von der *International Shinson Hapkido Association*, Ass. Prof. Paiboon Srichaisawat von der *Faculty of Physical Education-Bangkok University* und Vicit Cheechern, Thai Boran-Linienhalter (*International Amateur Muay Thai Federation*) sowie Pema-Lama Thupten Nyandak, Direktor des Klosters *Dip-Tse-Chok-Ling* in Dharamshala, Venerable Tenzin Kunga, Venerable Geshe Sonam Senge und Venerable Geshe Sonam Rinchen von der *Library of Tibetan Works & Archives-Centre for Tibetan Studies* sowie H. H. Tenzin Gyatso XIV. Dalai Lama.

Weiterhin möchte ich mich bei Simo Helga Reinicke, Sifu Ingolf Gräbitz, Sifu Volker Zacharias und Evelina Augustynska für die Nutzung ihrer Recherchen und Photos zum *Yang Tai Chi Chuan*, *Qigong*, *Non Classical Gung Fu* und *Jun Fan Jeet Kune Do* bedanken.

Ich schulde meinen Dank auch Herrn Dr. Rolf Winiarski für geliehene Literatur sowie Dipl. Ing. Jens Schmidt sowie dem Physiotherapeuten und Heilpraktiker Ingo Dohrmann für Beratungen zur Biomechanik und Statik des menschlichen Körpers. Für die Unterstützung bei der Aufmachung der Arbeit bedanke ich mich bei Mirko Notschedt und Nicolai Stüven. Besonderen Dank schulde ich Katharina Regenstein und insbesondere Sven Bohne für die Hilfe beim Layout sowie Maren Hintelmann, Dirk Hintelmann, Susanne Huper sowie meinen Freunden und Studenten für ihre liebevolle Rücksichtnahme und Unterstützung in all den vergangenen Jahren.

Diese Arbeit ist meinem Vater Peter Hintelmann (02.03.1942-31.07.2007) gewidmet.

Hamburg, im Frühjahr 2008

Jan P.F. Hintelmann

# 1. Einführung

## 1.1 Problemstellung

„Das jeweils Entscheidende vollzieht sich nie an der sichtbaren, materiellen, machtmäßigen Front; zu glauben, es geschähe dort, ist ein materialistischer Trugschluß. Unsere Zukunft, die durch unser Verhältnis zu Asien bestimmt wird, entscheidet sich *in uns*, in unserem Bewußtsein und der aus ihm sich neu gestaltenden Haltung. Ich wünsche es uns allen, daß wir die Kraft und die innere Größe zu dieser neuen Haltung aufbringen werden“ (Gebser 1996: 219).

Der anscheinend unaufhaltsame und schnelle Aufstieg Chinas zur globalen Supermacht verblüffe und ängstige zugleich die Menschen des Westen, so Lorenz und Wieland, weil diese zum einen ökonomisch um den Verlust ihrer Arbeitsplätze in den Industriestaaten fürchten würden und zum anderen die politische Kräfteverschiebung auf dem Globus ungeahnte Auswirkungen auch für die westlichen Staatsbürger mitsich bringen könnte (vgl. Lorenz et al 2007: 84-99).

Im Jahr 2005 hätte China Frankreich und Großbritannien wirtschaftlich überholt und sei damit auf Platz vier der großen Vollswirtschaften gesprungen. Wenn China weiter so wachse, werde es schon in wenigen Jahren Deutschland von Platz drei verdrängt haben und „irgendwann womöglich auch die USA“ (Lorenz et al 2007: 85). Die derzeitige chinesische Wirtschaftspolitik, sei eine eigentümliche Mischung aus Marxismus-Leninismus und Kapitalismus und hieße „Sozialistische Marktwirtschaft mit chinesischen Merkmalen“ (Lorenz et al 2007: 87). Biagsam wie „ein Bambushain in Wind“ fülle die chinesische Regierung, also die Kommunistische Partei unter Generalsekretär Hu Jintao sowie der Staatsrat unter Premierminister Wen Jiabao, „ihre Propagandaformeln mit neuen Inhalten“ (Lorenz et al 2007: 87). So sei in China längst nicht mehr vom revolutionären Klassenkampf die Rede, sondern eher werde das Ziel einer ‚Harmonischen Gesellschaft‘ angestrebt. Dass dieses Konzept dem feudalzeitlichen und dem unter Mao verfeimten Philosophen Konfuzius entlehnt sei, störe die politische Führung wenig. Mit der Hilfe der althergebrachten konfuzianistischen Philosophie soll die soziale Stabilität bewahrt werden, die

das rasante Wachstum zu erschüttern drohe. So gelten Leistung und Sparsamkeit sowie die traditionelle, hierarchische Gemeinschaftsordnung als konfuzianische Werte und zugleich als Ursache des Wirtschaftsbooms (vgl. Lorenz et al 2007: 90).

Auch in den fernöstlichen Kampfkünsten, die seit den 1960er Jahren eine auffällige Rezeption in Europa erfahren und Elemente östlicher Kampfsysteme und Verfahren der östlichen „Lebenspflege,-Praxis (Kubny 1995: 239f.) miteinander verbinden, spielt der Konfuzianismus, aber auch der Buddhismus und Taoismus eine wichtige Rolle (vgl. Eichberg 1983: 18; 1983a: 132f.; Nitschke 1985: 295, Norden et al 1995: 187- 200).

Fernöstliche Kampfkünste sind im Trend und dienen, infolge ihrer in einem langen Entwicklungsprozeß entstandenen kulturellen Komplexität, multifunktionaler Anwendung, bspw. als Form der zivilen Selbstverteidigung, als breitensportliche Alternative, medizinische Präventiv- und Rehabilitationsmaßnahme, als Hochleistungssportart, Selbsttransformationstechnologie oder als persönliche Methode der Lebensführung (vgl. Hintelmann 2005; Filipiak 2001). Östliche Kampfkünste transportieren in diesem Kontext auch Mythen und Legenden, bspw. in Form des Ahnenkultes, ritueller Kampfformen und schamanistischer Praktiken (Filipiak 2001: 80). Zur großen Verbreitung dieser mythologischen Vorstellungen trugen insbesondere die seit den 1960er Jahren populären Action-Serien und Eastern-Filme aber auch Volkserzählungen und angebliche Sachbücher bei (Hintelmann 2005: 20, Filipiak 2001: 82). Inhalte dieser Filme sind zumeist berühmte historische Kampfkunstmeister(innen), das sagenumworbene *Shaolin*-Kloster sowie geheimnisvolle Kampftechniken und magische Fähigkeiten. Heute werden diese mythologischen Inhalte mittels moderner Marketing-Strategien und einer globalisierten Medienlandschaft in alle Welt verbreitet. Filipiak nimmt an das angesichts „schwindender Wertevorstellungen und zunehmender Orientierungslosigkeit der Glaube in die magischen Fähigkeiten eher zu- als abnimmt“ (Filipiak 2001: 82).

Wird davon ausgegangen, dass diese Entwicklung für eine bloße Modeerscheinung schon zu lange andauert, und begreift man Kampfkunst als Kulturphänomen, abhängig von kulturellen Wertvorstellungen und damit veränderbar, stellt sich, im Zuge des Aneignungs- und Verbreitungsprozesses, die berechtigte Frage nach den gesellschaftlichen und subjektiv-personalen Auswirkungen dieser Künste.

Der Ursprung der genannten Entwicklung wird im intensiveren Kulturaustausch, der



weltweiten Vernetzung globaler und regionaler Gemeinschaften über territoriale Grenzen hinweg sowie in den wachsenden Angeboten an fernöstlichen Kampfkünsten in Europa angenommen. Ermöglicht wurde diese Entwicklung durch das historische Zusammenfallen dreier Prozesse: 1. den Spätfolgen gesellschaftlicher Rationalisierung wie der (informations)technologischen Revolution; 2. der ökonomischen Krise des Kapitalismus wie des Etatismus (bspw. des Kommunismus) und ihrer darauf folgenden Neustrukturierung; und 3. des Erstarkens kultureller und sozialer Bewegungen, wie bspw. der Umweltbewegung, des Feminismus, der Friedensbewegung und der „New-Age-Bewegung„ (Norden et al 1995: 187). Das Ineinandewirken dieser drei Prozesse und die Reaktionen, die sie ausgelöst haben, riefen eine neue dominierende Sozialkultur ins Leben: eine neue Wirtschaftsform, die globale Ökonomie und eine neue, pluralisierte Kultur (vgl. Castells: 2003: 386, Breidenbach et al 1998: 216). Die Logik, die in diese Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur eingebettet ist, liegt den Institutionen und dem sozialen Handeln der gesamten interdependenten Welt zugrunde. Diese Arbeit untersucht die Sinnsysteme und -ressourcen fernöstlicher Kampfkünste bzw. die diskursiven Auseinandersetzungen über diese Sinnressourcen (vgl. Meuser et al 2003; Landwehr 2001; Foucault 1969, 1981), die im öffentlichen Raum zwischen den Akteuren des Kampfkunsthelfes ausgetragen und in deren Verlauf historische ‚Diskurse‘<sup>1</sup> über das Themenfeld Kampfkunst produziert, organisiert und verbreitet wurden.

Dies ist insofern interessant und aktuell, da das Wushu, also die chinesische Kampfkunst, auch während der Olympischen Spiele 2008 in China, einem interessierten Sportpublikum vorgestellt werden soll. Außerdem spielen Verfahren der Kampfkünste, wie das *Qigong*, zunehmend eine Rolle innerhalb der Komplementärmedizin, insbesondere als gesundheitserhaltende und prophylaktische Verfahren und sind insofern auch interessant für die überlieferte Medizin.

Auch im religiös-spirituellen Bereich haben die Sinnsysteme der Kampfkünste, bspw. Meditationstechniken und Philosophien, die moderne westlich-bürgerliche Kultur beeinflusst. Diese Arbeit soll dazu beitragen, ein zeitgemäßes Verständnis für die Kultur, Philosophie, Geschichte und Mentalität fernöstlicher Gesellschaftsformationen zu wecken.

---

<sup>1</sup> vgl. Ausführungen zur Forschungsperspektive.

## **1.2 Ziel und Abgrenzung der Arbeit**

### ***1.2.1. Forschungsziel***

Das Promotionsprojekt „Fernöstliche Kampfkunst, Lebenskraftkonzepte und Selbsttransformationstechnologien. Theorie und Praxis asiatischer Sinnsysteme“ untersucht die Produktion, die Verbreitung und den historischen Wandel von Deutungen der Sinnsysteme und Ressourcen fernöstlicher Kampfkünste. Das Angebot von Kampfkunstschulen wird mit Hilfe diskursanalytischer Methodologie und Analyseverfahren untersucht (vgl. Meuser et al 2003: 35-39; Landwehr 2001: 103-134; Nöth 2000: 51-53; Lemke 1997: 11-53; Kögler 1994: 25-63; Foucault 1981, 1969). Forschungsleitende Fragestellungen beziehen sich auf die Formation gesellschaftlicher Wissens- und Machtproduktion sowie subjektive Selbstkonstituierungsweisen. Untersucht wird, wie Diskurse über Technologien des Körpers, der Psyche und der Lebensführung im Feld der Kampfkunst hervorgebracht werden, und welche Äußerungsmodalitäten, Begriffe und Strategien die Konstituierung diskursiver Formationen stützen. Diese Arbeit soll auch das vorausgegangene Forschungsprojekt „Westliche Sinnfindung durch östliche Kampfkunst? Das Angebot von Kampfkunstschulen – Theorie und Praxis des Wushu und Budo“ (Hintelmann 2005) aktualisieren.

### ***1.2.2. Begründung für die Einengung der Thematik***

Im Rahmen der Analyse kontextueller, strategischer und semantischer Modalitäten wurde vereinzelt auf sportwissenschaftliche, biologische und medizinisch-therapeutische Konzepte rekurriert, bspw. wenn Fragen zur sensorischen Wirkungsweise der Kampfkünste systematische Spezifizierungen erforderlich machten. So wurden bspw. biomechanische Wirkmechanismen südchinesischer Kampfkünste aus der Sicht chinesischer Experten thematisiert.

Diskursive Formationen bestimmen auch den Gebrauch und das semantische Feld der Transkription<sup>2</sup> die zur Beschreibung von Gegenständen verwendet werden. In diesem

---

<sup>2</sup> In Zitaten wurde, wenn nicht anders angegeben, die ursprüngliche Lautschrift (meist Wade-Giles) beibehalten. Namen zeitgenössischer Autor/en/innen wurden in der Umschrift wiedergegeben, unter der sie ihre Publikationen in abendländischen Sprachen veröffentlichten. Innerhalb des laufenden Textes dieser

Zusammenhang wurde weitgehend auf detaillierte linguistische Darstellungsverfahren der Sinologie und verwandter Bereiche verzichtet. Für die Untersuchung der Sinnressourcen im Bereich der Ethik der Kampfkünste wurde neben zahlreichen Schriften zum *Chan*-Buddhismus, eine von Terrence Dukes ins Englische übersetzte, historische chinesische Originalquelle herangezogen, die „*Hsieh Mai Lun*„-Schrift, die dem Mönch Bodhidharma zugeschrieben wird, aus dem Umfeld des *Shaolin*-Tempels (siehe Dukes 1994).

Klassifizierende Untersuchungsverfahren kamen dort zur Anwendung, wo Übersichtswissen und allgemeine Orientierungsmuster generiert werden mussten.

Entsprechend der Bestimmung des Diskurs-Begriffes durch Foucault, ist ein Diskurs zugleich Produkt, Gegenstand und Instrument öffentlicher Auseinandersetzungen. Die Träger solcher Auseinandersetzungen sind diskursive Eliten und diskursive Gemeinschaften. Die Mitglieder dieser Diskursgemeinschaften orientieren sich im öffentlichen Diskurs aneinander (vgl. Meuser et al 2003: 36). Die gegenseitige Bezugnahme geschieht im Bereich der Kampfkunst durch Rezeption wissenschaftlicher Publikationen und anderer medialer Veröffentlichungen, bspw. Selbstdarstellungen in Kampfkunstzeitschriften, Fachbüchern, Internet-Homepages und Videos.

### **1.3 Anlage der Arbeit - Wege der Bearbeitung und Darstellung**

#### ***1.3.1. Eigene Voraussetzungen***

Seit über fünfundzwanzig Jahren praktiziere ich unterschiedliche westliche und östliche Kampfsysteme, Heilgymnastik- und Meditationsverfahren. Aus der Beschäftigung mit dieser Materie erwuchs der Wunsch, die unterschiedlichen Kampftraditionen und -kulturen wissenschaftlich-theoretisch zu durchdringen. Vorangegangene Forschungsreisen nach Asien, insbesondere Beijing, Xian, Hong Kong, Shaoguan, Dharamshala, Amritsar und Bangkok einschließlich der Erkundung und Kontaktierung diverser Schulen und Lehrer der östlichen Kampfkultur vor Ort, bereiteten dieses Anliegen vor.

---

Untersuchung wurden eingedeutschte Begriffe und Termini *technici* groß geschrieben. Chinesische Begriffe in Klammern entsprechen der romanisierten chinesischen bzw. japanischen Originalbezeichnung und wurden deshalb klein geschrieben.

### **1.3.2. Forschungsperspektive**

#### **1.3.2.1. Beschreibung bisheriger Forschungsperspektiven**

Wissenschaftliche Arbeiten zum Themenkomplex Kampfkunst bzw. Kampfsport zeichnen sich durch die Verwendung unterschiedlicher Forschungsparadigmen und -methoden aus. In der bisherigen Forschung wurden sowohl quantitative als auch qualitative Verfahren angewendet. In der neueren (deutschen) wissenschaftlichen Erforschung der (chinesischen) Gesundheits- bzw. Lebenspflege (chin.=*yangsheng*) und der fernöstlichen Kampfkünste in Theorie und Praxis wurde nicht selten ein theoretischer Zugriff<sup>3</sup> gewählt, der im Spannungsfeld zwischen den Disziplinen Philologie, Sinologie bzw. Japanologie, Sportwissenschaft und (Sport-) Medizin sowie Geschichts- und Kulturwissenschaft zu verorten ist.

#### **1.3.2.2. Beschreibung der Forschungsperspektive**

Für diese Arbeit wurde ein forschungspraktischer Ansatz fruchtbar gemacht, der auf dem poststrukturalistischen, diskursanalytischen Forschungsprogramm Michel Foucaults basiert. Der von mir gewählte methodische Ansatz reflektiert auch die Perspektive der Cultural Studies<sup>4</sup>. Thematisch schließt die Arbeit an die wissenschaftlichen Studien Filipiak

---

<sup>3</sup> Kubnys detaillierte und umfangreiche Arbeit über fernöstliche *Qi*-Konzeptionen bspw. ist aus der Perspektive sinologischer und japanologischer Forschung sowie aus transkultureller, medizinisch-historischer Sicht für Wissenschaftler und Praktiker der Fachgebiete Medizin, alternative Heilkunde, Sinologie und Geschichte der Medizin geschrieben. Die Arbeit basiert auf der philologisch-hermeneutischen Auswertung von Primärquellen zu dem Themenkomplex der chinesischen Lebenskraftkonzepte (vgl. Kubny: 1995). Heise studierte im Rahmen eines DAAD-Stipendiums die chinesische *Qigong*-Kultur in Peking und Nanning in Theorie (Aufbau einer entsprechenden Bibliothek, Interviews mit Lehrenden, Lernenden und Therapeuten) und Praxis (medizinische Akupunktur, verschiedene *Qigong*- und *Taiji*-Stile) aus medizinisch-transpsychologischer Perspektive (vgl.: Heise 1999). Filipiak studierte an der Universität von Beijing chinesische Sportgeschichte. Im Rahmen einer historischen Längsschnittuntersuchung wertete dieser wesentliche Primär- und Sekundärquellen zur chinesischen Kampfkunst kritisch aus, die er in Archiven der Bibliotheken von Beijing und Shanghai vorfand (vgl. Filipiak 2000).

<sup>4</sup> Die Cultural Studies sind diskursive Formationen im Sinne Foucaults (vgl. Hepp 1999: 16) und rekurren

(Kampfkunst als Spiegel traditioneller fernöstlicher Kultur; vgl. Filipiak 2001), Heises (Qigong-Kultur in Theorie und Praxis; vgl. Heise 1999), Maliszewskis (spirituelle Dimensionen der Kampfkunst; vgl. Maliszewski 1996), Kubnys (fernöstliche Lebenskraftkonzepte; vgl. Kubny 1995) und Dukes (Buddhismus und Kampfkunst, vgl. Dukes 1994) an. Untersucht werden im Rahmen meiner diskursanalytischen Untersuchung Texte und die Beziehungen, die diese Texte untereinander eingehen (vgl. auch Hintelmann 2005: 10-15). Das diskursanalytische Forschungsprogramm Michel Foucaults (1926-1984) basiert historisch, so Nöth, auf dem (Post)Strukturalismus bzw. Neostrukturalismus (Nöth 2000: 51). Mit dem analytischen Verfahren der historischen Diskursanalyse hätte Foucault jedoch „ein eigenständiges Paradigma der Diskurstheorie begründet“ (Nöth 2000: 51).

---

somit auf Verfahrensweisen und Methodiken der Diskursanalyse. Die Forschungsperspektive der Cultural Studies lässt sich nicht auf ein methodisches oder theoretisches Paradigma festlegen, sie stellt vielmehr ein inter- oder transdisziplinäres Projekt dar. Das spezifische Grundverständnis der Cultural Studies kann mittels fünf Schlagwörtern gefasst werden: 1. dem der ‚radikalen Kontextualität‘, 2. dem ‚Theorieverständnis‘, der Cultural Studies, 3. ihrem ‚interventionistischen Charakter‘, 4. ihrer ‚Interdisziplinarität‘, und 5. ihrer ‚Selbstreflexion‘, (Hepp 1999: 20). Insbesondere der Begriff der ‚radikalen Kontextualität‘ ist für das Verständnis der Cultural Studies bedeutsam. Unter diesem Terminus wird ein spezifischer Anti-Essentialismus verstanden, der sich in dem Verständnis manifestiert, dass kein kulturelles Produkt und keine kulturelle Praxis außerhalb des kontextuellen Zusammenhangs fassbar ist, in dem diese stehen. Das Theorieverständnis zielt darauf ab, Möglichkeiten zu eröffnen, nicht direkt empirisch zugängliche Kontexte der historischen Welt und ihrer Prozesse zu erfassen und zu beschreiben. Der interventionistische bzw. politische Charakter bezieht sich darauf, Wissen zu produzieren, das Hinweise darauf gibt, wie sich gegenwärtige soziokulturelle Probleme und Konflikte lösen lassen. Interdisziplinarität bezieht sich auf den Prozeß der adäquaten Einarbeitung in den Diskussionsstand einer Thematik bzw. eines Diskurses. Selbstreflexion zielt darauf ab, sich selbst im Forschungsprozess mit seinem Theorieverständnis zu positionieren. Die Cultural Studies weisen multiple Diskurse auf und bestehen aus ganzen Sets von Formationen und sie haben ihre eigenen Umstände und Momente in der Vergangenheit (vgl. Hepp 1999: 20). Die Verwendung eines der Hauptbegriffe der Cultural Studies, gemeint ist der Begriff der Kultur, scheint derzeit kaum möglich ohne Bezugnahme auf die entstandene, breite theoretische Debatte über diesen Begriff. Als problematisch wird die Tatsache beschrieben, dass zahlreiche unterschiedliche Auffassungen zur Unschärfe des Kulturbegriffs beigetragen haben. Im allgemein-soziologischen Sinne meint der Begriff Kultur das gesamte soziale Erbe, bestehend aus dem ‚Wissen, den Glaubensvorstellungen, den Sitten und Gebräuchen und den Fertigkeiten‘ die ein Mitglied einer Gesellschaft übernimmt (Reinhold 1997: 375). Im Sinne der Cultural Studies wird Kultur nicht als etwas homogenes Ganzes begriffen, sondern vielmehr als ein ‚konflikthafter Prozess‘, (Hepp 1999: 20). Wenn im Laufe dieser Untersuchung Begriffe wie ‚östliche‘ bzw. ‚westliche Kultur‘ auftauchen, so sind damit diskursive Produktionen im Sinne Saids und Halls gemeint (vgl. Hall 1994: 137-179).

Der Strukturalismus<sup>5</sup>, insbesondere in seiner französischen Prägung, wurde in den 1960er Jahren ein herrschendes Paradigma. Zumeist auf der strukturalen Linguistik Ferdinand de Saussures (1857-1913), teils auch auf anderen philosophischen Grundlegend basierend, dominierte der Strukturalismus die theoretische Diskussion in so unterschiedlichen Wissenschaften wie Philosophie, Soziologie, Geschichte und Literaturwissenschaft, Psychologie, Psychoanalyse, Anthropologie und Mathematik (vgl. Nöth 2000: 45 ff.). Mit dem Entwurf einer strukturalen Linguistik hatte Saussure (vgl. Saussure 1967) den Grundstein für eine Revolutionierung der Humanwissenschaften in den 1960er Jahren gelegt. Indem Sprache als relationales Modell von Differenzen gedacht wurde, sei ein für die Sozial- und Kulturwissenschaften wegweisendes Modell entwickelt worden. Die Denkrichtung, die unter dem Zeichen des Strukturalismus<sup>6</sup> begonnen hatte, sei jedoch teils unter der Überschrift

---

<sup>5</sup> Das für den Strukturalismus charakteristische Verfahren ist die Übertragung und Anwendung der Methoden der strukturalen Linguistik auf andere Gebiete der kulturwissenschaftlichen Analyse. Das Ziel der strukturalistischen Tätigkeit liegt darin, ein Untersuchungsobjekt so zu rekonstruieren, dass die Regeln erkenntlich werden, nach denen dieses Objekt funktioniert. Strukturalisten analysieren die Strukturen eines Systems vornehmlich aus synchroner Perspektive und untersuchen dabei jene distinktiven Merkmale, die einen differentiellen Wert aufweisen. Der Strukturalismus richtete seine analytische Aufmerksamkeit in der Forschung insbesondere auf die Tiefenstruktur von Kultur(en). Hinter der Fassade des Individuellen und Subjektiven verbergen sich für den Strukturalisten, kulturelle Tiefenstrukturen, die von den Konventionen und Kodes des Systems geprägt sind, letztlich aber das semiotische Handeln des Individuums (unbewußt) steuern. Dieses rein abstrakte Universum des Strukturalismus, in dem keine konkreten Orte vorkommen, wird allein bestimmt durch die Position und Kombinatorik der Elemente, aus denen sich die Struktur zusammensetzt, wodurch die Elemente der Struktur jeden Eigen-Sinn verlieren. Die Verschiebung, die der Strukturalismus hier vornimmt, erlaubt den Übergang von der Beobachtung zum Feld der Bedingungen ihrer Potentialität, deren Logik es zu rekonstruieren gilt, ohne dass diese jemals sichtbar oder auf irgendein Objekt reduzierbar wäre. Die Struktur ist reine Virtualität, sie ist eine Differenzierungsmatrix, von der nur die Sekundäreffekte greifbar sind (vgl. Dosse 1997: 537).

<sup>6</sup> Der Strukturalist Claude Le'vi-Strauss (geb. 1908) schuf mit „Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft“ (vgl. Claude Le'vi-Strauss (1981/ in französisch 1949) ein bedeutendes Grundlagenwerk der strukturalen Anthropologie. Dessen strukturalistische Anthropologie hätte die Reichweite eines auf Beziehungen und Relationen fundierten Ansatzes demonstriert, um bspw. Mythen und Verwandtschaftsbeziehungen zu erforschen. Im strukturalistischen Denken würden nicht so sehr die einzelnen Elemente interessieren, sondern vielmehr die Beziehungen zwischen diesen.

Bedeutsame Denker des (Post)Strukturalismus waren Jaques Lacan (1901-1981), der Begründer der semiotischen Psychoanalyse und Jaques Derrida (geb. 1930) der Begründer des Dekonstruktivismus (Ultrastrukturalismus) sowie der Soziologe und zugleich Medien- und Kulturkritiker Jean Baudrillard (geb. 1929). Ferner sind zu

Semiologie bzw. Semiotik, teils unter der Bezeichnung Poststrukturalismus fortgesetzt und weiterentwickelt worden (vgl. Nöth 2000: 45 ff.). Der Poststrukturalismus stelle allerdings weniger ein Paradigma dar, welches einen Bruch mit dem Strukturalismus vollziehe, als es der Begriff nahelege. Vielmehr habe der Poststrukturalismus den Strukturalismus nicht einfach abgelöst, sondern sei vielmehr Teil seiner Entwicklung und gleichzeitig mit ihm vertreten worden. Der Poststrukturalismus liefere keine neue semiologische Theorie, sondern betreibe lediglich eine Akzentverschiebung im Bereich der strukturalistischen Kategorien.

Foucaults Werk über die Ordnung der Dinge (vgl. Foucault 1969) könne, so Nöth, als „eine implizite Geschichte der Zeichen und der Zeichentheorie“ gelten und insofern könne Foucault „auch als Historiker und Theoretiker der Semiotik gelten“ (Nöth 2000: 51). Kögler sieht zudem im Foucault'schen Werk eine „historische Ontologie unserer Selbst in der Moderne“ (Kögler 2004: 8). Foucault selbst hat sich allerdings immer wieder gegen die Gleichsetzung seiner Arbeiten mit dem Strukturalismus<sup>7</sup> und verwandter Richtungen gewehrt, verzichtete er

---

nennen die bulgarische Postformalistin Julia Kristeva sowie der französische Semiologe Roland Barthes, deren Theorie der Intertextualität das strukturalistische Forschungsparadigma ab Mitte der 1960er Jahre bereichern sollte (vgl. Schneider 2004: 60-65, vgl auch Dosse 1991/ 1997).

<sup>7</sup> Die Entstehung des Foucaultschen Forschungsprojektes basiert neben dem (Post) Strukturalismus, außerdem auf den Theorien des Marxismus Louis Althusser (1974) wie auch der französischen Wissenschaftsgeschichte, insbesondere der Arbeit von Bachelard (1978) und Canguilhem (1979). Althusser hat ökonomistische und voluntaristische Marxismuskonzeptionen kritisiert, indem er Geschichte als einen primär subjektlos verlaufenden Prozeß dachte. In Althusser's Theorie dient das Subjekt nicht als Ausgangspunkt für das Denken in modernen Gesellschaften, da dieses durch komplizierte ideologische Anrufungsprozesse erst produziert werde (vgl. Lahusen 2002: 245, vgl. auch Kögler 2004). Foucaults Konzeption von Subjektivierung erinnert stark an die Subjektkritik von Althusser. Gemeinsam ist beiden Konzeptionen (im Frühwerk) die Idee, das einheitliche Subjekt aufzulösen in eine Vielzahl unterschiedlicher Positionen in Diskursen. Erst diese Positionen produzieren die Möglichkeit, an entsprechenden Diskursen teilzunehmen. Dieser theoretischen Konzeption zufolge, könne eine neue zeitgeschichtliche Situation nicht in erster Linie anhand eines ihr zugrunde liegenden Hauptwiderspruches verstanden werden (wie es bspw. die Marxsche Konzeption des Widerspruches zwischen Kapital und Arbeit nahelegt), sondern vielmehr anhand einer Anhäufung unterschiedlicher Strömungen, welche erst eine Verschiebung oder einen Bruch mit einer früheren Gesellschaftsformation produziert. Es ist diese Heterogenität von Ursachenzusammenhängen, die sich für die Mikroanalytik konkreter historischer Situationen interessiert. Während Althusser jedoch an der Ökonomie als letzter Erklärungsinstanz festhielt, hat Foucault einen anderen Weg eingeschlagen. Nicht die Arbeit am Begriff führt Foucault zur Erkenntnis, sondern die Analyse konkreter Macht-Wissens-Zusammenhänge. Foucault verstand sich nicht als Historiker im klassischen

doch sowohl auf eine anthropologische Verankerung<sup>8</sup> überhistorischer Strukturen im kognitiven Vermögen des Menschen, als auch auf einem starren Systembegriff. Vielmehr hätte Foucault mit seinem analytischen Verfahren der historischen Diskursanalyse ein eigenständiges, anschlussfähiges Paradigma begründet (vgl. Lahusen 2002: 245, Nöth 2000: 51-53, Lemcke 1997: 11-53, Kögler 1994: 25-63, Foucault 1981).

Drei wesentliche Entstehungsphasen der Schriften Foucault's ließen sich differenzieren (vgl. Schneider 2004: 219-235; Dosse 1997: 303-317, 410-426; Lemcke 1997: 33f.):

---

Sinne. Er untersuchte vielmehr wie der Mensch zu dem geworden ist, was er ist und entwarf damit zugleich geeignete Analysemittel für gegenwärtige Macht-Wissens-Komplexe. Die Wissenschaftler Bachelard und Canguilhem waren weniger an einer vermeintlich, gegen alle Irrtümer und epistemologischen Hindernisse sich durchsetzenden Fortschrittsphilosophie interessiert, als an den Diskontinuitäten und Brüchen von Diskursen. Auch an eine in die Geschichte eingeschriebene und vorgegebene Entwicklungsrichtung mochten diese Denker nicht glauben. Foucaults Studium der französischen Wissenschaftsgeschichte erlaubte diesem die Diskontinuität und die Brüche von Diskursen zu denken, ohne letztlich eine der Geschichte immer schon vorgegebene Entwicklungsrichtung vorauszusetzen (vgl. Lahusen 2002: 245). Das Foucaultsche Denken führt sozusagen die Tradition des (Post)Strukturalismus im neuen Gewand und anderen Vorzeichen weiter, indem sie diese mit der Marxismuskonzeptionskritik Althusser und der Epistemologie und Wissenschaftsgeschichtstheorie Bachelards und Canguilhems zusammenführte.

<sup>8</sup> Die frühe Foucault'sche Philosophie bemühte sich um einen Gegenentwurf zum phänomenologischen Geschichtsbegriff, wodurch eine vom Subjektmythos befreite Analyse konkreter historischer Situationen denkbar gemacht werden sollte. Statt komplexe historische Ereignisse auf übergeschichtliche Geistmodelle und auf die Kausalität handelnder universaler Subjekte zu reduzieren, ging es Foucault darum, die eigentlichen historisch auffindbaren Strukturen und die Beziehungen die diese untereinander eingehen, zu beschreiben. Statt also Geschichte als kontinuierlichen Entwicklungs- und Verlaufsprozeß zu betrachten, schenkte Foucault in seiner philosophischen Frühphase den Strukturwandlungen, den Diskontinuitäten und Brüchen eine erhöhte Aufmerksamkeit. Historische Momente wurden nicht mehr als Dokumente, sondern eher als Monumente historischer Strukturen wahrgenommen (Kögler 2004: 28, Lahusen 2002: 244 f.). Auch das Subjekt wurde von Foucault nicht in Begriffen einer ihm innewohnenden universalistischen Natur oder Wesenhaftigkeit gedacht. Die philosophische Kritik Foucaults bewegte sich zu jener Zeit nicht im Horizont einer wie auch immer konzipierten philosophischen Anthropologie, sondern sie versucht unbefragte, vermeintlich selbstverständliche Vorstellungen über die menschliche Natur in Frage zu stellen. Historische Erfahrungen sollten nicht länger aus der Perspektive eines autonomen und sich selbst gewissen Subjekts betrachtet werden. Problematisch an einer solchen Perspektive sei nämlich, dass diese die Komplexität und Widersprüchlichkeit geschichtlicher Ereignisse zu sehr vereinfache und die Abhängigkeit des Subjekts von einem historischen Prozeß vernachlässige (vgl. Foucault 1969).



1. Das Arbeitsprojekt der 'Archäologie des Wissens' (Foucault 1981) entstand in den 1960er Jahren und war eine kritische Erwiderung auf die seinerzeit dominante Subjektphilosophie im Rückgang auf „vorsubjektive Erfahrungs- und Wissenstrukturen“ (Kögler 2004: 8).

In der 'Archäologie' entfaltete Foucault jene bedeutsamen Grundbegriffe, welche fortan eine alternative Wissenschaftsgeschichte denkmöglich machen sollten. In dieser Schrift entwarf Foucault eine Konzeption, welche vornehmlich die am Subjekt und dessen vermeintlich universalen Erkenntnisapparat orientierte Erkenntnistheorie ersetzen will.

2. In den 1970er Jahren entwickelt Foucault (im Anschluß an Nietzsche) eine 'Genealogie der Macht', in welcher dieser eine Theorie der modernen 'Bio-Macht' entfaltet (Foucault 1978).

Diese Herrschaftsform bezwecke mittels Normierungs- und Regulierungsweisen, die praktische Abrichtung der Subjekte zum Zwecke ihrer produktiven Erzeugung von Verhaltensweisen. Foucault interessierte in diesem Zusammenhang die Analyse von Macht-Wissen-Beziehungen. Moderne Machttechniken bedürfen des Wissens über die modernen Subjekte, gleichzeitig produzieren gerade diese Machttechniken neues Wissen. So sei das kriminalistische und psychiatrische Wissen tief verstrickt in die Disziplinierungspraktiken des Gefängnisses<sup>9</sup>. Dieses Wissen habe einerseits die Erstellung differenzierter Verhaltensvorschriften oder einer entsprechenden Gefängnisarchitektur ermöglicht, andererseits sei das Gefängnis aber auch zum Ort der Beobachtung geworden, an dem neues

---

<sup>9</sup> Foucaults interessierte sich nicht nur theoretisch für Macht-Wissensbeziehungen und mögliche Widerstandspraktiken, sondern gründete 1971 eine neue Organisation, die 'Groupe d'information sur les prisons (GIP)'. Er widmete sich mit ganzer Kraft dem Kampf gegen die Haftbedingungen in den französischen Gefängnissen und funktionierte sogar seine Privatwohnung zu Geschäftsräumen der GIP um, in der er Familienangehörige der Häftlinge empfing, um die verborgene Seite des demokratischen Systems an die Öffentlichkeit zu bringen (vgl. Dosse 1997: 151). Foucaults akademische Motivation aber auch sein politischer Aktivismus jener Tage gründet sich zum einen auf seine Empathie, zum anderen spiegelt sie auch die politische Situation jener Zeit. Wenige Jahre zuvor, im Mai 1968, erlebte Frankreich eine große Protestwelle mit Millionen Streikenden und aufbegehrenden Studenten. Der Studentenaufstand stellte insbesondere den beanspruchten Szientismus der und sich aktiv für die Hoffnungen und Kämpfe der Studentengeneration einsetzte, bildete die Ausnahme inmitten einer Periode, die auf die Strukturalisten insgesamt ersichtlich mit einhelliger Ablehnung reagierte öffentlichen Träger der französischen sozialwissenschaftlichen Forschung in der Tradition des Strukturalismus, die seinerzeit in Mode war, auf eine harte Probe (Dosse 1997: 147). Foucault, der im Mai 1968 keinerlei (akademische) Machtstellung innehatte (vgl. Dosse 1997: 151).

Wissen generiert werden konnte. Für die Beschreibung der Verdichtung von Macht-Wissensgefügen prägte Foucault den Begriff des „Dispositivs“ (Foucault 1978: 119) und führt dadurch die archäologische und genealogische Perspektive zusammen.

3. In den späten 1970er und Anfang der 1980er Jahre entwarf Foucault schließlich die ‘Ethik der Existenz’. Neben der Archäologie, die die Achse des Wissens behandelt und der Genealogie, die der Achse der Machtpraktiken entspricht, thematisiert die Achse der Ethik die sogenannten Selbst- bzw. Selbstregulierungs-Techniken im Kontext der Gouvernamentalität<sup>10</sup>,

---

<sup>10</sup> Der seiner Gouvernamentalitätsanalysen unterschied Foucault begrifflich drei Ebenen der Machtanalyse:

1. Die grundlegende Ebene, sei die der Machtbeziehungen. Darunter versteht Foucault strategische Spiele zwischen Freiheitsbeziehungen, in denen die einen das Verhalten der anderen zu bestimmen versuchen. Aus der Perspektive dieses weitgefassten von Michel Foucault (vgl. Foucault 1984) eingeführte und wohl auf Roland Barthes (vgl. Barthes 1979) zurückgehende Begriff der ‘Gouvernamentalität’ (*gouvernementalité*) (vgl. Lemke 2005: 334, 1997: 143 ff), versucht eine Alternative zu Staatskonzeptionen zu entwerfen, indem politische Rationalitäten beschrieben werden, die sich in unterschiedlichen und teilweise auch widersprüchlichen Regimen von Praktiken befinden (vgl. Lahusen 2002: 254). Um das Objekt der Bevölkerung hätten sich quasi zahlreiche heterogene Regierungspraktiken und Wissenskonfigurationen formiert, welche sich nun nicht mehr auf Einheitsbegriffe wie den Staat zurückführen ließen. Im Rahmen Machtbegriffs würden Machtbeziehungen die Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaft bilden (vgl. Foucault 2005: 180 ff.).

2. Von diesen alltäglichen und allgegenwärtigen veränderbaren, strategischen Beziehungen grenzt Foucault die auf Dauer gestellte und mit politischen, ökonomischen und militärischen Mitteln institutionalisierte Ausübung von Macht ab, die er Herrschaft nennt. Foucault bezeichnet mit Herrschaft also das, was üblicherweise unter Macht verstanden wird. Herrschaftszustände sind für Foucault ein Extremfall von Machtbeziehungen, in denen alternative Handlungsmöglichkeiten und Freiheitsspielräume stark eingeschränkt sind. Herrschaft bedeutet hier, das es einer Gruppe oder einer Person gelungen ist, das Feld der Machtbeziehungen zum eigenen Vorteil dauerhaft zu blockieren (Foucault 2004: 262 f.; 276 f., Kögler 2004: 192 f.).

3. Eine dritte Ebene der Machtanalytik bildet das Feld der Regierungstechnologien. Darunter versteht Foucault mehr oder weniger systematisierte, regulierte und reflektierte Formen der Machtausübung, die erstens über den spontanen und offenen Charakter der strategischen Spiele hinausgehen, ohne zweitens die Dauerhaftigkeit und Fixiertheit von Herrschaftszuständen anzunehmen. Somit nehmen die Regierungstechnologien eine Zwischenposition zwischen strategischen Beziehungen und Herrschaftszuständen an. In dieser Konzeption ist deshalb Herrschaft weniger die Quelle von Unterwerfung und Ausbeutung, sondern gerade der Effekt von Regierungspraktiken, welche Machtbeziehungen in der Weise stabilisieren, dass Herrschaft erzeugt werden kann. Die Konzeption des Staates verliert in der Foucaultschen Gouvernamentalität ihre Funktion als Überbauphänomen und wird quasi zur Matrix der Subjektivierung. Subjektivierungsprozesse lassen sich deshalb

die den Kriterien einer Ästhetik der Existenz folgen. Während die zwei erstgenannten Achsen Arbeitsprojekte der Moderne repräsentieren, geht die letztgenannte Achse auf die Prämoderne zurück.

Die Lebensethik zielt auf die Konstituierung „neuer Lebensformen durch Praktiken der Selbstbeziehungen und der individuellen Lebensführung“ (Kögler 2004: 9).

Foucault entwickelte seine neue theoretische Perspektive in bewusster Absetzung von früheren Arbeiten (vgl. Lemke 1997: 261). Er übernahm, in Anlehnung an Jürgen Habermas, eine Differenzierung dreier Technologien, die für alle Gesellschaften als Analyseraster verwendet werden können:

- Produktionstechniken (Techniken zur Produktion, und Manipulation von Dingen);
- Signifikations- oder Kommunikationstechniken (Techniken zur Sinnerzeugung mittels Zeichen und Bedeutungen);
- zur Bestimmung des Verhaltens von Individuen zu ihrer Unterwerfung unter Herrschaftstechniken (Techniken Herrschaftszwecke (vgl. Lemke 1997: 261).

Foucault übernimmt diese Typologie jedoch nicht einfach, sondern ergänzt sie durch eine vierte Analysedimension, den „Technologien des Selbst“ (Lemke 1997: 262, Foucault 1984: 35).

Technologien des Selbst werden von Foucault auch als Selbstregulierungstechniken bezeichnet. Selbstregulierungstechniken ermöglichen es Individuen, mit eigenen Mitteln bestimmte Operationen mit ihren „Körpern“, mit ihren „eigenen Seelen“, mit ihrer „eigenen Lebensführung“ zu vollziehen, und zwar so, dass sie „sich selber transformieren“, sich „selber modifizieren“ und einen „bestimmten Zustand von Vollkommenheit, Glück, Reinheit,

---

nicht alleine aus Praktiken der Disziplinierung und Normierung reduzieren, sondern sie verweisen auch auf spezifische Formen der Lebensführung. Das besondere, prekäre Verhältnis zwischen machtausübenden Subjekten innerhalb sozialer Herrschaftsstrukturen wird mit dem Begriff der ‚Regierung‘ (bzw. ‚Führung‘) gefasst. Denn im Ausüben von Macht gehe es nicht primär um ungebrochene Dominanz, sondern eher um das Lenken, Beeinflussen und Bestimmen von an sich freien und selbst zum Handeln fähigen Subjekten. ‚Führung‘ ist zugleich die Tätigkeit des ‚Anführens‘ anderer (vermöge mehr oder weniger strikten Zwangsmechanismen)“ und die Weise des „Sich-Verhaltens“ in einem mehr oder weniger offenen Feld von Möglichkeiten. Machtausübung bestehe im „Führen von Führungen“ (Foucault 1987: 255).

übernatürlicher Kraft“ erlangen können (Foucault 1984: 35f.). Der Begriff der Technologien des Selbst rücke „das Verhältnis des Individuums zu sich selbst in den Mittelpunkt“ und eröffne einen völlig neuen Raum von Historizität, der die „Philosophie des Subjekts durch die Geschichte der Subjektivitäten“ ersetze (Lemke 1997: 92). Bei den verschiedenen Technologien handle es sich „nicht um voneinander getrennte und gegeneinander abgeschlossene Bereiche“, vielmehr würden sie sich wechselseitig bedingen und aufeinander wirken (Lemke 1997: 263). Foucault sei insbesondere an den Beziehungen zwischen Herrschafts- und Selbsttechnologien interessiert, und es sei die „Artikulation ihrer Beziehungen, die das Feld der Machtverhältnisse“ definiere (Lemke 1997: 263). In dieser neuen theoretischen Orientierung umfassen die „Machtverhältnisse deshalb sowohl Herrschaftstechnologien wie Technologien des Selbst“. Im Gegensatz zu früheren Arbeiten, in denen eher die Herrschaftstechniken für die Analyse von Machtverhältnissen im Vordergrund standen, konzentriert sich Foucault nun auf Subjektivierungsprozesse, um Machtbeziehungen von den Selbsttechniken aus zu untersuchen (vgl. Lemke 1997: 263).

Foucault identifizierte eine Vielzahl historischer Machtverhältnisse und -kämpfe. Das Hauptziel dieser (historischen) Kämpfe sei, nicht so sehr der Angriff auf diese oder jene Machtinstitution, Gruppe, Klasse oder Elite, sondern vielmehr auf eine Technik, eine Form von Macht, gewesen (vgl. Foucault 1994: 246). Diese Form von Macht teile das Individuum in Kategorien ein und präge ihm seine Individualität auf. Es fessele das Subjekt an seine Identität lege ihm ein Gesetz der Wahrheit auf, das es anerkennen müsste und das andere in ihm anerkennen müssten. Es sei eine Machtform, die aus Individuen Subjekte mache. Das Wort Subjekt hätte in diesem Zusammenhang einen doppelten Sinn: „vermittels Kontrolle und Abhängigkeit jemandem unterworfen“ sein und durch „Bewußtsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität verhaftet“ sein (Foucault 1994: 246). Ein wesentliches Merkmal moderner Macht-Wissenbeziehungen ist für Foucault ihre Zentrierung um Techniken der Subjektivierung. Es seien jene Techniken und Praktiken, die die Erfahrungsstrukturen und Achsen der Selbstwahrnehmung bereitstellen, in denen der Mensch sich erkenne und als Subjekt erst hervorgebracht werde. Das Subjekt sei in dieser Konzeption keine Substanz, auch keine abstrakt-natürliche Konstante, keine Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung. „Erfahrung“ (Lemke 1997: 265 ff.) würde vielmehr verstanden als Rationalisierung eines Vorgangs, der selbst vorläufig ist und der in einem Subjekt bzw. in Subjekten mündet. Dieser

Vorgang, durch den ein Subjekt, genauer noch eine Subjektivität konstituiert wird, wird von Foucault als „Subjektivierung“<sup>11</sup> gefasst (Lemke 1997: 266). Der Begriff der Subjektivierung erfaßt diesen Vorgang als einen kontinuierlichen Prozeß, welcher das Subjekt mit seinen (vermeintlich) starren Identitätsmerkmalen und Präferenzen, wie Sexualität und Geschlecht, möglicherweise mit mentalen Störungen und abweichendem oder gar kriminellen Verhalten, als Effekt von Macht-Wissenkonfigurationen hervorbringt (vgl. Lahusen 2002: 239; Lemke 1997: 265ff.; Erdmann et al 1990: 133-145). Foucaults Werk konzentriert sich auf historische Untersuchungen, in welchen er die Herausbildung solcher Subjektivierungstechniken beschreibt.

Foucault erforscht in seinem Spätwerk Formen antiker, griechischer und römischer Selbstverhältnisse, die es dem Subjekt erlauben sollen, die souveräne Realisierung seiner selbst im öffentlichen Leben zu ermöglichen. Foucault verfolgt die Veränderung von Selbsttechniken anhand der moralischen Reflexion der Sexualität (vgl. Lemke 1997: 269). Klassische griechische Selbstpraktiken seien, um nur einige Beispiele zu nennen, die Selbstkontrolle der Begierde bei visuellem Kontakt zu attraktiven möglichen Geschlechtspartnern, das Maßhalten in Speise und Trank sowie das ‘Bilanzieren’ am Ende des Tages, um die mißlungenen von den untadeligen Handlungen zu unterscheiden (vgl. Kögler 2004: 159). Wichtig sei in diesem Zusammenhang, dass es bei allen Formen der Selbstführung nicht auf die Konformität zu einem herrschenden juridizierten Moralcode angekommen sei, sondern auf die konkrete eigene Form der erfüllten Selbstrealisierung, auf die „Konstitution seiner selbst als moralisches Subjekt“ (Lemke 1997: 277).

Statt es „fixen Regeln zu unterjochen oder universaler Bevormundung“ (Kögler 2004: 164) anheimzugeben, hätten die Griechen das Leben als ein zuformendes Kunstwerk betrachtet, als „Momente einer Arbeit an sich selbst, die zu höherer Selbstvervollkommnung und zu einer

---

<sup>11</sup> Die aktuelle Form der wahrgenommenen, postfordistischen Subjektivierungsform wird bspw. charakterisiert durch das neue Modell des „unternehmerischen Selbst“, das seine eigene Arbeitskraft als Unternehmen betreibe (Bröckling et al 2000: 178). Es hätte einen Hang zur „Selbstoptimierung“ (Bröckling et al 2000: 179) und folge einer Tendenz zur ‚Erlebnisrationalisierung‘. Insbesondere in persönlichen Beziehungen (aber auch in Arbeitsbeziehungen) avanciere das Subjekt zu einer ‚semiotischen Projektionsfläche‘ für andere Subjekte. Somit versuche der Einzelne nicht nur einen optimalen ‚Stil‘ für sich selbst zu kreieren, sondern auch einen Stil, der nach außen einen ‚konsumtionsfähigen‘ Eindruck erwecke und der das Subjekt zu einem bevorzugten Objekt der Wahl durch andere mache.

harmonisch selbstbestimmten Existenz befähigen sollen“ (Kögler 2004: 159). Indem Foucault der Herkunft der antiken Selbstverhältnisse nachgeht und diese genealogisch in Beziehung setzt zu den späteren christlichen Subjektformen ist er in der Lage, nicht nur einen historischen Bruch der Formen der Selbstverhältnisse, sondern auch der Selbstverständlichkeit ihrer scheinbaren „Natürlichkeit“ festzustellen (Lemke 1997: 269, 274 ff.). Es ist diese Differenz von moralischem Gesetz und moralischem Subjekt, die Foucault zu der zentralen Unterscheidung von Moral und Ethik bewegt (Lemke 1997: 270). Das „Feld des *Moralischen*“ (Lemke 1997: 270) gliedert sich, in dieser Perspektive, nach drei verschiedenen Aspekten (vgl. Lemke 1997: 257-273; Foucault 1990: 133-145):

dem tatsächlichen Verhalten der Subjekte im Verhältnis zu den Regeln und Werten, die ihnen vorgegeben sind (Moralverhalten),  
den Regeln und Werten, die den positiven oder negativen Gehalt dieses Verhaltens bestimmen (Moralcode),  
der Art und Weise der Selbstführung (Moralsubjekt) bzw. die Bestimmung des Verhältnisses des Subjektes zu sich selbst (Lemke 1997: 270; vgl. Foucault 1990: 133-145).

Jede Moral enthält im Sinne dieser Konzeption sowohl Verhaltensregelungen als auch Subjektivierungsformen. Deshalb ist es möglich zwischen moralischen Erfahrungen zu unterscheiden, bei denen der Akzent auf dem Moralcode liegt, und solchen, bei denen der Schwerpunkt auf der Ethik<sup>12</sup> ruht.

Im ersten Fall wäre es bedeutsam diejenigen Autoritätsinstanzen zu untersuchen und zu analysieren, die dem Moralcode Geltung verschaffen (vgl. Lemke 1997: 270).

Im zweiten Fall hingegen wäre es wichtiger, diejenigen Denk- und Handlungsmuster (Selbstpraktiken) zu beschreiben, mittels derer ein Moralsubjekt sich selbst konstituiert. So lassen sich Formen von Moralität denken, in denen der Subjektivierungsmodus dominiert, wobei das Verhältnis zu sich selbst, seine Ausarbeitung und Erprobung sowie die Praktiken zur „Transformation seiner Selbst“, (Lemke 1997: 271) im Mittelpunkt des moralischen

---

<sup>12</sup> In der Soziologie wird Ethik definiert als: „Lehre vom rechten zum wahren Glück führenden Handeln (Moralphilosophie, Sittenlehre)“. In der Neuzeit meint Ethik „die Lehre von den inneren Bestimmungen des Handelns,“ (Reinhold 1997: 143).

Interesses stehen. Demgegenüber könne das System der Codes und Verhaltensreglementierungen in diesem Fall relativ unbedeutend bzw. rudimentär sein, im Vergleich zu dem, was von Individuum verlangt werde (vgl. Lemcke 1997: 257-273; Foucault 1995: 9-21, 22-45, 313- 319).

Diese Differenzierung zwischen ‚juridischer‘ Moral und ethischen Selbstverhältnissen, zwischen Moral und Ethik, dient dazu, das Primat von dem moralischen Gesetz zu den Formen der Selbstkonstitution zu verlagern. Die Selbstverhältnisse sind nicht nur nicht das „Resultat von Verhaltenskodifizierungen und Handlungsimperativen“, sondern umgekehrt erschließt sich die „Bedeutung der moralischen Gesetze selbst erst im Kontext der Ethik“ (Lemke 1997: 271).

Erst unter dieser Voraussetzung sei es möglich, die Gleichsetzung von Code-Elementen und Subjektivierungsformen nicht als Ausgangspunkt der theoretischen Analyse, sondern als Resultat eines historischen Prozesses zu begreifen. Erst ihre Trennung erlaube es, ihre Identifizierung als einen historischen Effekt zu rekonstruieren. Das ethische Subjekt ist somit das Ergebnis von Macht-, Wissens- und Selbstpraktiken, durch die es konstituiert wird.

Subjektivierungsprozesse seien somit nicht mehr das „abgeleitete Resultat von grundlegenden Praktiken“ von denen sie abhängig seien, sondern „konstituieren eine Realität sui generis und ein eigenständiges Feld der Geschichte“ (Lemke 1997: 273).

Subjektivierungsformen würden sich somit nicht von anderen Faktoren ableiten lassen, sondern würden diese bestimmen, ebenso wie sie durch diese bestimmt würden.

Wenn im Rahmen der in diesem Buch vorgenommenen diskursanalytischen Untersuchung der Kampfkünste von moralischen und ethischen Ressourcen gesprochen wird, wenn die von der Kampfkunst zur Verfügung gestellten Selbsttechniken untersucht und ihre Subjektivierungsweisen erörtert werden, dann geschieht dies, auf der Grundlage der hier skizzierten Perspektive der ‚Ethik der Existenz‘. Die Problematisierung der Art und Weise, wie im Feld der Kampfkunst über bestimmte Gegenstände zu bestimmten Zeiten geurteilt oder gedacht wurde entstammt den tatsächlichen Diskursen, die im Feld der Kampfkunst geführt wurden. Insofern begreife ich diese diskursanalytische Studie als eine traditionelle historische Arbeit im Sinne Foucaults.

### 1.3.2.3. Die Diskursanalyse

Als Forschungsperspektive wurde die Diskursanalyse von Michel Foucault systematisch in den beiden Arbeiten „Archäologie des Wissens,, und „Die Ordnung des Diskurses,, (Foucault 1981, 1991) begründet. Foucault begreift sein Werk als einen eigenständigen methodischen Ansatz, der sich einerseits von den etablierten philosophischen und soziologischen Theorien, andererseits von einer traditionellen Geschichtswissenschaft unterscheidet. Diese neue Forschungsmethode bezeichnet er fortan als ‚Archäologie‘ (Landwehr 2001: 103-134, Nöth 2000: 51-53, Lemke 1997: 11-53, Kögler 1994: 25-63, Foucault 1981). Foucaults Begriff der ‚Archäologie‘ bricht jedoch völlig mit dem, was diese Bezeichnung normalerweise transportiert: Es geht dem Philosophen nicht um ein historisches Freilegen erster Ursprünge und dem Rekonstruieren verborgener Bedeutungen. Im Gegenteil bezweifelt diese Forschungsperspektive die zentralen Hypothesen einer einheitlichen Form der Geschichtlichkeit, wie bspw. das Postulat, dass sich die Geschichte in Abschnitte oder Phasen gliedert. Die ‚Archäologie‘ versteht sich weniger als Konzept einer „globalen Geschichte“, als vielmehr als Form einer „allgemeinen Geschichte“ (Foucault 1981: 18/ 19). Im Gegensatz zu ersteren, welche die „Gesamtform einer Kultur, das materielle oder geistige Prinzip einer Gesellschaft, die allen Phänomen einer Periode gemeinsame Bedeutung“ wiederherzustellen versucht, will letztere „die Serien, die Abschnitte, die Grenzen, die Höhenunterschiede, die Verschiebungen, die chronologischen Spezifitäten, die besonderen Formen des Beharrens, die möglichen Beziehungstypen“ (Foucault 1981: 19) problematisieren. Foucault bevorzugt die Spiele des Blicks und verfolgt somit ein Verfahren, welches dem Vorgehen eines Geologen ähnelt, der sich bemüht, anhand einer in horizontalen Schnitten angelegten Analyse, die Brüche und Abgrenzungen der Sedimente zwischen den verschiedenen stratigraphischen Schichten zu erfassen (Foucault 1981: 191-281). Die ‚Archäologie‘ (der Frühphase Foucaults) ähnelt somit der Perspektive einer ‚diskursiven Geologie‘. So wie ein Geologe die Determinanten der topographischen Organisation des Terrains untersucht, geht Foucault zu seinen Forschungsgegenständen kein unmittelbares Verhältnis ein, sondern beleuchtet ihre Möglichkeitsbedingungen. Das Ziel der diskursanalytischen Tätigkeit liegt quasi darin, ein Untersuchungsobjekt so zu rekonstruieren, das die Regeln erkenntlich werden, nach denen dieses Objekt funktioniert. Diese rein abstrakte Methode, in der keine konkreten Orte vorkommen, wird allein bestimmt durch die Position



und Kombinatorik der Elemente, wodurch die Elemente der Struktur jeden Eigen-Sinn verlieren. Die Verschiebung, die hier vorgenommen wird, erlaubt den Übergang von der Beobachtung zum Feld der Bedingungen ihrer Potentialität, deren Logik es zu rekonstruieren gilt, ohne dass diese jemals sichtbar oder auf irgendein Objekt reduzierbar wäre. Die Struktur entspricht einer Differenzierungsmatrix, von der nur die Sekundäreffekte greifbar sind (vgl. auch Dosse 1997: 537). Wenn Foucault in seinen Studien die Klinik, das Gefängnis, den Wahnsinn oder die Sexualität untersucht, dann begreift er diese nicht als Gegenstände, deren Geschichte und Organisation es zu enthüllen gelte, sondern vielmehr als Mittel, um die Bedingungen zu begreifen, unter denen diese Gegenstände denkbar sind, und zwar nicht aus einer transzendentalen Tiefe heraus, sondern in der Befragung der Distributionen, die den Ursprung des Sichtbaren und des Unsichtbaren bilden, auf der Ebene der Sprache (Dosse 1997: 535-543).

Hauptaufgabe der ‚archäologischen‘ Forschungsperspektive sei es, so Foucault, den „Stammbaum eines Diskurses“ zu erstellen (Foucault 1981: 210). Als forschungsleitende Aussagen soll diese in Bezug auf die Wurzel diejenigen setzen, die die „Definition der beobachtbaren Strukturen und des Feldes möglicher Gegenstände betreffen“ (Foucault 1981: 210). Weiterhin werde sie am:

„äußersten Ende der Äste oder zumindest beim Durchlaufen eines ganzen Strauchwerks „Entdeckungen“ (wie die der fossilen Reihen), begriffliche Transformationen (wie die neue Definition der Gattung), das Auftauchen neuer Begriffe (wie die der Säugetiere oder des Organismus) und Ausrichtung von Techniken (organisatorische Prinzipien der Sammlungen, Methode der Einordnung und Nomenklatur) finden“ (Foucault 1981: 210).

Somit eröffnete Foucault ganze Bereiche möglicher Fragen. Obwohl die verschiedenen Ordnungen sehr spezifisch sein können, müsse es zwischen ihnen Beziehungen und Abhängigkeiten geben. Während der archäologischen Analyse auftauchende diskursive „Widersprüche“, sollen deshalb so Foucault nicht als „zu überwindende Erscheinungen“ oder „geheime Prinzipien“ begriffen werden, sondern vielmehr als „Gegenstände, die um ihrer selbst willen beschrieben werden müssen“ (Foucault 1981: 216). Mögliche diskursive Widersprüche sollen nicht aufgelöst werden, sondern der Ort an dem dieser sich zeige, solle skizziert werden:

„man läßt die Gabelung der Alternative erscheinen; man lokalisiert die Divergenz und den Ort, wo die beiden Diskurse nebeneinandertreten“ (Foucault 1981: 218).

Wichtig sei zudem mögliche Widersprüche in der diskursiven Formation, innerhalb des Diskurses selbst zu beschreiben, bspw. jene Stellen, an denen der Diskurs „Subsysteme hervorbringe“ (Foucault 1981: 219). Indem Foucault sozusagen „*intradiskursive*“  
Dependenzen zwischen den Elementen eines Diskurses und „*interdiskursive*“  
Dependenzen zwischen Elementen verschiedener Diskurse unterscheidet, hätte dieser, so Nöth, auch einen Beitrag zur Theorie der Intertextualität geliefert (Nöth 2000: 52).

Ein zentraler Begriff innerhalb der ‚archäologischen‘ Forschungsperspektive ist der Terminus „Diskurs“ den Foucault bestimmt als „eine Menge von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem zugehören“ (Foucault 1981: 156). Der Diskursbegriff stammt aus der strukturalen Linguistik und sei in der ursprünglichen Bedeutung „zwischen den beiden Polen der Sprachanalyse, zwischen *langue* und *parole* lokalisiert“, wobei ihm die Aufgabe der Vermittlung zwischen „linguistischen Tiefenstrukturen und konkreter sprachlicher Praxis“ (Lemke 1997: 45, vgl. Foucault 1981: 156 ff.) zufalle. Foucaults Diskursbegriff dient jedoch nicht als ‚Mittler‘ zwischen konkreten sprachlichen Anwendungen und einem generativen Regelsystem, nicht die allgemeinen Konstruktionsgesetze von Diskursen stehen im Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Vielmehr analysiert die ‚Archäologie‘, die historischen Bedingungen von Diskursen und untersucht ihr tatsächliches Auftauchen und ihre Evidenz (vgl. Lemke 1997: 46). Die ‚Archäologie‘ erkundet somit nicht die allgemeinen Möglichkeitsbedingungen von Aussagen, sondern fragt nach ihren historischen Existenzbedingungen. Gerade diese „Differenz zu strukturalistischen Arbeiten auf der einen und der hermeneutischen Tradition auf der anderen Seite“ begründeten den ‚eigenständigen‘ theoretischen Status<sup>13</sup> der ‚Archäologie‘, so Lemke (Lemke 1997: 46).

Um den Gegenstand der ‚Archäologie‘ genauer zu bestimmen und das „Terrain für empirische Forschung zu öffnen“ hätte Foucault den Diskursbegriff konkretisiert (Lemke 1997: 48).

Foucault definiert den „Diskurs“ als:

---

<sup>13</sup> Die ‚Archäologie‘ beschreibt eine ambitionierte theoretische Forschungsperspektive, bleibt allerdings, so die Foucault-Kritiker bezüglich ihrer methodischen Standortbestimmung, immer noch innerhalb eines sprachanalytischen Horizonts verankert. Außerdem hätte diese Forschungsrichtung eine ganze Reihe von Folgeproblemen produziert, die bspw. die Differenz zwischen Wissenschaft und Ideologie, die Erklärung historischen Wandels, die Analyse von Subjektivität, das Verhältnis von diskursiven und nicht-diskursiven Beziehungen und nicht zuletzt den theoretischen Status eines solchen Unternehmens selbst, betreffen (vgl. Lemke 46 ff.; Kögler 1994: 55ff.)

„eine Menge von Aussagen, insofern sie zur selben diskursiven Formation gehören. Er bildet keine rhetorische oder formale, unbeschränkt wiederholbare Einheit, deren Auftauchen oder Verwendung in der Geschichte man signalisieren (und gegebenenfalls erklären) könnte. Er wird durch eine begrenzte Zahl von Aussagen konstituiert, für die man eine Menge von Existenzbedingungen definieren kann. Der so verstandene Diskurs ist keine ideale und zeitlose Form, die obendrein eine Geschichte hätte“ (Foucault 1981: 170).

Eine Aussage gehört zu einer „diskursiven Formation“, wie „ein Satz zu einem Text und eine Proposition zu einer deduktiven Gesamtheit gehört“ (Foucault 1981: 170). Die „diskursive Praxis“ schließlich dürfe nicht mit dem expressiven Tun verwechselt werden, durch welches ein Individuum eine Idee formuliere, sondern müsse begriffen werden als eine „Gesamtheit von anonymen, historischen, stets im Raum und in er Zeit determinierten Regeln, die in einer gegebenen Epoche und für eine gegebene soziale, ökonomische, geographische oder sprachliche Umgebung die Wirkungsbedingungen der Aussagefunktion definiert haben“ (Foucault 1981: 171).

Ein Diskurs ist nach Foucault eine Gruppe von Aussagen, die eine Sprechweise zur Verfügung stellen, um über etwas zu sprechen, bspw. eine Art der Repräsentation und eine besondere Art von Wissen über einen Gegenstand. Der Diskurs bezieht sich auf die Produktion von Wissen durch Sprache. Er selbst aber wird durch die Praxis der Bedeutungsproduktion, der diskursiven Praxis produziert. Ein Diskurs zeichnet sich durch verschiedene Merkmale aus:

- Ein Diskurs kann erstens in verschiedenen, institutionellen Umfeldern wie Organisationen, Familien, Heimen etc. produziert werden.
- Diskurse dürfen zweitens nicht als geschlossene Systeme verstanden werden. Vielmehr baut ein Diskurs auf Elementen anderer Diskurse auf und bindet sie in ein Bedeutungsnetz ein.
- Drittens müssen die Aussagen innerhalb einer diskursiven Formation nicht alle gleich sein. Ihre Beziehungen und Unterschiede untereinander müssen aber regelmäßig und systematisch sein, nicht zufällig. Foucault beschreibt Diskurse als Praktiken, die sich intern in „diskursive Formationen“ untergliedern: Gegenstände, Äußerungsmodalitäten, Begriffe und Strategien (Foucault 1978: 119f.).
- Ein Diskurs kann viertens aus unterschiedlichen ‚Dispositiven‘ zusammengesetzt sein. Unter einen Dispositiv versteht Foucault dabei jenen „Schaltplan eines strategischen Netzes,“ (Foucault 1978: 119f.), das sich aus dem „Wissen und den Praktiken“ zu einer

„technisch-strategischen Gesamtheit von Kontroll- und Regulierungsinstanzen“  
zusammenfügt und auf den Körper und sein Begehren wirkt (Foucault 1978: 119f.).

Foucault sei es darum gegangen, so Lemke, die topische Konzeption zu überwinden, in der die „Interaktion zwischen Diskurs und Nicht-Diskurs als hierarchisch-dichotomischer Gegensatz von Sein und Bewusstsein, Praxis und Theorie, materieller Wirklichkeit und Schein gedacht“ wurde (Lemke 1997: 48). Damit stellt sich aber zugleich die Frage nach der „Durchlässigkeit eines Diskurses“, danach „wie eine Folge von Ereignissen in genau der Reihenfolge, in der sie sich präsentiert, Gegenstand des Diskurses werden, registriert, beschrieben, erklärt, in Begriffen ausgearbeitet werden und die Gelegenheit zu einer theoretischen Wahl bieten kann“ (Foucault 1981: 238).

Foucaults ‚Lösung‘ besteht nun darin, so Lemke, dass die diskursiven Beziehungen zwar von nicht-diskursiven abhängig sind, ihnen aber insofern Priorität zukommt, als die primären oder wirklichen und sekundären oder reflexiven Beziehungen „durch diskursive Praktiken organisiert werden“ (Lemke 1997: 48). Da er auf der Positivität der Äußerungsereignisse besteht, kann er nicht mehr auf Regeln hinter den diskursiven Fakten rekurrieren, sondern muss die „Wirksamkeit der Regeln auf die diskursive Ebenen selbst“ verlegen und somit die „beobachteten formalen Regelmäßigkeiten von Diskursformationen zu Existenzbedingungen dieser Formationen“ machen (Lemke 1997: 49). Diese methodische Entscheidung generierte jedoch eine schwer wiegende Problematik: Mit der Annahme, dass sich die Regelmäßigkeit von Aussagen nicht außerdiskursiven Praktiken, sondern ihrer differenziellen Stellung im Diskurs verdanke, fiel Foucault selbst, so Lemke und Kögler, der strukturalistischen Illusion anheim, dass die Konstruktionsgesetze zu Recht die Bedingungen ihrer Existenz seien (Lemke 1997: 59, Kögler 1994: 55 ff.).

Um dieser Problematik zu entkommen, musste Foucault die Archäologie auf eine andere Grundlage stellen: die Erforschung der Machtmechanismen, welche die Determination von Diskursen bedingt. In kritischer Distanz zur Archäologie entwirft Foucault in „Die Ordnung des Diskurses“, (1991) eine andere Beziehung zwischen Wissen und Macht, die sich „weniger auf die Negativität und Restriktivität als auf die Positivität oder Produktivität ihres Verhältnisses konzentriert“ (Lemke 1997: 53). Kögler erinnert in diesem Zusammenhang an das besondere Erkenntnisinteresse Foucaults, welches nicht der „Erklärung der diskursiven Regelförmigkeiten“ galt, welches die „Objektkonstruktionen und Subjektpositionen, die

theoretischen Optionen oder die praktischen Kontexte vorstrukturieren“ (Kögler 1994: 62). Vielmehr solle aus der empirisch gegebenen Aussagemenge, so Kögler, deren „inneres Sinn- oder Regelgerüst, sozusagen deren symbolisch-logische Tiefenschicht so rekonstruiert“ werden, dass die entsprechenden Äußerungen als „seriöse wissenschaftliche Sprechakte“ verständlich würden. Dies sei „legitim“, da die Diskursivität der Erkenntnisperspektiven als: „Grundhypothese eingeführt wird, die sich dann durch die konkreten archäologischen Analysen am Material bewähren muß. Zudem schließe dieser Weg nicht aus, in einem weiteren Schritt, den Foucault in der Wende zur Machtanalytik auch selber tut, die empirische Genese der Regelmäßigkeiten selbst zum Gegenstand der Untersuchung zu machen“ (Kögler 1994: 62)

Zusammenfassend lässt sich die historische Diskursanalyse als ein Untersuchungsperspektive begreifen, welche die Produktion, die Verbreitung und den historischen Wandel von Diskursen über soziale und politische Handlungszusammenhänge analysiert, allerdings über keine einheitliche Methode zur Analyse diskursiver Prozesse verfügt (vgl. Landwehr 2001: 103-134). Ihr Untersuchungsgegenstand sind Texte und die Beziehungen, die diese Texte untereinander eingehen (Meuser et al 2003: 38, Landwehr 2001: 107-130). Zur Diskursanalyse wird die Analyse diskursiver Beiträge nur dort, wo diese Analyse Vergleichshorizonte einbindet und die Beiträge, die sie untersucht, in Beziehung zu anderen Diskursbeiträgen und Diskursen setzt. Diskursanalyse ist immer „Kontextanalyse,“ (Meuser et al 2003: 38) bzw. Text-Kontext-Analyse und als solche Untersuchung der Makro- und Mikrostruktur von Aussagen in Texten in Bezug auf situative, mediale und institutionelle sowie historische Kontexte (vgl. Landwehr 2001: 107-130). Diskursformationen behandeln Themenfelder, die historisch gewachsen und intern bereits strukturiert sind (vgl. Lemcke 1997: 261-262).

#### ***1.3.2.4. Die Diskursanalyse im Themenfeld Kampfkunst***

Die historische Diskursanalyse formuliert eine Forschungsperspektive, welches die Produktion, die Verbreitung und den historischen Wandel von Diskursen über soziale und politische Handlungszusammenhänge untersucht (Landwehr 2001: 103-134, Nöth 2000: 51-53, Lemcke 1997: 11-53, Kögler 1994: 25-63, Foucault 1981). Ihr Untersuchungsgegenstand sind Texte und die Beziehungen, die diese Texte untereinander eingehen (Meuser et al 2003: 38, Landwehr 2001: 107-130).

Landwehr unterscheidet in seiner Konzeption der historischen Diskursanalyse den imaginären Textkorpus, die Gesamtheit der Äußerungen zum Diskurs von dem virtuellen Korpus, also dem Restbestand aller erhaltenen Texte (vgl. Landwehr 2001: 107). Aus diesem virtuellen Korpus sollen für die Diskursanalyse diejenigen Texte (konkreter Korpus) fruchtbar gemacht werden, die sich als möglichst ‚repräsentativ‘ für den Diskurs erweisen. Damit eröffnet sich unweigerlich die Frage nach der ‚Konstitution von kohärenten und homogenen Dokumentenkorpussen (offene oder geschlossene, endliche oder unbestimmte Korpusse‘ (Foucault 1981: 20). Foucault spricht in diesem Zusammenhang von ‚methodologischen Problemen‘ (Foucault 1981: 20), die sich automatisch durch die Erstellung eines Auswahlprinzips ergeben, je nachdem:

‚ob man die dokumentarische Masse erschöpfend behandeln will, oder ob man nach statistischen Auswahlmethoden Stichproben vornimmt oder im voraus die repräsentativsten Elemente zu bestimmen versucht‘ (Foucault 1981: 20).

Ich habe im Fall des Kampfkunstdiskurses versucht, zu Beginn der Untersuchung alte und neuzeitliche Texte, Texte aus dem Zeitalter der totalitären Gesellschaften und der Moderne sowie neueste, postmoderne Texte für die Diskursanalyse ausfindig zu machen. Zu diesem Zweck untersuchte ich den Bestand der Hamburger Staatsbibliothek und die Bibliotheken der Departments Philosophie, Soziologie und Sportwissenschaft sowie die Hamburger Öffentlichen Bücherhallen (Zentralbibliothek und Stadtbibliotheken). Parallel zu diesen Bemühungen informierte ich mich via Internet über Neuerscheinungen und verfolgte aktuelle Kampfkunst-Diskurse verschiedener Kampfkunst-Internet-Foren<sup>14</sup>. Aus der riesigen Menge an Schriften, habe ich gemäß den Foucaultsch’en Auswahlkriterien für Dokumentenkorpuse (vgl. Foucault 1981: 9-31), wie bspw. dem Prinzip der ‚deutenden Entzifferung‘, oder dem Verfahren der ‚Abgrenzung der Mengen und Teilmengen‘ (Foucault 1981: 21), versucht eine ‚repräsentative‘ Auswahl vorzunehmen, welche die Charakterisierung des Diskurses gestatten soll, obwohl ich mir der Problematik meines Unterfangens bewusst war. Ich habe deshalb meinen konkreten Dokumenten-Korpus (siehe Literaturverzeichnis) in folgende Bereiche untergliedert:

---

<sup>14</sup> Stark frequentierte Foren sind bspw. das sogenannte ‚Kampfkunstforum‘ ([www.kampfkunstforum.de](http://www.kampfkunstforum.de)) und das ‚Kampfkunst-board‘ ([www.kampfkunst-board.de](http://www.kampfkunst-board.de)).

1. Zeitschriften und Reihen zur Kampfkunst (in dieser Kategorie finden sich bspw. monatlich erscheinende Fachzeitschriften zur Kampfkunst);
2. Primärliteratur zur Kampfkunst (unter diesem Begriff habe ich diejenigen Werke gezählt, die eine auffällige Verbreitung gefunden haben, was erkennbar ist an der Auflagenzahl und der Erwähnung dieser Schriften in den Zeitschriften und Reihen zur Kampfkunst);
3. Forschungsliteratur zur Kampfkunst (unter dieser Rubrik habe ich vornehmlich wissenschaftliche Werke, bspw. Universitäts-Dissertationen, wissenschaftliche Handbücher und Lexikas usw. subsumiert);
4. Sportwissenschaftliche Zeitschriften und Reihen (in dieser Kategorie führe ich sportwissenschaftliche Zeitschriften, die über ein Kampfkunst-Thema berichtet haben) sowie
5. Internet-Quellen (obwohl gerade das Informationspool Internet eine große Bandbreite an Diskursen über den Themenkomplex Kampfkunst zu Verfügung stellt und somit eine Fundgrube möglichen Materials darstellt, besteht das Problem, dass die Datenbanken der Online-Dienste Fakten, Kommentare, triviale und wissenschaftliche Informationen meist nicht sauber gegeneinander abgrenzen, wie das bspw. in wissenschaftlichen Veröffentlichungen der Fall ist (vgl. Boehringer 1995: 88). Aus rein quantitativen Vergleichen von Einträgen ließen sich daher keine zuverlässigen Informationen gewinnen. Zudem war eine Sichtung aller Einträge aufgrund des hohen Komplexitäts-Faktors problematisch (vgl. Boehringer 1995: 42). Somit blieb mir nur die Möglichkeit, die über das Netz bezogenen Informationen kritisch zu prüfen (vgl. Hintelmann 2005: 116 ff.). Die Webseiten und Internet-Foren veranschaulichen einerseits Trends und aktuelle Entwicklungen in der Kampfkunst-Szene, andererseits kommen viele dieser Online-„Produkte“ nicht über das Niveau von Selbstdarstellungen hinaus).

Meine Untersuchung beginnt im Mittelalter und setzt sich über die Neuzeit und die Zeit des Kolonialismus und Totalitarismus fort bis in unser (post)modernes Zeitalter.

Hauptaufgabe der ‚archäologischen‘ Forschungsperspektive sei es, so Foucault, den Stammbaum eines Diskurses zu erstellen (Foucault 1981: 210). Zudem sollen mögliche

Widersprüche und Besonderheiten in der diskursiven Formation und innerhalb des Diskurses selbst beschrieben werden, bspw. sollen jene Stellen, an denen der Diskurs „Subsysteme“ (Foucault 1981: 219) hervorbringt, kenntlich gemacht werden (siehe vorheriges Kapitel). Die Analyse des Diskurses ergab frühzeitig, dass der Kampfkunstdiskurs stark beeinflusst ist durch die Rezeption fernöstlicher Lebenskraftkonzepte und den Meditationsbuddhismus. Deshalb habe ich auch untersucht, inwiefern diese Subdiskurse den Kampfkunstdiskurs prägten und veränderten.

Der Schwerpunkt meiner Arbeit liegt lediglich auf der diskursanalytischen Skizzierung der Verlaufsentwicklung des Kampfkunstdiskurses (seiner Subdiskurse und besonderen Elemente).

Diese Studie will lediglich den Boden bereiten für weitere mögliche diskursanalytische Studien auf dem Gebiet der Kampfkunst. Zugleich werden in dieser Arbeit gesamtgesellschaftliche Problemkonstellationen aus sozialwissenschaftlicher Perspektive dargestellt und diese in Beziehung gesetzt zu den Ressourcen der Kampfkünste (die ich mittels des diskursanalytischen Untersuchungsverfahrens identifizieren konnte).

## **2. Literaturlage und Forschungsstand**

Die von mir vorgenommene historische Diskursanalyse im Themenfeld der Kampfkunst basiert auf der Untersuchung alter und neuzeitlicher Werke, analysiert Schriften aus dem Zeitalter der totalitären Gesellschaften und der Moderne und behandelt außerdem neueste, postmoderne Texte (siehe Ausführungen zur Forschungsperspektive). Ich habe dabei versucht für die Diskursanalyse diejenigen Texte (konkreter Korpus) auszuwählen, welche ich als möglichst ‚repräsentativ‘ für den Diskurs erachte. Meine Untersuchung beginnt im Mittelalter und setzt sich über die Neuzeit und die Zeit des Kolonialismus und Totalitarismus fort bis in unser (post)modernes Zeitalter.



## 2.1. Mittelalter und Neuzeit

Ende des Spätmittelalters erschienen Schriften, die zeitgenössische (westliche) Kampftechniken darstellten. Das 1443 erschienene Fechtbuch von Talhoffer enthält detaillierte bildliche Darstellungen zum unbewaffneten europäischen Zweikampf. Im Kapitel über das Ringkampfsystem eines Meister Ott sind Wurf- und Hebeltechniken abgebildet. Im Auftrag des Kaisers Maximilian I. zeichnete dessen Sekretär 1512 im ‚Teuerdannckh‘ Techniken des Turnier-Schwertkampfes auf (vgl. Begov 1980: 145-164). Andere Werke dieser Zeit, bspw. das Buch über die Ringkunst von Fabian Auerswald (1537) und die Aufzeichnungen über die Worstel-Kunst (1674) des Nicolaes Petters haben Ausführungen über das Ringkampfsystem zum Inhalt. Der Ringkampf wurde neben der Selbstverteidigung auch bei gerichtlichen Zweikämpfen betrieben. Die in den jeweiligen Werken dargestellten Techniken des Ringens sind relativ einfach strukturiert. Auffällig ist, dass das Ringkampfsystem mit Techniken des Boxens und insbesondere des Fechtens durchsetzt war und somit auf die primäre Verwendung dieser Kampfsysteme verweist: den militärischen Kontext (vgl. Begov 1980: 145-164).

Erst 1743 wurden von Jack Broughton die ‚London Price Rules‘ veröffentlicht, die ersten Boxregeln. 1867 stellte John Sholto Douglas, der achte Marquess of Queensbury, zwölf Gebote des ‚Preisboxens‘ auf, die die Grundlage für die Erstellung aller späteren Boxregeln lieferten. 1889 wurde der letzte Kampf ohne Boxhandschuhe ausgetragen; 1892 endete die Ära des ‚Barenuckle‘-Boxens. Der Zeitraum von 1743-1892 wird deshalb als Beginn des modernen, reglementierten Boxsports (Ethos des Fair Play) interpretiert (vgl. Ebel 1996: 110-112).

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts erschienen erstmalig in Europa Schriften über östliche Kampfsysteme. Pater Amiot (1718-1793) macht nach seiner Rückkehr aus China in Frankreich die taoistische Bewegungstherapie bekannt. Der Jesuit P.M Cibot und der Schwede P.H. Ling (1776-1839) verbreiteten erstmalig kulturelle Elemente der chinesischen Bewegungslehre (1779) und gelten als Wegbereiter der schwedischen Gymnastik (vgl.: Needham 1983: 170).

## 2.2. Die Rezeption der Kampfkünste in der Zeit des Kolonialismus und Totalitarismus

1906 engagierte Wilhelm II. einen japanischen *Jiu-Jitsu*-Lehrer für die Ausbildung einer militärischen Spezialeinheit (Goldner 1992: 41).

1912 übersetzt der berühmte deutsche Sinologe Richard Wilhelm nach zahlreichen Transkriptionen taoistischer und konfuzianistischer Schriften das „Dschuang Dsi - das wahre Buch vom südlichen Blütenland,, (vgl. Wilhelm 1912) ins Deutsche. Dieses war die erste Bearbeitung eines für die östliche Bewegungskultur wichtigen Originalwerkes.

1937 veröffentlichte der französische Sinologe Henri Maspero eine Schrift über chinesische ‚Lebenspflege-Techniken‘ (vgl. Maspero 1937). Unter fernöstlicher (chinesischer) ‚Lebenspflege‘ oder auch ‚Pflege des Lebens‘ (chin.=*yangsheng*) wird ein traditionelles Wissenssystem verstanden, das Elemente der traditionellen chinesischen Medizin (Diätetik, Akupressur, Akupunktur), des Taoismus (Heilgymnastik), des Konfuzianismus (Moral), des Buddhismus (Ethik) und der Kampfkünste (Kampftechniken) beinhaltet.

Seit Mitte der 1930er Jahre erschienen in Deutschland und Italien mehrere Bücher, die sich wenig reflektiert mit dem japanischen Samurai-Mythos auseinandersetzen. Diese Schriften waren stark durch militaristische und totalitaristische (rassistische) Züge geprägt. 1934 verwies Jakob Wilhelm Hauer in seiner kriegerischen *Bhagavadgita*-Schrift auf die Parallele zwischen japanischer Samuraimythologie und indischem Krieger-*Yoga* (vgl. Hauer 1934). 1936 wurde posthum die Schrift „Über die Todesverachtung der Japaner,, von Erwin Bälz, der als deutscher Arzt am japanischen Kaiserhof tätig war, veröffentlicht (vgl. Bälz 1936). Im Nordland-Verlag erschien 1937 das Buch „Bushido - Die Seele Japans - eine Darstellung des japanischen Geistes,, von Inazo Nitobe (vgl. Nitobe 1937). 1938 wurde der Text „Harakiri - Die siebenundvierzig Ronin,, von Toshie Noishiki, in welchem die rituelle Selbsttötung der Japaner glorifiziert wurde, publiziert (vgl. Noishiki 1938). Der berühmte italienische Tibetologe Graf Giuseppe Tucci veröffentlichte zwischen 1937 und 1943 mehrere Schriften, bspw. „Il Buscido,, von 1942, in denen er den kriegerischen Tugenden des *Bushido* und *Zen* hohe Bewunderung schenkte (vgl. Tucci 1942). Anfang der 1940er Jahre erschienen zahlreiche Broschüren des Zentralverlages der NSDAP und des SS-Hausorgans „Das Schwarze Korps,, über deutsche Soldaten- und japanische Samuraiethik, in welchen Parallelen zwischen dem Samurai-Geist und der germanisch-deutschen Kriegermentalität herausgestellt wurden. Germanen und Urjapaner wurden in diesen Schriften als kampffreudige Krieger-

Bauernvölker dargestellt, der abendländische Ritter hatte seine Entsprechung im japanischen *Bushi* (jap.=Adelsritter). Kompromisslose Härte, Geringschätzung des Lebens, die Verbrämung der religiösen Spiritualität des Kriegertums, sowie ein übersteigter Ehrenkodex prägen diese Schriften (vgl. Trimondi alias Röttgen, M. und H. 2002: 179 f.).

### 2.3. Neuere Entwicklungen

Die neuere Entwicklung seit den 1950er und 1960er Jahren ist durch die zivile Auseinandersetzung mit der fernöstlichen Kampfkunst-Thematik, insbesondere durch objektivere (wissenschaftliche) Bemühungen (bspw. Feldforschungen im asiatischen Raum) charakterisiert. Es erschienen seitdem eine Vielzahl populärwissenschaftlicher sowie diverse wissenschaftliche Werke zur östlichen Kampfkunst. 1956 ging der englische Naturwissenschaftler Joseph Needham bspw. in seiner Enzyklopädie „Science and Civilisation in China,, auf traditionelle chinesische (taoistische) Übungspraktiken ein. (vgl. Needham 1956).

Zunächst nur wenig bekannt im Westen, wurden insbesondere *Karate* und *Judo* im Zuge der US- Besatzung Japans nach dem Zweiten Weltkrieg und den militärischen Aktivitäten in Südostasien in die USA exportiert und dort verbreitet. Seit Anfang der 1960er Jahre werden diese Kampfsysteme auch in der Bundesrepublik Deutschland angeboten. Mit den Olympischen Spielen 1964 in Tokio richtete sich erstmals ein großes öffentliches Interesse auf die japanischen Kampfsysteme und die fernöstliche Kultur. *Judo* wurde erstmalig in das olympische Programm aufgenommen. 1968 beschrieb Herrigel in „Zen in the Art of Archery,, Methoden des meditativen japanischen *Kyudo*-Bogenschießens (vgl. Herrigel 1968). Zugleich wurden Methoden vorwiegend des japanischen *Zen*-Buddhismus in Europa verbreitet. Zur großen Verbreitung fernöstlicher Sportarten trugen die seit den 1960er und 1970er Jahren populären Action-Serien und Eastern-Filme bei, bspw.: „Mit Schirm, Charme und Melone,, (orig.: „The Avengers,,) lief von 1960-68 und nochmals 1976; „Kung Fu,, 1972-75, „The green Hornet,, (1967/68) sowie „Bruce Lee - Der Mann mit der Todeskralle,, (1973) etc. (vgl. auch Goldner 1992: 39-47). Ein wichtiger Motor des fernöstlichen Kampfsporttrends in Deutschland seit 1975 war der Axel-Springer-Verlag. Dieser publizierte Monatsmagazine zur Kampfkunstthematik bspw. das „Karate Journal,,. Der Bastei-Verlag publizierte seinerzeit

einen 14-tägig erscheinenden Kampfsport-Comic, durch den insbesondere Kinder und Jugendliche angesprochen wurden. Bedingt durch die Aufnahme des *Taekwon-Do* in das Programm der Olympischen Spiele 1988 sei das Interesse an fernöstlichem Kampfsport sprunghaft angestiegen. Die Zahl der Aktiven zu Beginn der 1990er Jahre schätzte Goldner auf „knapp eine Viertelmillion,, (Goldner 1992: 46).

Seit Ende der 1980er bzw. zu Beginn der 1990er Jahre wurden im Westen, im Rahmen einer sich verändernden Lebensphilosophie und -Kultur, vermehrt Publikationen mit der Thematik Präventivmedizin und Naturheilverfahren publiziert. 1981 veröffentlichten bspw. Despeux und Engelhardt Schriften zum *Taijiquan* (vgl. Despeux 1981; Engelhardt 1981). Tiwald veröffentlichte 1981 ein Buch über das Psycho-Training im Kampfsport (Tiwald 1981), Kernspecht 1987 eine (populärwissenschaftliche) Studie über die chinesische Kampfkunst *Wing Tsun* (vgl. Kernspecht 1987) und Dolin eine Enzyklopädie über ostasiatische Kampfsportarten (vgl. Dolin 1988).

Der koreanische Zen-Buddhismus wird durch den *Shinson*- (koreanische Richtung des *Zen*) und *Hapkido*-Meister Ko Myong in Deutschland authentisch verbreitet. In dem Buch „Shinson Hapkido – Bewegung für das Leben“ (Ko 1994) wurde der koreanische Buddhismus als integraler Teil der *Hapkido*-Kampfkunst vorgestellt. In deutsch- und englischsprachigen *Kungfu*-Magazinen (vgl. bspw. Rüttenauer et al 1983; Guolin 2000: 70) wird der chinesische *Chaan*-Buddhismus seit den 1980er Jahren als integraler Teil der traditionellen chinesischen Kampfkunst und ihrer japanischen sowie koreanischen Derivate literarisch erörtert. Eine deutsche Übersetzung einer bedeutenden chinesischen *Chaan*-buddhistischen Schrift, das „Sutra des Sechsten Patriarchen“ erschien in der Bundesrepublik (Muralt 1993).

In den Jahren 1990 bis heute erschienen etliche, zum Teil sehr akribisch geschriebene wissenschaftliche Arbeiten über die Kampfkultur des fernen Ostens. Kubny veröffentlichte ein sehr umfangreiches theoretisches und nahezu erschöpfendes Werk über die *Qigong*-Kultur und ihre historischen Wurzeln (vgl. Kubny 1995). Heise studierte die chinesische *Qigong*-Kultur in Peking und Nanning in Theorie und Praxis und schrieb eine wissenschaftliche Arbeit über den Zusammenhang von chinesischer Medizin und verschiedenen *Qigong*- und *Taiji*-Stilen (vgl. Heise 1999). Wolters fand neue Einsatzmöglichkeiten für die Kampfkunst in der Therapie, insbesondere im Strafvollzug (vgl.: Wolters 1992). Waquant untersuchte aus soziologischer Perspektive 1992 die sozialen Verhaltensmuster der Akteure im

amerikanischen Boxsport (Waquant 1992: 222-254). Der amerikanische Forscher Michael Malizewski führte 1996 im Rahmen einer umfangreichen kulturwissenschaftlichen Studie, im Verbund mit zahlreichen Wissenschaftlern und Experten der Kampfkünste aus asiatischen und westlichen Ländern (bspw. Indien, China, Korea, Japan, Indonesien, Philippinen, Thailand, Brasilien und USA) Forschungen über die spirituellen und philosophischen Dimensionen östlicher Kampfsysteme durch (vgl. Maliszewski 1996).

Lind gründete 1990 den Budo-Studien-Kreis und trug mit seinen Mitarbeitern eine Fülle unterschiedlicher Informationen über östliche Kampfkünste zusammen. Diese Informationen wurden populärwissenschaftlich aufbereitet und 2001 als „Lexikon der Kampfkünste,“ publiziert (vgl. Lind 2001).

Seit 1995 erschienen weitere populärwissenschaftliche Untersuchungen, bspw. von Mc Carthy über die japanische Kampfkunst *Karate* und ihrer spirituellen Überlieferungslinie (Mc Carthy 1995), von Yang über Theorie und Praxis der *Shaolin*-Kampfkunst (Yang 1996) sowie von Chu über die Geschichte der südchinesischen Kampfkunst *Ving Tsun* und ihrer historischen Tradition (Chu 1998).

2000 erschien außerdem ein illustriertes Buch über das Kloster *Shaolin* und die Provinz Henan (Fechter 2000). Seit 2000 veröffentlicht das *Taijiquan & Qigong Journal* regelmäßig Berichte über innere östliche Kampfkünste und *Qigong*-Stile. 2003 erschien bspw. eine Sonderausgabe des Magazins für Einsteiger in die inneren Kampfkünste (Aichsleder F. und Oberlack H. 2003).

Filipiak studierte an der Universität von Beijing chinesische Sportgeschichte. Im Rahmen einer historischen Längsschnittuntersuchung wertete er insbesondere wesentliche Primärquellen der chinesischen *Wushu*-Kampfkunst quellenkritisch aus (Filipiak 2001: 10-11).

Die gestiegene Zahl (populär)wissenschaftlicher Publikationen zur Thematik östlicher Kampfsysteme zeugt zum einen von einem vermehrten (wissenschaftlichen) Interesse an östlicher Kampfkunst und durch diese transportierten Sinnsysteme. Andererseits lässt sich nach wie vor ein populäres Interesse an östlichen Kampfsportarten und durch sie transportierte Ideologien feststellen, davon zeugen nicht zuletzt die unzähligen US-amerikanischen Hollywood-Filme<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> vgl.: der ‚Jedi-Ritter‘-Kult der Filmserie ‚Star Wars - Krieg der Sterne,‘ von George Lucas (1977, 1980 und

Die neuere Entwicklung im Bereich des Turnier-Kampfsports ist gekennzeichnet durch die Einführung eines neuartigen „Freefight“-Wettkampfkongzeptes<sup>16</sup>, das dem sogenannten Brazilian

Ju Jitsu (Ambach 2005: 9) entlehnt ist. Diese seit den 1980er Jahren in Japan und Brasilien populäre Kampfrichtung vereine Techniken aus vielen unterschiedlichen Stilen und würde der antiken olympischen „Pankration (Allkampf)“ ähneln, bei der nicht selten Kämpfer den Tod gefunden hätten (Ambach 2005: 8). Den eigentlichen Durchbruch hätte diese Kampfrichtung mit der Gründung der „UFC (Ultimate Fighting Championship) in den USA im Jahre 1993“ gehabt. Die Wettkämpfe der UFC wurden „per Pay-per-View übertragen - und erreichten Einschaltquoten, die schon bald mit denen des Profiboxens vergleichbar waren“ (Ambach 2005: 9). Auch in Europa hätte sich diese neue Bewegung verbreitet, neben der „Freefight-Hochburg Niederlande“, seien es vor allem „Skandinavien, England und Deutschland, die diesem Sport auf internationaler Ebene neue Impulse geben“ würden (Ambach 2005: 10). 2005 wurde das Angebot von Kampfkunstschulen in Theorie und Praxis aus sozialwissenschaftlich-historischer Perspektive untersucht (Hintelmann 2005).

Der Mediziner und *Kobudo*-Experte Vogel veröffentlichte 2005 ein Buch über die traditionelle japanische Kampfkunst des Langstocks (*Bo-Jitsu*), indem auch die historischen Hintergründe dieses Stils erläutert werden (Vogel 2005). Der bekannte Kampfkunstexperte Habersetzer veröffentlichte 2005 ein Buch über die Geschichte der *Koshiki Kata* des japanischen *Karate*, indem er den Zusammenhang zwischen den japanischen und chinesischen Kampfformen detailliert untersuchte (Habersetzer 2005). 2005 wurde eine deutsche Übersetzung des 2004 in den USA erschienen Buches „The Spiritual Legacy of Shaolin Temple“ (James 2005) publiziert, indem allgemeine Aussagen über die Geschichte der

---

1983 etc.), die Mythologie der kämpfenden Untergrund-Terroristen der „Matrix“-Trilogie von Silver und Wachowski (1999) oder die Rache-Ethik der Heldin aus „Kill Bill“, von Quentin Tarantino (2003) usw.

<sup>16</sup> Dieses Wettkampfkongzept zeichnet sich durch das Fehlen eines geschlossenen Regelwerks aus. Ziel dieser Stilrichtung sei nicht so sehr die Breitensportliche Aktivität, sondern „die Vorbereitung auf den echten Kampf“ (Ambach 2005: 11). Bei dem „Freefight“ (Ambach 2005: 11) handle es sich um einen sportlichen Zweikampf ohne Waffen mit möglichst wenig Regeln. Diese Kämpfe würden aus Profitgründen von den Veranstaltern zuweilen in „Drahtkäfigen“ abgehalten und gleichen modernen „Gladiatorenkämpfen“ (Ambach 2005: 11). Die Kämpfe würden, statt in einem Boxring, in Käfigen, stattfinden, weil die Kämpfenden regelmäßig auf dem Boden landen würden und Gefahr liefen aus dem Boxring zu fallen..

*Shaolin*-Kampfkunst und ihrer spirituellen Traditionen gemacht wurden. In demselben Zeitraum erscheint erstmals in englischer Sprache das Buch „The Shaolin Grandmastes’ Text – History, Philosophy and Gungfu of Shaolin Ch’an“ (Order of Shaolin Ch’an 2004/ revidierte Fassung 2006). Dieses Buch sei eine anonyme Zusammenstellung der Geschichte, Philosophie und Kampfkunsttradition des *Shaolin*-Ordens, die verfasst bzw. inspiriert sein soll, von den 1902 in die Vereinigten Staaten ausgewanderten ehemaligen Großmeistern des *Shaolin*-Ordens: Li En Huo, Hua Ling P’o und Ben Ch’i Lo. Der Orden sei vor politischer Verfolgung in die Chinatown New Yorks geflohen und habe später in Portland, Oregon ein neues spirituelles Zentrum gegründet. Der ‚Orden von *Shaolin*‘ sei in Amerika als gemeinnützige religiöse Vereinigung 2003 anerkannt worden (Order of Shaolin Ch’an 2004/ revidierte Fassung 2006: 19).

Der Kampfkunstexperte Braun hat seit 2004 zahlreiche Bücher zu der Thematik *Ju Jitsu* und Selbstverteidigung veröffentlicht. Das letzte Buch, welches unterschiedliche Techniken der Selbstverteidigung abhandelte erschien 2006 (Braun 2006).

Das im Jahre 1987 von den Sportwissenschaftlern Lehmann und Deck kollektiv erarbeitete Lehrbuch über die Kampfkunst *Judo*, das das in der damaligen DDR gesammelte Wissen über das Training mit Nachwuchs- und Hochleistungssportlern im *Judo* sehr vollständig zusammenfasste, wurde 2007 von Lehmann und Ulbricht überarbeitet sowie konzeptionell erweitert und unter dem Titel „Judo-Klassische und moderne Wurftechniken. Verstehen – Erlernen – Anwenden“ neu herausgegeben (Lehmann et al 2007).

Nach der Darstellung wichtiger Schriften der Kampfkunst aus unterschiedlichen Zeitaltern, werde ich im nächsten Kapitel den gesellschaftlichen Einstellungswandel sowie akute ‚Sinnkrisen‘ und Problematiken der ‚westlichen Kultur‘<sup>17</sup> aus der Perspektive sozialwissenschaftlicher Forschung skizzieren. Die Darstellung dieser problematischen kulturellen Sachverhalte in Kapitel 3, dient zum einen ihrer Bewusstwerdung, zum anderen dazu aufzuzeigen, welche Ressourcen östliche Kampfkünste zu ihrer Linderung zur Verfügung stellen können (Kapitel 5-7).

---

<sup>17</sup> Wenn im Laufe dieser Untersuchung Begriffe wie ‚östliche‘ oder ‚westliche‘ Kultur auftauchen, so sind damit diskursive Produktionen im Sinne Saids und Halls gemeint (vgl. Hall 1994: 137-179).

### **3. Wertewandel und Sinnkrisen aus der Perspektive sozialwissenschaftlicher Forschung**

Die empirische Zukunfts- und Wertewandelforschung (vgl. Allport 1954; Rokeach 1973; Klages 1984) ist seit einem halben Jahrhundert in den Wissenschaftsbereichen der Kulturanthropologie, der Psychologie, Sozialpsychologie und Soziologie etabliert. Diese liefert jene Daten über den historischen und aktuellen Wertewandel, der von der sozialwissenschaftlichen Forschung aufgegriffen und interpretiert wird. Die Psychologen Wilber, Ecker und Anthony (vgl. Wilber et al 1995) stellen in ihrer Studie über die „Integrität spiritueller Wege,, fest, dass die westlichen Industriegesellschaften (die Vereinigten Staaten von Amerika und Westeuropa) während der 1960er Jahre eine „Revolution,, (Wilber et al 1995: 13) durchlebt hätten. Ein wichtiger diagnostizierter Aspekt der allgemeinen kulturellen Veränderung betrifft den Wechsel von objektivistischen zu subjektivistischen Arten der Organisation von Erfahrung. Das herrschende Weltbild des Westen vor Beginn der 1960er Jahre war, nach Ansicht dieser Autoren, durch äußere, objektive Faktoren determiniert. Der Sinn eines Menschen bestand darin, Verpflichtungen zu übernehmen und zu erfüllen und innerhalb einer Gesellschaft einen gewissen Status zu erlangen. Sinn und Wert des Lebens hatten nichts mit persönlicher Einschätzung oder Erfahrung von Sinn zu tun, sondern orientierten sich an Positionen der gesellschaftlichen Hierarchie. Nach den 1960er Jahren hat sich dieses Verhältnis für einen immer größer werdenden Teil der Bevölkerung umgekehrt. Der Sinn des menschlichen Lebens basierte nun auf eigenen Erfahrungen und dem Gefühl persönlicher Erfüllung bzw. auf einem Mangel an einer solchen Erfüllung. Die allgemeine objektivistische Haltung vor den 1960ern beschreiben die Autoren mit Begriffen wie „Positivismus,, und „Utilitarismus,, (Wilber et al 1995: 14); die subjektivistische Orientierung nach den 1960er Jahren hingegen wird als „antirationalistische“ Tradition, die sich als „Gegenposition zu derjenigen der Aufklärung entwickelt,, hätte, wahrgenommen (Wilber et al 1995: 14).

Der Freizeit- und Wertewandelforscher Opaschowski präzisiert dieses Bild. Er unterscheidet, in Bezug auf gesellschaftlichen Wertewandel, fünf dominante Phasen: die Phase der Erholungsorientierung in den 1950er Jahren, die Phase der Konsumorientierung in den 1960er Jahren und die Phase der Erlebnisorientierung in den 1980er und 1990er Jahren (vgl.



Opaschowski 2002: 140). Die Zeit nach der Jahrtausendwende werde ganz im Zeichen der „Wellnessorientierung,, (Opaschowski 2002: 140) stehen und stabilisiert und verstärkt werden durch den ‚11. September‘ und seine Folgen. Der Trend nach dem Trend in der Zeit „nach 2010 wird wohl der Sinnorientierung gehören,, (Opaschowski 2002: 140).

Der gesellschaftliche Einstellungswandel, der sich seit der Mitte der neunziger Jahre in der westlichen Welt ankündigt, sei für die derzeitige Entwicklung sehr bedeutsam, so Opaschowski. Anders als in der Wiederaufbauphase nach dem Zweiten Weltkrieg, in der es in erster Linie um die Schaffung materieller Werte und die Erhöhung von Güterproduktionen ging, stehe heute vermehrt die Suche nach neuen Lebensqualitäten im Mittelpunkt. Neue Bedürfnisse, Werthaltungen, Ansprüche und Dienstleistungen, sowie mehr individuelles Wohlbefinden und höhere Lebenszufriedenheit aber auch der Wunsch nach weniger Verunsicherung, Ängsten und Sorgen, prägten heute die „neue,, Phase (Opaschowski 2002: 127) des gesellschaftlichen Wandels. Opaschowski geht in seiner Untersuchung so weit, von einer „Krise,, bzw. einem „expliziten Sinnverlust,, (Opaschowski 2002: 71) der westlichen Welt zu sprechen und er kommt zu dem Schluss, dass die Menschen wieder eine „Sinnorientierung, die Halt, Beständigkeit und Wesentliches in das Leben bringt,, (Opaschowski, 2002: 71) brauchten. Wie schon lange nicht mehr, sei die „Ressource Sinn,, gefragt (Opaschowski 2002: 71).

Der Soziologe Gronemeyer sieht im Übergang von der „absterbenden Industriegesellschaft,, (Gronemeyer 1998: 11) zur heraufdämmernden „High-Tech-Gesellschaft,, (Gronemeyer 1998: 11) gesellschaftliche Brüche und proklamiert einen neuen Trend, der zum schlanken Staat und „lean mangement,, (Gronemeyer 1998: 11) aber auch zum schlanken Körper, zur Askese, Kontemplation, Reinigung und Horizonterweiterung führen wird. Gronemeyer resümiert: Wenn sich der „Irrsinn der Beschleunigung,, (Gronemeyer 1998: 11) nur noch in Stau und Stress realisiere, dann werde Langsamkeit zum Luxus. Das Notwendige werde zum Luxus. Die neuen Luxusgüter seien: die Zeit (über die niemand mehr verfüge), der Raum (der immer kleiner und teurer werde), die Ruhe (die nicht mehr einkehren wolle), das Gefühl von Sicherheit (das sich angesichts vielfältiger Bedrohungen nicht mehr einstellen könne) und die Aufmerksamkeit (die im Rauschen der Medien unmöglich geworden sei). Die asketische Bewegung sei deshalb, so Gronemeyer eine Revolte gegen die Massenkultur und ein Ruf zur Umkehr.

Im Zuge der (Post)Fordismus- und Neoliberalismus/ Globalisierungs<sup>18</sup>-Debatte wird heute auch eine Verschiebung der Modalitäten allumfassender Einschließung, der ‚Disziplinar‘- bzw. ‚Normierungsgesellschaft‘, hin zu neuartigen Formen von Akkumulationsformen und Regulationsweisen, der ‚Kontrollgesellschaft‘, wahrgenommen (vgl. Opitz 2004: 68-88; Lemcke 1997: 257-273). Letztere dienen dazu, einen kohärenten Rahmen sozioökonomischer Prinzipien aufzuspannen. Die historische Formation sei dadurch gekennzeichnet, das Akkumulationsregime und Regulationsweise eng aufeinander bezogen seien (Opitz 2004: 74). Beide würden strukturierend auf Formen ‚ästhetischer Vergemeinschaftung, wie ‚Lebensstile, Konsummuster und semiotische Praktiken, wirken (Opitz 2004: 74). Während die ‚Disziplinargesellschaft‘<sup>19</sup> (Foucault 1993: 62) Exklusionsverfahren von Gesellschaftsmitgliedern als vorläufig angesehen hätte, beruhe die heutige ‚Kontrollgesellschaft‘ (Opitz 2004: 70) auf Verfahren der unproduktiven und endgültigen

---

<sup>18</sup> Die weltweite Verbreitung neoliberaler Politik wird als Globalisierung bezeichnet und kann begriffen werden als Verallgemeinerung des postliberalen, nachutopischen Kapitalismus nach dem Zusammenbruch der autoritären Staaten Mittel- und Osteuropas und der vollkommenen Verdinglichung der irrational-rationalen bürgerlichen Ökonomie (vgl. Stapelfeld 1998: 270- 292) und sei gekennzeichnet durch die Multilateralisierung der Machtinstitutionen und damit zusammenhängend der Dezentralisierung von Autorität an regionale und lokale Staatsorgane (vgl. Castells 2003: 409 ff.).

<sup>19</sup> Der Begriff der ‚Disziplinargesellschaft‘ (Foucault 1993: 62), rekurriert, im Gegensatz zum Terminus technicus Kontrollgesellschaft, auf den engen Zusammenhang von Ordnung und Disziplin aller gesellschaftlichen Bereiche, im Namen der Wohlfahrt von Individuum und Bevölkerung. Diese Machtform habe sich durch Veränderung der älteren Souveränitätsmacht entwickelt. Die Souveränitätsmacht des 17. und 18. Jahrhunderts (Beginn des Liberalismus) beruhte auf Machttechniken, die im wesentlichen auf den Körper gerichtet waren. Das seien all jene Verfahren (bspw. disziplinären Arbeitstechniken) gewesen, durch die man die räumliche Verteilung der individuellen Körper (ihre Trennung und Ausrichtung) ihr ‚In-die-Reihe-und-unter-Bewachung-Stellen, (Foucault 1993: 62) und die Organisation eines ganzen Sichtfeldes um den individuellen Körper sicherstellte. Es seien Techniken gewesen, durch die man versuchte mit Hilfe von Übungen und ‚Dressur, (Foucault 1993: 62f.) die Nutzkraft der Körper zu erhöhen, ausgeführt in Institutionen wie Schule, Krankenhaus, Kaserne und Werkstatt. Zum Ende des 18. Jahrhunderts sei dann die weitere Anpassung an die globalen Phänomene, an die Phänomene der Bevölkerung mit den bio-soziologischen Prozessen der Menschenmassen erfolgt. Diese Anpassung der Machttechnologie an den ökonomischen und politischen Körper einer Gesellschaft, die sich auf dem Weg in eine ‚demographische Explosion und in die Industrialisierung befand, (Foucault 1993: 64) implizierte komplexe Koordinations- und Zentralisierungsorgane und hätte zu einer Bioregulierung durch den Staat geführt (Foucault 1993: 62 ff.).

Ausschließung. In der ‚Kontrollgesellschaft‘ bräuchten die ‚Reichen der Armen nicht mehr um reich zu werden‘, weder als ‚Reservearmee,‘ noch zu Zwecken der ‚Ausbeutung,‘ (Opitz 2004: 70). Mittels gouvernementaler Machtpraktiken gelinge es deshalb heute, einer ‚relativ kleinen Gruppe von Kapitaleignern,‘ (Chomsky 1999: 7), zum Zwecke persönlicher Profitmaximierung, möglichst weite Bereiche des gesellschaftlichen Lebens zu kontrollieren. Die ökonomischen Folgen dieser Politik seien überall ähnlich und würden die massive Zunahme sozialer und ökonomischer Ungleichheit sowie gravierende Rückschläge für die ärmsten Nationen und Völker der Welt, außerdem, eine katastrophale Verschlechterung der globalen Umweltbedingungen und eine instabile Weltwirtschaft, aber sprudelnde ‚Quellen wachsenden Reichtums,‘ (Chomsky 1999: 7) für die Wohlhabenden generieren. Die wirklich grundlegenden sozialen Bruchlinien der ‚Kontrollgesellschaft‘ seien deshalb charakterisiert durch: erstens, interne Fragmentierung der Arbeitskräfte zwischen (informationellen) Produzenten und ersetzbarer (generischer) Arbeit; zweitens, sozialer Exklusion eines bedeutenden Segments der Gesellschaft, das aus ausrangierten Arbeitskräften (Konsumenten) bestehe und deren Bedeutung als Menschen ignoriert werde; sowie drittens, einer Trennung der Kapitalströme und menschlicher Erfahrung des Arbeitslebens, welche zunehmend von Teilen der Bevölkerung, als ‚sinnentleert,‘ erlebt werde (vgl. Castells 2003: 397). Im Windschatten von Gouvernementalität und (Post)Fordismus schreite auch eine wahrgenommene ‚Militarisierung‘ der zivilen Sphäre voran, so Holert und Terkesidis (Holert et al 2002: 167ff.). Der ‚schützende Ring‘ um den ‚eigenen Raum‘ bilde hier die ‚Verteidigungslinie des Alltags‘. Mit immer neuen Themen mobilisiere ein wahrgenommener ‚Sicherheitsdiskurs‘ die Gesellschaft (vgl. Hintelmann et al 2006; Holert et al 2002: 167; Krämer et al 2001). Seit den siebziger Jahren würden Staat und Medien mit unterschiedlichen Ausformungen der ‚Verunsicherungsrhetorik wie Terrorismus, Drogensucht, Jugendgewalt, AIDS, atomarer Super-GAU, ‚kriminellen‘ Migranten, Sexualverbrechern, Nazi-Kids, Computerviren oder BSE/ MKS‘ arbeiten. Auf diese Weise ‚entstehe eine ‚Kultur der Angst‘‘ (Holert et al 2002: 168). Filme, Bücher, Fernsehen und Sensationsjournalismus in Zeitungen und Zeitschriften würden die Sicherheitspaniken kommunizieren und multiplizieren, wie auch derzeit im Fall des globalen Terrorismus, ausgelöst durch die Folgen des 11. Septembers 2001. Bei der öffentlichen Wahrnehmung von Bedrohung spielen die Massenmedien eine immense Rolle. Wem nützt diese Kultur der Angst, so fragen Holert und Terkesidis? Die

‘Kultur der Angst’ sei zugleich auch eine „Ökonomie der Angst“ (Holert et al 2002: 168). Die systematisch gewinnbringenden Alarmstimmungen würden für den ‘Angstmarkt’ und seine ‘Angsthändler’ produziert. Diese würden die Nachfrage nach der ‚Ware’ Sicherheit bedienen und befriedigen (Holert et al 2002: 168 f.; vgl auch Krugmann 2001). Die massenkulturell gepflegten Angstmilieus würden jedoch neben Verunsicherungssymptomen und den psychologischen Auswirkungen permanenter Angst, wie bspw. Gefühlen von Unwohlsein, welches Entspannung und Lebensfreude verhindere, auch zu „Mitgefühlsmüdigkeit“ führen (Holert et al 2002: 170; vgl. auch Moeller 1999). Der Psychologe Zarifian schreibt: „Der ängstliche Mensch, der sich ständig in einem Zustand qualvoller Anspannung befindet, ist unablässig auf der Hut, ob nicht irgendetwas seine Interessen gefährden könnte. Seine ständige Unsicherheit läßt ihn an der Gegenwart zweifeln, läßt ihn die Zukunft fürchten und nährt die Reue über die Vergangenheit“ (Zarifian 1996: 21).

Dies führe dazu, dass jedes Ereignis aufgebläht und im Erleben in seinen negativsten Aspekten wahrgenommen werde. Pessimismus und Angst gingen meist Hand in Hand. Die Angst sei zudem nicht selten gekoppelt an körperliche Begleiterscheinungen, wie bspw. Herzklopfen, einem Gefühl der Atembeklemmung oder Kopfschmerzen. Auch sei das Denken bei ängstlichen Menschen zerfahren und sprunghaft, die Muskeln seien angespannt (vgl. Zarifian 1996: 21). Psychologisch tätige Körpertherapeuten berichten, hinsichtlich der Verarbeitung von Angst, über physisch-muskuläre Verspannungen, Muskelverhärtungen bzw. ‘Verpanzerungen’. Der Begriff „Panzerung“ hätte in der Körperarbeit nach Reich nicht zufällig auch die „militärische“ Konnotation:

„Reich hat dieses Wort sehr bewußt gewählt. Er hätte auch ‘Verfestigung’ sagen können, ‘chronische Muskelspannung’ oder was immer. Er hat sich für ‘Panzerung’ entschieden, weil ihm klar war wie sonst keinem, daß Panzerung Krieg im Körper bedeutet, mit allen verheerenden, verwüstenden Konsequenzen“ (Neidhöfer 2002: 36).

Nach Neidhöfer könne Panzerung viele unterschiedliche Formen annehmen:

„Wir denken natürlich an das System der chronischen Muskelkontraktionen, der Verdickungen des Bindegewebes und last not least an den sogenannten Charakterpanzer, die rigide psychische Struktur“ (Neidhöfer 2002: 36).

Der Panzer hätte eine doppelte Schutzfunktion, gegen innen und außen. Er solle nichts unkontrolliert rein oder raus lassen. Diesen Zweck würden auch abgeleitete Formen von Panzerungen erfüllen, wie Kleidung, akademische und Verwaltungstitel und

Weltanschauungen. Unter Panzerung versteht Neidhöfer „alles chronisch Starre, Rigide, Fixierte, das den Fluß und den Ausdruck des Lebendigen in uns“ verhindere (Neidhöfer 2002: 37). Panzerungen würden auch den tiefen, lebendigen Kontakt zwischen Menschen verhindern und stattdessen alle Arten von „Ersatz- und Scheinkontakten, mit immer glitzernderer Verpackung, immer faderem Nachgeschmack“ begünstigen (Neidhöfer 2002: 37). Wonach sich der Mensch am meisten sehne, sei die wirkliche, nährnde, kontaktvolle Beziehung mit anderen Menschen, Begegnungen, bei denen der Mensch sich selbst und andere fühlen könne. Es gehe um die Herstellung dieser kontaktvollen Verbindung, welche die Grenze der eigenen einsamen Existenz für Augenblicke oder länger transzendiere. Es gehe darum die Panzerung abzubauen um im Gegenzug ein hohes Maß an relativer Flexibilität zu erreichen. Ein völlig entpanzertes Leben sei illusorisch. Für Neidhöfer sei die Auflösung des Panzers nicht zuletzt gekoppelt an „Spiritualität“ (Neidhöfer 2002: 51).

Der Theologe Küng identifiziert in den aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen auch eine Krise des Fortschrittsdenkens, die insbesondere als Krise des modernen Vernunftverständnisses bzw. seiner Ethik zu interpretieren sei. Diese Krise beinhalte im Kern eine moralische Krise. Diese habe zu einem gesamtgesellschaftlichen „Sinnvakuum,“ (Küng 1990: 28) geführt. Auch Küng sieht, ähnlich Neidhöfer, in der Religion bzw. Spiritualität eine Ressource zur Bewältigung gesellschaftlicher Problematiken (vgl. Küng 1990: 28 ff.).

Der Sozialpsychologe Haubel thematisiert gesellschaftliche Fehlentwicklungen unter drei bedeutsamen Aspekten: erstens psychologisch-sensorische, zweitens physiologische und drittens seelisch-symbolische Aspekte.

Nach Haubel sei die moderne Gesellschaft geschwindigkeitssüchtig und hektisch. Ähnlich wie Gronemeyer macht Haubel gesellschaftliche Sinnkrisen am gestiegenen Lebenstempo des Menschen fest: Begreife man etwa Tempo als Menge der Reize pro Zeiteinheit, dann rühre das Gefühl der Temposteigerung von einer Reizüberflutung her. Diesem Gefühl entspricht die unbefriedigende Vorstellung, für nichts genug Zeit zu haben. Kompensatorisch werde deshalb die Zuwendung zu einzelnen Reizen verkürzt oder sich mehreren Reizen gleichzeitig ausgesetzt, um Zeit zu sparen (bspw. Musik hören und gleichzeitig Fernsehen). Der größte Teil der Reizüberflutung gehe dabei auf visuelle Reize zurück, die Augen seien generell der dominante Sinn in der abendländischen Kultur. Die übrigen Sinne seien noch stärker

abgewertet. Diese gelten als niedere Sinne oder als Nahsinne, da ihre Sensibilität davon abhängt, dass es zu Körperberührungen kommt. Hören und Sehen hingegen gelinge auf größere Entfernung. Es seien Fernsinne; die Umwelt bleibe auf Distanz. Das Sehen diene vor allem der Kontrolle. Eine spezifische Form dieser Kontrolle sieht Haubel im Medienzeitalter in der Inbesitznahme der Welt durch deren massenhafte Abbildung. Dieser Kommunikationszwang bewirke Reizüberflutung. Der Mensch laufe dabei stets Gefahr, die Welt der Bilder für die abgebildete Welt zu halten (Reportagen, Fernsehshows etc.). Im Fernsehen spiegele sich der Kampf um Aufmerksamkeit und Kontrolle, der überall in der modernen Gesellschaft wüte. Dieser Kampf werde durch ein wechselseitiges Überbieten mit Sensationen geführt, was maßgeblich zur Reizüberflutung beitragen würde. Je mehr das Subjekt dabei an die Grenze der eigenen Reizverarbeitung stoßen würde, desto mehr reagiere es mit einem Verlust an Sensibilität. So stelle sich letztlich eine Art Anästhesie ein. Die Reizüberflutung bewirke deshalb sensorische Desintegration.

Die gesamtgesellschaftliche Modernisierung führe zudem zu einer stetigen „Entkörperlichung,, (Haubel 1999: 53-56) menschlicher Arbeit. Aus dem ursprünglichen Umgang mit Stoffen sei ein Einwirken auf Stoffe geworden, das sich von einer mechanischen Einwirkung zu einer computergesteuerten Einwirkung entwickelt hätte (Virtualisierung). Dadurch würde der Zusammenhang zwischen den menschlichen Handlungen und den daraus resultierenden Wirkungen immer indirekter. Dieser Entwirklichung entspräche auf der Ebene der alltäglichen Lebensführung ein permanentes Schwanken zwischen Allmacht und Ohnmacht. In diesem Schwanken zeige sich die fundamentale Unsicherheit, das eigene Leben planen zu können. Normative Vorstellungen einer gelungenen Lebensführung würden angesichts dieser Problematik zusehends an Bedeutung verlieren. Damit wachse das Risiko des persönlichen Scheiterns. Die Entkörperlichung des Körpers als verlässliche Bezugsgröße stelle deshalb ein Problem dar, weil es schwierig geworden sei, das Leben planen zu können. Indem das Bewusstsein des modernen Menschen für das Schwinden aller Werte zunehme, gerate dieses unter ein Nützlichkeitsdenken, dessen Ursprung die Kosten-Nutzen-Logik von Märkten sei. Unbegrenzte Machbarkeit und Kommerzialisierbarkeit würden deshalb zunehmend auch als Alptraum des Rationalisierungsprozesses wahrgenommen. Immer mehr gerate die Vision einer totalen Verfügbarkeit des Menschen und seiner inneren und äußeren Natur, wie sie von der instrumentellen Vernunft gepriesen werde, unter Verdacht (vgl. Haubel

1999: 53-56).

Schon der Soziologe Max Weber sah den Ursprung dieser Entwicklung in der Genesis der modern-rationalen Politik-Ökonomie bzw. in dem abendländischen Fortgang von den Ursprüngen der Religion, hin zur Etablierung des Christentums, zur Aufklärung, schließlich zur wissenschaftlich-technischen Zweckrationalität (vgl. Weber 1947a). Nach Dwivedi wurzeln viele der heutigen Sinnkrisen in dem Verhältnis des Menschen zur Natur und darin wie Menschen mit Natur umgehen. Die Sinnkrisen in Europa und Nordamerika seien: „result of the teachings of late medieval Latin Christianity, which conceived of humankind as superior to the rest of God’s creation and everything else as created for human use and enjoyment“ (Dwivedi 1990: 264). Dwivedi sieht den einzigen Ausweg aus der Krise darin „to reject the view that nature has no reason to exist except to serve humanity,“ (Dwivedi 1990: 264). Die Befreiung von den irdischen Abhängigkeiten des rationalen Menschen und damit einhergehend die Verabsolutierung der instrumentellen Vernunft (vgl. Weber 1947a) würde zunehmend als eine Größenphantasie bzw. als eine Art „Gotteskomplex,“ wahrgenommen (vgl. Richter 1979). In dieser Phantasie werde die Angst vor unkontrollierten Vorgängen durch demonstrative Kontrollanstrengungen abgewehrt. Es herrscht, so Richter, die Überzeugung, perfekte Kontrolle sei möglich und werde die Unkontrollierbarkeit aus der Welt schaffen. Entziehe sich ein Vorgang der menschlichen Kontrolle, so greife eine spezifische Logik. Der Vorgang werde zum Beweis, dass die Kontrollanstrengungen vermehrt werden müssten. Dadurch aber bliebe die Möglichkeit ausgeblendet, dass die bisherigen Kontrollanstrengungen selbst dazu beigetragen hätten, dass ein Vorgang außer Kontrolle geraten sei (Haubel 1999: 47). Das tradierte Menschenbild des ‚homo faber‘ bzw. ‚homo clausus‘ offenbare nicht nur eine verkümmerte Erlebnisfähigkeit, sondern sei ein wesentlicher Träger der derzeitigen ökologischen Krise (vgl. Haubel 1999: 50).

Sozialwissenschaftler fanden diverse Beispiele für Rationalisierungsvorgänge in der modernen Gesellschaft. Die Rationalisierung habe sich, so Haubel, auf die Konstitution der äußeren menschlichen Natur (Lebenswelten, bspw. Städte), aber auch auf die Prozesse humaner Selbstwahrnehmung (innere Natur), nachhaltig und tiefgreifend ausgewirkt (vgl. Haubel 1999: 47f.). Städte wurden im Verlaufe gesellschaftlicher Entwicklung, so Foucault, zunehmend zu funktionalistisch getrennten Räumen mit einer geometrischen Zoneneinteilung (vgl. Foucault 1992: 64). Die Stadt des 19. Jahrhunderts bspw. sei eine räumliche, überlegte, konzertierte

Anordnung - eine künstliche Stadt - gewesen. Sie diene der Normierung und Kontrolle. Foucault behandelt das Beispiel der Arbeitersiedlung (so, wie sie im 19. Jahrhundert existierte) und fragt, was es damit auf sich gehabt habe? Man sehe sehr gut, wie dieser Stadttyp die disziplinären Kontrollmechanismen über die Körper, durch ihr „schachbrettartiges Straßennetz,, die „Aufteilung der Siedlung selbst,, durch die „Verortung der Familien (jede in einem Haus) und der Individuen (jedes in seinem Zimmer),, gewissermaßen „pyramidenförmig,, (Foucault 1992: 64) ausdrücke. Ziel sei die Aufteilung und das Sichtbarmachen der Individuen sowie die Normierung der Verhaltensweisen gewesen. Dieser Stadttypus hätte am Ursprung der Entstehung der modernen westlichen Stadttypen gestanden und wirkte nachhaltig. Aus dem modernen Stadttypus entwich alle Lebendigkeit; rigoroser Ordnungswille erzeugte Gefühle der Leere und Sterilität, so Haubel. Dieser Zusammenhang ändere sich auch dann nicht grundlegend, wenn, infolge der Kritik an der Unwirtlichkeit solcher Städte, nunmehr versucht werde, Lebendigkeit zu planen. Dadurch würden lediglich „Cities,, (Haubel 1999: 52) entstehen, die durch eine „Programmfolge kultureller Events,, (Haubel 1999: 52) vor allem für Konsummeilen werben. Gerade Heranwachsende, die auf der Suche nach ihrer Ich-Identität seien, würden solche Städte oft als Topographie erleben, die von einer Erwachsenenkultur vermessen worden sei und die ihnen keinen Raum ließe, sich selbst zu finden. Und deshalb würden viele ihrer Aktivitäten darauf abzielen, die herrschende Ordnung - real oder symbolisch - zu stören, um dadurch „sich und anderen ihre Selbstbehauptung zu demonstrieren,, (Haubel 1999: 52).

Pilz sieht in der Betonisierung von Bewegungsräumen ein erhebliches Problem für Heranwachsende. Die Betonisierung führe, so Pilz zu einem immer gravierender werdenden Problem der Bewegungsarmut und verursache einen bewegungs-, erlebnis-, spannungs- und abenteuerarmen Alltag. Auch statistische Fakten sprächen, so Pilz, für sich: Unter den Heranwachsenden hätten 60 % Haltungsschwächen, 20-30-% ein leistungsschwaches Herz- und Atmungssystem, 30-40 % zeigten Koordinationsschwächen, 20-30 % hätten Übergewicht, außerdem könnten auffällige psycho-soziale Verhaltensmuster identifiziert werden (vgl. Pilz 2004: 1-15).

Auch würden sich die großen Städte (Megapolis) selber zunehmend als eine Art von Wildnis entpuppen. Wo die Natur direkt weichen müsse, ziehe sie indirekt wieder ein. Dies drücke sich aus in der Art, wie die Metropolen als menschenfeindliche Natur metaphorisiert würden, z.B.



als Sinnbild des Großstadt-Meeres und vor allem als eine Art undurchdringlicher Dschungel. In den großen Städten tobe ein sozialdarwinistischer Ausscheidungskampf, den nur die Starken überleben. Überhaupt eröffnet dieser Blick neue, metaphorische Felder: Straßenschluchten erinnerten an Canyons, in denen sich die Menschen verliefen, Ghettos an Sümpfe, in denen sie (moralisch) versinken. Städte wie New York und Hong Kong würden als Großstadt-Dschungel wahrgenommen (Haubel 1999: 51).

Zweckrationales Denken habe sich auch in die subtilsten Bereiche menschlichen Lebens eingeschlichen. Die Psychoanalyse<sup>20</sup> bspw. sei eine wissenschaftliche Richtung der Psychologie<sup>21</sup>, die sich mit dem Wilden in uns, der inneren Natur, der Triebnatur befasse.

---

<sup>20</sup> Die Psychoanalyse untersuche vor allem unbewußte seelische Vorgänge, behandle Neurosen und hätte Theorien der psychischen Persönlichkeit sowie der Sexualentwicklung formuliert (vgl.: Stapelfeldt 2004: 317-374; Schmidtbauer 1997; Zarifian 1988/ 1996; Wehr 1996; Zimmer 1986; Mertens 1981; Pokorny 1973; Schram 1971).

Das Untersuchungsverfahren folge dem alten philosophischen Imperativ „Kenne Dich!“ und ziele somit auf „Selbsterkenntnis“ (Stapelfeldt 2004: 318). Das Ziel der psychoanalytischen Verfahren sei die Verwirklichung autonomer Persönlichkeiten (Stapelfeldt 2004: 319 ff.).

<sup>21</sup> Nach Zarifian (Zarifian 1988 / revidierte Edition 1996) werde das heutige wissenschaftliche Bild der Psychologie durch drei unterschiedliche ‚Ideologien‘ bestimmt. Jede dieser ‚Ideologien‘ basiere auf unterschiedlichen Erklärungsmodellen. Zarifian betont in diesem Kontext, daß ‚Ideologien‘ und Wissenschaften keineswegs gleichzusetzen seien, das die ‚Ideologien‘ jedoch aus den Wissenschaften hervorgegangen seien (Zarifian 1988 / revidierte Edition 1996: 242). Das ‚soziologische‘ Erklärungsmodell untersuche bspw. die psychischen Auswirkungen gesellschaftlicher Verhältnisse. In diesem Modell werde die Gesellschaft als Hauptauslösefaktor für normale wie pathologische seelische Symptome angesehen. Die ‚Ideologie‘ der Psychoanalyse die auf den Arbeiten Freuds (1856-1939) fuße, basiere auf einfachen Grundprinzipien: Jede psychische Abnormalität ließe sich auf unbewußte Konflikte zurückführen. Durch die Deutung des Unbewußten könne jedes menschliche Verhalten ursächlich erklärt werden. Um das Unbewußte deuten zu können, müsse man sich von einem Psychoanalytiker analysieren lassen. Um Psychoanalytiker werden zu können, müsse man sich selbst wiederum „von einem Psychoanalytiker analysieren lassen“ (Zarifian 1988 / revidierte Edition 1996: 237). Die neurobiologische ‚Ideologie‘ hätte sich etwa ab 1975 etabliert. Sie besage, im Gegensatz zu dem Erklärungsmodell der Psychoanalyse, daß Abweichungen von der seelischen ‚Normalität‘, bspw. psychische Störungen, durch Störungen des Denkens und Verhaltens hervorgebracht würden. Denken und Verhalten würden ihrerseits vom Gehirn hervorgebracht. Folglich genüge es „zu verstehen wie das Gehirn funktioniert, um die Ursachen für abnormes Denken und abweichendes Verhalten aufzuklären“ (Zarifian 1988 / revidierte Edition 1996: 243).

Die Psychoanalyse hätte, in den Kontroversen zwischen den Anhängern dieser beiden Ideologien, tendenziell

Sigmund Freud hätte, so Haubel, ein Menschenbild entwickelt, das bezüglich des Einflusses auf die westliche Kultur des 20. Jahrhunderts, kaum unterschätzt werden dürfte. Dieses Menschenbild beschreibe das konflikthafte Zusammenspiel der drei psychischen Instanzen ‚Es‘, ‚Ich‘ und ‚Über-Ich‘ miteinander und mit der Außenwelt. In Freuds Menschenbild gehöre die Herrschaft über die Triebe zu den vorrangigen Themen. Haubel weist in seiner Analyse nun vor allem auf die Metaphorik hin, derer sich Freud bediene. Haubel kritisiert an dieser Metaphorik insbesondere, dass das Menschenbild der klassischen Psychoanalyse Züge aufweise, die die Triebnatur des Menschen dämonisierten (vgl. Haubel 1999: 47). Dies gelte sowohl für die Sexualtriebe im Frühwerk, wie auch für die Aggressionstribe in Freuds Spätwerk.

Haubel diskutiert bspw. das ‚Es‘-Konzept Freuds (die psychische Instanz der Triebnatur). Das ‚Es‘ wird in dieser Konzeption (vgl. Freud 1960) als dunkler, unzugänglicher Teil der Persönlichkeit beschrieben, der als ‚Kessel‘ voll brodelnder Erregungen, als unberechenbare psychische Instanz erlebt würde. Das Verhältnis zwischen ‚Es‘ und ‚Ich‘ beschreibe Freud wiederholt mit Sinnbildern aus dem Bereich der Domestizierung, der Flurbereinigung (Kanalisation eines reißenden Libidostromes) und der Landgewinnung. In seinem berühmtesten Vergleich versinnbildliche Freud, so Haubel, das ‚Es‘ als sumpfiges, morastiges durchnässtes Gebiet, das erst durch die ‚Ich‘-Entwicklung urbar würde. Diesen Sinnbildern eines Kampfes mit der Natur und dem Wilden würden „technologische Sinnbilder“, (Haubel 1999: 47-48) gegenüber stehen, bspw. das Bild des seelischen Apparats(es). Freuds vorrangiges technologisches Sinnbild aber sei die Dampfmaschine, sie werde vom Es mit Energie versorgt. Eine dritte Gruppe von Sinnbildern sieht Haubel in der Beherrschung der menschlichen Triebnatur durch politische Herrschaft (Haubel 1999: 47). Diese Sinnbilder der Herrschaft würden auf eine fortschreitende Eroberung des ‚Es‘ zielen, was der Ausbeutung einer Schicht der Bevölkerung gleiche, die zuvor unterworfen worden sei. Die Herrschaftsform, an die

---

dem „linken Denken“ (Zarifian 1988 / revidierte Edition 1996: 240) nahe gestanden, da sie mit der individuellen Freiheit rücksichtsvoller umzugehen schien als die (neurobiologisch operierenden) Psychiater mit bspw. „Einweisungen in geschlossene Anstalten“ oder „medikamentösen Behandlungen“ (Zarifian 1988 / revidierte Edition 1996: 240). Ebenso wie die neurobiologische ‚Ideologie‘ zu einem „übermäßigen Ausstoß an medikamentösen Therapieverfahren“ geführt hätte, habe die Psychoanalyse Patienten hervorgebracht, welche „endlose Psychoanalysen machten, mit denen all ihre Schwierigkeiten gelöst werden sollten“ (Zarifian 1988 / revidierte Edition 1996: 246).

Freud bevorzugt denke, wenn er die ‚Ich‘-Entwicklung politisch versinnbildliche, sei der Absolutismus (Haubel 1999: 47-48). Haubel verweist in diesem Zusammenhang auf den Befund des Soziologen Ellias in der ‚Zivilisationstheorie,‘ (vgl.: Ellias 1978). Auch Elias zeige in seiner Arbeit an einer Fülle von Materialien (Reisebücher, Biographien etc.), dass sich die Zivilisationsstandards (vor allem Affektkontrolle und Körperdisziplin) seit dem frühen Mittelalter zunehmend verschärft hätten. Am Ende dieser Epoche stehe ein spezifischer Sozialcharakter: ‚gegenüber ihrer Umwelt abgeschlossene, verschlossene, wenn nicht sogar in sich selbst eingeschlossene Personen, zumeist Männer,‘, denen innere und äußere Natur ‚gleichmaßen fremd,‘ geworden sei (vgl. Haubel 1999: 48).

Die Darstellung der hier skizzierten aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen dient dazu einen Problemhorizont aufzuspannen, in welchen die Kampfkunst eingebettet ist. Ich versuche in den nächsten Kapiteln aufzuzeigen, welche Verfahren und Technologien die östliche Kampfkunst bereitstellt, um diese problematischen Sachverhalte zu lindern. Ich beginne die Untersuchung über mögliche Ressourcen der östlichen Kampfkünste mit der Darstellung der Kampfsysteme bzw. der historischen Genese der östlichen Kampfkunst. Dabei erschien es mir wichtig, die Unterschiede zwischen östlichen und westlichen Vorstellungen von Kampfsystemen zu skizzieren (Kapitel 4).

In Kapitel 5 untersuche ich die physiologischen Ressourcen der Kampfkünste im Hinblick auf mögliche Technologien, zur Linderung gesellschaftlicher Problemkonstellationen (bspw. Techniken zur ‚Entschleunigung‘ und taktilen Sensibilisierung, Verfahren zur Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit etc.).

Kapitel 6 und 7 analysiert die moralischen und ethischen Ressourcen der Kampfkünste. Ich informiere über kampfkunstspezifische Präventionsmaßnahmen und Aktivitäten bzw. Strategien der Selbsttransformation (buddhistische Meditation und Ethik) im Kontext der in diesem Kapitel skizzierten gesamtgesellschaftlichen ‚Sinnkrise‘. Dabei verstehe ich die von mir vorgestellten Technologien als Mittel der ‚Linderung‘ und Verfahren der ‚Selbstopтимierung‘, nicht jedoch als Strategien die hier dargestellten gesamtgesellschaftlichen Problematiken zu ‚lösen‘.

## 4. Die Kampfsysteme der Welt

### 4.1. Kampf und Krieg in der westlichen und östlichen Kultur

Die chinesischen Kampfkünste können als sehr alte fernöstliche Kampftraditionen bezeichnet werden. Aus den chinesischen Stilen haben sich evolutiv verschiedene japanische und koreanische Stile, durch Wissenstransfer von China nach Japan und Korea, gebildet. Aufgrund der besonderen strategischen Lage war China des öfteren den Angriffen umgrenzender Länder ausgeliefert. So entwickelten die Chinesen schon sehr früh die Kampfkünste, um die Bevölkerung und das Land vor feindlichen Übergriffen zu schützen. Bereits vor ca. 3000 Jahren wurde die Grundlage für die Vielfalt der heutigen Kampfkünste gelegt. Die Kampfkünste basierten ursprünglich auf archaischen Kampfständen (vgl. Heise 1999) und entwickelten sich dann fort zur Landeskunst (chin.=*guoshu*). In der Zhou-Dynastie (1100-256 v.Chr.) soll es bereits eine hochentwickelte Kampfkunst namens *Jiaoli*, welche eine Art Ringen gewesen sein soll, gegeben haben (vgl. ebd.).

Auch aus der Zeit ‚Streitenden Reiche‘ (481-221 v. Chr.) sind Werke großer Strategen bekannt, welche die Bedeutung der Kampfkünste für die Kriegsführung hervorhoben, z.B. das Buch von Sun Tzu: ‚Sunzi bingfa,‘<sup>22</sup> (um 350 v. Chr.). Im Gegensatz zu westlichen historischen Veröffentlichungen über Kriegstechnologien gilt diese Schrift bspw. als stärker philosophisch ausgerichtet. Insbesondere das Vorhandensein einer ‚spiritual dimension is one of the ways in which The Art of War differs markedly from the work in the western tradition with which it is regularly compared, On War (Vom Kriege, 1833) by Clausewitz,‘ (Wordsworth Classic of World Literature 1998: 16).

Im Laufe der Jahrhunderte wurden die chinesischen Kampfkünste sowohl gefördert wie auch gehemmt. In der Ming-Dynastie (1368-1644 n. Chr.) und der Qing-Dynastie (1644-1911 n. Chr.) erfuhren die chinesischen Kampfkünste eine Förderung von staatlicher Seite. Während dieser Dynastien entstanden auch die legendären buddhistischen und taoistischen Klöster<sup>23</sup>, die

---

<sup>22</sup> chin.=,die Kunst, einen Krieg zu führen‘

<sup>23</sup> Bekannte Klöster sind bspw. die Tempel *Emei*, *Wudang* sowie Nord- und Süd-*Shaolin*. Das *Shaolin*-Kloster war ein Ort, an dem die Lehre Buddhas und der Taoismus kultiviert wurde. In diesem Kloster wurden Atem-, Konzentrations- und Meditationsübungen gelehrt und mit körperlichen Übungen verbunden.

zumeist in unmittelbarer Nähe großer Berge errichtet wurden.

Das Wesen östlicher Kampfsysteme spiegelte lange Zeit die Kultur und Tradition Asiens wieder. Erst die Begegnung mit der westlichen Kultur Anfang des 19. Jahrhunderts änderte das Wesen östlicher Kampfkünste tiefgreifend. Dieser kulturelle Kontext soll hier in Grundzügen skizziert werden.

Die Geschichte des westlich-östlichen Kampfsports ist, historisch betrachtet, als eine Geschichte des Krieges zu reflektieren. Am Beginn dieser Entwicklung stehen die westlichen Kriegstechnologien und Kampfsysteme. Die frühesten belegbaren Hinweise auf westliche (europäische) Kampfsysteme findet man in der Geschichte des alten Griechenlands. Bereits im antiken Griechenland wurden Kampftechniken im Rahmen der Olympischen Spiele als Sport ausgeübt. Gepflegt wurden insbesondere die drei Disziplinen: Boxen, Ringen und *Pankration*. Die *Pankration* war eine Kombination aus Boxen, Ringen und verschiedenen Tritten und zählte aufgrund eines kaum vorhandenen Reglements zu den gewalttätigsten antiken Zweikampfsportarten. Überhaupt hatten viele Wettkämpfe einen starken Bezug zur militärischen Realität: „denn man bestritt sie mit den damals gebräuchlichen Kriegswaffen,, (Lind 2001: 16). Erst das europäische Mittelalter brachte mit dem Rittertum einen elitären Stand hervor, für den die Kampfsysteme nicht nur einen kriegerischen Anwendungswert, sondern auch eine persönliche Verpflichtung zu angemessenem Verhalten bedeuteten. Ähnlich wie die japanischen Samurai, so Lind, verbanden die Ritter ihren Stand mit einem eigenen Kodex (Lind 2001: 16). Die Kampfsysteme wurden in Europa nur innerhalb der Rittergemeinschaften geübt. Außerhalb des Rittertums, fand „keines der europäischen Kampfsysteme Wurzeln in der Philosophie und Lebensanschauung einer Gesellschaftsgruppe,, (Lind 2001: 16). Das Rittertum war eine gesamt-europäische Institution, die sich „von Südfrankreich aus nach Norden und über Flandern und Burgund nach Westen ins Deutsche Reich ausbreitete und ihre Blüte von etwa 1100 bis 1250 erlebte,, (Goetz 1986: 177). Elemente der Ritterethik war ein spezifisches „Tugendsystem,, (Goetz 1986: 177-179), das sich auszeichnete durch: *werdekeit*<sup>24</sup> (Ritterlichkeit), *ere* (Ehre), *reht* (Recht), *milde* (Milde) und vor allem *maze* (das rechte Maß).

Europäische Kampfsysteme sind lange Zeit nicht über den kriegerischen Horizont

---

<sup>24</sup> Unter dem Begriff *werdekeit* wurde die Ritterlichkeit, bspw. Benehmen sowie Tapferkeit im Krieg und auf Turnieren wie dem *hastiludium* - dem ‚Lanzenspiel‘ - verstanden.

hinausgekommen (Lind 2001: 16). Es lässt sich feststellen: Wann immer sich ein technischer oder sozialer Fortschritt auch für die Zwecke des Krieges nutzen ließ, war er auf Dauer durchsetzbar. Ein gutes Beispiel für diese These ist bspw. das Schießpulver, das um 1000 n. Chr. in China entdeckt, dort ausschließlich zu Feuerwerkszwecken verwendet wurde, während es unmittelbar nach seiner eher zufälligen Entdeckung in Europa zu Beginn des 14. Jahrhunderts das europäische Kriegswesen und später das Kriegswesen des ganzen Planeten revolutionierte. Nach der allgemeinen Einführung der Feuerwaffen in Europa um 1600 fanden die traditionellen Kriegs- und Kampfsysteme keinen Gebrauch mehr. Technische Zweckrationalität bestimmte nun den Fortgang der Geschichte.

In „Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte“, spricht Foucault über das europäische Kriegswesen. Es skizziert ein Machtdispositiv, welches darauf basiert, dass der Kampf bzw. der Krieg den Frieden ununterbrochen durchzieht und die zivile Ordnung im Grunde eine Schlachtordnung ist (Foucault 1986: 7f.). Er datiert die Entwicklung dieses Dispositivs auf das Ende des 16. Jahrhunderts. Mit dem Anwachsen der Staaten im Hochmittelalter konzentrierten sich die Kriegshandlungen und -anstalten mehr und mehr in den Händen einer Zentralmacht. Der Alltagskrieg bzw. Privatkrieg zwischen sich bekämpfenden Gruppen wich einer Verstaatlichung des Krieges (vgl. Foucault 1986: 7). Damit setzte sich die Militärintstitution an die Stelle einer allgegenwärtigen Kriegspraktik. Dieser neuartige historisch-politische Diskurs, so Foucault, war und ist bedeutsam, denn als immer noch wirksamer „Motor der Institution und der Ordnung“, (Foucault 1986: 12) verweist er auf Herrschaftsbeziehungen, die von den ‚Mächtigen‘, von den ‚Siegern‘, nicht also von den ‚Verlierern‘ der Schlachten ins Leben gerufen worden sind. Es geht Foucault um „das in den Gesetzbüchern eingetrocknete Blut“, (Foucault 1986: 19). Keagan verweist in diesem Zusammenhang auf den Zeitraum vom frühen 17. bis zum frühen 19. Jahrhundert. In dem Jahrhundert, das mit der Französischen Revolution begann, schlugen „die militärische Logik und das kulturelle Ethos abweichende und entgegengesetzte Wege“, ein (Keagan: 1995: 99). Die Idee des Krieges bildet, so Foucault, den „Hauptfaden der Geschichte“, (Foucault 1986: 24). Foucault verweist auf Carl von Clausewitz und fragt wer die „Idee“, gehabt habe, dass der „Krieg die mit anderen Mitteln geführte Politik“, sei? (vgl. Foucault 1986: 8). Mit von Clausewitz und dessen 1871 posthum veröffentlichter Schrift „Vom Kriege“, so der Militärhistoriker Keagan, wurde der Krieg tatsächlich, d. h. konkret und real als tatsächliche Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln

gedacht. Mit großem Erfolg wurde diese Strategie außerhalb Europas zur Stützung bspw. der Kolonialpolitik verwandt. Während das westliche, durch Zweckrationalität geprägte Denken eine rationalisierte Kriegskultur der technologischen Unterdrückung und Abschreckung perfektionierte, bildete das ‚asiatische Denken‘ subtilere Formen des Umgangs mit Gewalt aus, die vergleichbare Entwicklungen wie in Europa zunächst verhinderten (vgl. Keagan: 1995: 99).

Die traditionelle chinesische Art der Kriegsführung, die sich nach Keagan besonders durch die „Strategie des Ausweichens und der Verzögerung,, (Keagan: 1995: 536f.) sowie durch die indirekte Kampfweise auszeichnete, hatte in der Konfrontation mit dem aggressiven westlichen Militärwesen keine Chance auf einen Sieg. International bekannt gewordene Konfrontationen<sup>25</sup>

zwischen östlichen und westlichen Kampf- und Kriegstraditionen in China, z.B. der Taiping-Aufstand (1850-1864) und der Boxer-Aufstand (1900) zeugen davon. Die ‚überlegene‘ Kultur war die des Westens. Sie zeichnete sich durch folgende Elemente aus: Das moralische Element verdankte der Westen den Griechen der klassischen Epoche. Sie überwand im 5. Jahrhundert die Begrenzungen des primitiven Kampfstils (der alte Stil hielt an gewissen Kriegsritualen fest); die Griechen gingen stattdessen zum Kampf Mann gegen Mann auf Leben und Tod über. Diese Ethik des direkten Kampfes bis zum Tod verbreitete sich von Griechenland aus über das Römische Weltreich. Die ideologische Dimension stammte aus dem Mittelalter und basiert auf einer Überwindung des ethischen christlichen Konfliktes

---

<sup>25</sup> China wurde bspw. ab dem 18. Jahrhundert von den Briten (East India Tea Company), später auch von anderen europäischen Großmächten kolonialisiert. Viele Jahrzehnte lang konnte das chinesische Kaiserreich auf eine Monopolstellung in der Produktion von Tee und Seide zurückblicken. Es lieferte Waren, die in England sehr beliebt waren und den englischen Haushalt Jahr für Jahr Millionenbeträge kosteten. Als die englischen Silbervorräte nahezu erschöpft waren, besannen sich die Engländer darauf, dass im eroberten Indien eine blühende Opiumgewinnung auf Absatz wartete. Durch Bestechung kantonesischer Beamter gelang es den Händlern der Krone, Tee gegen Opium zu tauschen und damit einen Schmuggel beispiellosen Ausmaßes zu initiieren, der große Teile der chinesischen Bevölkerung in einen schläfrigen Rauschzustand versetzte und ausbeutete, während der Opiumhandel in England ‚natürlich‘ verboten blieb. Der chinesische Kaiser verbot natürlich den Handel mit Opium. So kam es nach und nach zu bewaffneten Konflikten und Aufständen, die ihren Höhepunkt im Ersten Opiumkrieg (1839-1842) und Zweiten Opiumkrieg (1856-1858) fanden. In diesen Auseinandersetzungen machten die Kolonialherren von ihrer überlegenen Waffentechnologie Gebrauch und stabilisierten somit den Machtdiskurs auch außerhalb Europas (vgl. Kinder und Hilgemann 1966: 91f.).

ungerechter Kriegsführung und Unterwerfung fremder Völker durch die Einführung der ‚Ethik des Heiligen Krieges‘ (vgl. Keagan 1995: 551). Nach Goetz hatte die Verchristlichung der Ritter auch einen sozialen Hintergrund: „die Expansion nach außen wurde notwendig, weil die Ressourcen im Innern erschöpft waren und manche ritterliche Familie zu verarmen drohte, (Goetz 1986: 184). Es fehlte nur noch ein technisches Element, um die westliche Art der Kriegsführung zu vervollständigen. Dies geschah mit der Durchsetzung des Schießpulvers und der Pulverwaffen (Keagan 1995: 550f.). Der ‚Triumph‘ der westlichen Kriegsführung sollte sich jedoch als trügerisch erweisen. Wenn sie sich gegen andere Kulturen richtete, überwand sie jeden Widerstand. Bei Auseinandersetzungen innerhalb des eigenen Kulturkreises waren die Folgen jedoch ‚katastrophal‘. Der Erste Weltkrieg forderte zwanzig, der Zweite fünfzig Millionen Tote (vgl. Keagan: 1995: 89). Der Erste Weltkrieg, der fast ausschließlich zwischen europäischen Staaten ausgetragen wurde, beendete die globale Vorherrschaft Europas und zerstörte durch die Leiden, die er den Bevölkerungen der beteiligten Staaten auferlegte, das „Beste, was sie besaßen, nämlich Liberalismus und Hoffnung, (Keagan 1995: 89). Er führte auch zur Entwicklung von Massenvernichtungswaffen, die den logischen Höhepunkt der technischen Waffenentwicklung des Westens darstellen und gleichzeitig für immer die Vorstellung widerlegen, dass der „Krieg die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln, sei (Keagan: 1995: 552). Das nukleare Dilemma zwang denkende Menschen dazu, sich von der Idee der absoluten Kriegsführung zu lösen und zivile Politik zu treiben, wollten sie nicht den Exodus der Menschheit riskieren: „Wir können daraus lernen, was Krieg für uns bedeuten kann, wenn wir Clausewitz Gedanken, der Krieg sei eine Fortsetzung der Politik, nicht zurückweisen und wenn wir uns der Erkenntnis verschließen, daß Politik, die zum Krieg führt von Übel ist, (Keagan 1995: 543).

Keagan weist insbesondere darauf hin, dass den Prinzipien der „freiwilligen Begrenzung, und des „symbolischen Rituals, (Keagan: 1995: 553), wie sie in den östlichen Kulturen zu finden ist, eine Weisheit inhärent ist, die auch von westlichen Kulturen wiederentdeckt werden sollte. Denn sie verhindert „excessive Formen, der Gewalt (Keagan: 1995: 553). Soweit der Zusammenhang von Krieg, Kampf und Macht.

Erst ab dem 18. Jahrhundert erfolgt, so Dunning, in der westlichen Welt allmählich die Herausbildung von Kampftraditionen, „die weniger gewaltsam waren als ihre Vorläufer, und somit den Namen Sport verdienen (vgl. Dunning 2002: 1130). Der moderne Sport entstand



also im Rahmen dessen, was Norbert Elias als den „Prozess der Zivilisation,, bezeichnete (vgl. Elias 1939). Der Begriff Sport entstand, so Dunning, im 18. Jahrhundert in England, wo er nach und nach als Bezeichnung für eine Reihe von Aktivitäten „zunächst vor allem Fuchsjagd, Pferderennen, Cricket und Boxen,, verwandt wurde (Dunning 2002: 1130). In diesem Zeitraum fand Elias und Dunning zufolge eine Umwandlung des Habitus der englischen herrschenden Klasse statt, die nun begann relativ gewaltlose parteipolitische Formen des Regierens und Formen intensiver körperlicher Freizeitaktivitäten entwickelte, die weniger aggressiv und kriegsähnlich waren als jene, die bei ihren Vorgängern beliebt waren. Im Idealfall konstituierte sich nun in sportlichen Auseinandersetzungen der freundschaftliche und nicht-feindliche Wettkampf zum wesentlichen Merkmal des modernen Sports. Dieses Ideal beruhte auf dem Ethos des ‚Fair Play‘ (vgl. Dunning 2002: 1130-1131).

Die westliche Art der Individualität spiegelt die Werte und Normen des kulturellen westlichen Wertesystems wieder. In Europa wurde dem „individuellen sportlichen Erfolg,, stets der größte Wert beigemessen. Bis heute wird der Sieg als das Mittel eines Einzelnen gesehen, Prestige, Reichtum und gesellschaftliche Anerkennung zu erlangen. In diesem Kampf sei für moralische Kriterien nur wenig Platz, dies zeige insbesondere die „gegenwärtige Krise,, des Sports deutlich, in der „Doping, Bestechung und Rücksichtslosigkeit,, an der Tagesordnung seien (Filipiak 2001: 308).

Waquant entdeckte im westlichen Boxen ‚quasi-totalitäre‘ Strukturen, die das Ziel haben, die Existenz des jeweiligen Boxers komplett zu regieren. Das Training werde daher von vielen Sportlern auch mit dem Militär verglichen. Nach Waquant ist das Boxen aber weit mehr als eine wüste Schlägerei, denn es bestehe aus einer Reihe strategischer Prozesse, bei denen es darum ginge, den Gegner genau zu beobachten, jede seiner Bewegungen zu erkennen und zu reflektieren (vgl. Waquant 1992: 222-254). Somit präsentiert sich auch im westlichen Kampfsport eine Kontinuität gesellschaftlicher Rationalisierung. Unter dem Gesichtspunkt der Lebensführung sei der westliche Kampfsport einseitig auf die Erhaltung und Sicherung von Macht ausgerichtet und nicht komplex und multifunktional genug, um darüber hinaus gehende Formen symbolischer Selbstvergewisserung zu ermöglichen (vgl. Filipiak 2001: 299-319). Quasi-totalitäre Strukturen verwiesen auf den Machtzusammenhang (Disziplin bzw. Kontrolle) im Kampfsport. Strategische Prozesse, Leistungsoptimierung und Effektivität (also Aspekte der tradierten Zweckrationalität) bestimmen den westlichen Kampfsport und damit

auch die Möglichkeiten zur körperlichen Bewährung. Diese ist im Kampfsport primär unter dem Vorzeichen des Kampfes möglich, nicht unter kulturellen Aspekten. In diesem Bereich liegen die Stärken des westlichen Kampfsports. Im ethisch-moralischen und sensorischen Bereich gilt die Ausübung westlicher Kampfsportarten als nicht völlig unproblematisch, da nicht Entschleunigung, sondern (extreme) Beschleunigung, Reizüberflutung und Reizbewältigung im Kampf-sport geleistet werden müssen. Nicht sensorische Reintegration sondern Desintegration sei die Folge (vgl. Goldner 1991: 39-209).

Die spezifische kulturelle (ideologische) Situation der europäischen Länder nach dem Zweiten Weltkrieg und die zunehmende Internationalisierung von Wissen und Technologie (Globalisierung) die auch zur Öffnung<sup>26</sup> Chinas in den 60er, 70er und 80er Jahren führte, bedingte einen umfangreichen kulturellen Austausch zwischen westlichen und nicht-westlichen (fernöstlichen) Ländern. Auch die fernöstliche Volkskampfkunst, die ursprünglich nur den Chinesen vorbehalten war, wurde im Zuge dieser Entwicklung nun auch Ausländern (also Nichtchinesen) zugänglich. Die allgemeine politische Lage hatte sich entspannt und nicht wenige traditionelle Meister nutzten diese Gelegenheit, ihre Kunst auch Ausländern zu lehren. So wurde die Kampfkunst aus China in den Westen verpflanzt.

Paradoxerweise führte die hier skizzierte historische Entwicklung zu sehr unterschiedlichen Situationen in Ost und West. Ironischerweise scheinen importierte fremdkulturelle Bewegungspraktiken mit spezifischen kultureigenen Wertvorstellungen bzw. Reaktionen auf eigene kulturelle Wertvorstellungen belegt zu werden. So zeigt die Vergleichsstudie von Norden und Polzer, über die Rezeption der Kampfkünste in Europa (Österreich) und China (Taiwan), dass die europäische (österreichische) Rezeption der östlichen Kampfkünste in bewußter Abgrenzung zu westlichen Sportarten praktiziert wird. Östliche Kampfkunst ist in diesem Kontext als Ausdruck einer alternativen Bewegungskultur (wie ganzheitliches Welt- und Gesundheitsverständnis, Ästhetik, selbstbestimmte Leistung etc.) zu verstehen. Bestimmte tradierte Wertvorstellungen der fernöstlichen Kampfkunstkultur treten ausgerechnet bei den europäischen (österreichischen) Praktizierenden „deutlicher hervor als bei den chinesischen

---

<sup>26</sup> Unter Maos Kulturrevolution fielen die Kampfkünste, wie auch andere kulturelle und religiöse Formen, der Demontage zum Opfer. Später wurden die traditionellen Kampfkünste aus Gründen der Volksgesundheit und unter dem Aspekt sportlicher Betätigung vereinheitlicht und erneut zugelassen. Heute existieren die traditionellen Kampfkünste als ‚Kulturschätze‘ neben den versportlichten Kampfkünsten.

Aktiven,, (Norden / Polzer 1995: 198). Westliche Übende sehen die Kampfkünste als Weg zur Erlangung von körperlicher und geistiger Einheit, körperliche Leistung ist nicht das Ziel der Übungstätigkeit. Umgekehrt scheinen die chinesischen Übenden, indem sie körperliches Leistungsstreben vergleichsweise betonen, wiederum der abendländischen Sporttradition näher zu sein, als dies für die europäischen (österreichischen) Übenden selber gilt (vgl Norden / Polzer 1995: 198).

#### **4.2. Kampfsport und Kampfkunst**

In vielen Abhandlungen über östliche und westliche Kampftraditionen werden Begriffe und Modelle nicht voneinander abgegrenzt und differenziert. Maliszewski stellt fest, dass eine große Anzahl verfügbarer Schriften über östliche Kampftraditionen sehr wenig differenziert sind: „An overwhelming majority of writings dealing strictly with the martial arts are of poor academic quality,, (Maliszewski 1996: 14). Zudem seien diese Schriften „generally uncritical in their treatment and poorly referenced,, (Maliszewski 1996: 14).

Nicht nur in der populärwissenschaftlichen, sondern auch in der wissenschaftlichen Diskussion werden Begriffe wie bspw. Kampfsport und Kampfkunst oftmals nicht voneinander geschieden bzw. differenziert. Die Meinungen und auch die Erkenntnisse über Kampfsportarten seien, so Marquardt, in der Öffentlichkeit - auch in der wissenschaftlichen - eher uneinheitlich. Asiatische Kampfsysteme würden im Gegensatz zu westlichen Kampfsportarten dabei einen vergleichsweise hohen Stellenwert genießen und würden nicht selten als Kampfkünste bezeichnet. Der Hinweis auf den künstlerisch-philosophischen Charakter insbesondere asiatischer Kampfsysteme verspräche nämlich ein „Additiv,, (Marquardt 1998: 3) das nicht durch sportliche Betätigung erreichbar zu sein scheine. Marquardt hätte in Gesprächen mit Kampfsportmeistern, auch mit asiatischen, den Eindruck gewonnen, dass die zwei Bereiche Sport und Kunst nicht voneinander zu trennen seien, sondern „zwei Seiten derselben Medaille darstellen,, (Marquardt 1998: 3). Er verwendet deshalb diese beiden Begriffe in seiner Arbeit „synonym,, (Marquardt 1998: 3).

Eine differenziertere Terminologie verwendet hingegen Filipiak in seiner Dissertation über die chinesischen Kampfkünste (vgl. Filipiak 2001: 303 f.). Er differenziert zwischen Kampfsport (als Spiegel westlicher Kultur und Sportideologie) und Kampfkunst (als Spiegel traditioneller

östlicher Kultur und Philosophie). Goldner differenziert ebenfalls zwischen „harten,, Kampfsportarten „in denen mit Händen und Füßen zugeschlagen,, (Goldner 1992: 39) werde, zu denen er alle Varianten des *Karate (Taekwondo, Kick -Boxing etc.)* zählt, und „sanften,, Kampfkünsten (bspw. *Aikido, Judo, Taiji*), „in denen nicht tödliche Stöße und Tritte,, praktiziert werden (Goldner 1992: 39).

Diese Differenzierungsproblematik spiegelt die heftigen diskursiven Auseinandersetzungen über das Wesen der Kampfkunst (Gewalttätigkeit versus Friedfertigkeit) seit Mitte der 1950er Jahre bis heute wieder, ausgetragen zwischen verschiedenen diskursiven Eliten (Befürworter und Gegner von Gewalt in Kampfkunst und Kampfsport). Dieser Subdiskurs thematisiert die Konstitutionsformen von Aggression und Gewalt in Kampfkunst und Kampfsport.

Aggression und Gewalt werden in der wissenschaftlichen Diskussion unterschieden.

Aggression wird definiert als: „körperliches oder verbales Handeln, das mit der Absicht ausgeführt wird, zu verletzen oder zu zerstören,, (Zimbardo 1988: 425). Gewalt<sup>27</sup> wird

verstanden als: „Aggression in ihrer extremen und sozial nicht akzeptablen Form,, (Zimbardo 1988: 425). Der Gewaltbegriff wird in der wissenschaftlichen Tradition dem

Aggressionsbegriff untergeordnet und in der Fachliteratur unterschiedlich weit gefasst.

Während sich ein enger Gewaltbegriff auf die zielgerichtete, direkte physische Schädigung beschränkt, schließt ein weiter gefasster Begriff neben der körperlichen auch die psychische, verbale und mitunter auch die strukturelle Gewalt ein.

Erklärungsansätze<sup>28</sup> zum Themenkomplex Aggression stammen aus sehr unterschiedlichen

---

<sup>27</sup> In der gegenwärtigen Diskussion werden vor allem folgende Gewaltformen unterschieden: physische, psychische, verbale, vandalistische, sexuelle, frauenfeindliche und fremdenfeindliche (rassistische) Gewalt (vgl. Heitmeyer 2002; Zimbardo 1988)..

<sup>28</sup> Grundsätzlich betonen psychologische Erklärungsansätze die psychischen Dispositionen und die inneren Vorgänge einer Person, ihre Bedürfnisse und Gefühle. Der Leitbegriff in der psychologischen Tradition ist der Begriff der Aggression. Psychologische Präventivansätze sind vor allem auf das Individuum und dessen Verhaltensmodifikationen gerichtet; die sozialen Bedingungen und das gesamte gesellschaftliche Umfeld in den Mittelpunkt der Untersuchungen Aggression wird hier durch innere, psychische Vorgänge und durch Lernprozesse erklärt. Deshalb steht hier der Umgang mit Aggression, ihre Steuerung und Kultivierung, im Vordergrund. Die soziologischen Theorien stellen z.B.: Familie, Schule und Freizeit. In der soziologischen Tradition findet der Begriff des abweichenden Verhaltens als Leitbegriff sowie zunehmend auch der Gewaltbegriff Verwendung. Deshalb zielen soziologische Präventivansätze immer auch auf gesellschaftliche Veränderungen, auf die Verbesserung der Lebensumstände, auf die Offenlegung von Interaktionsstrukturen

Quellen, unter anderem aus Studien zur Aggressionspsychologie, physiologischen, soziologischen und kriminalsoziologischen Studien, klinischen Beobachtungen und aus Untersuchungen über aggressive Interaktionen (vgl. Heitmeyer 2002). Der Vergleich verschiedener Forschungsperspektiven zur Entstehung von Gewalt und Aggression zeigt, dass dieses Themengebiet sehr differenziert betrachtet werden muss. Ein einseitiger Rekurs auf monokausale Erklärungsansätze übersieht die Vielfalt an Aggressionsursachen und ebenso die Vielfalt möglicher Präventivmaßnahmen (in Kampfkunst und Kampfsport).

Der Subdiskurs über die Konstitutionsformen von Aggression und Gewalt in Kampfkunst und Kampfsport entzündete sich in der Vergangenheit insbesondere an der Kritik der Lorenzen'schen „Kartharsistheorie“, und ihrer Implikationen bezüglich der Kampfsysteme (Dunning 2002: 1134; Goldner 1992: 16-37, 188-196). Diese seit den 1950er und 1960er Jahren populäre Theorie besagt, dass Sport ein Sicherheitsventil für die karthartische<sup>29</sup> Aggressionsentladung sei. Die wissenschaftliche Forschung konnte jedoch zeigen, dass das (unreflektierte) Ausleben von Aggression und Gewalt im Sport keineswegs karthartische Effekte bewirke, sondern im Gegenteil, Aggressionspotentiale verstärken könne (vgl. Dunning 2002: 1134, Goldner 1992: 188-196). Experimentelle Forschung<sup>30</sup> mit der Kampfsportart *Tae*

---

sowie auf den Abbau von Macht und Ungleichheiten. Die neueren kriminalsoziologischen Erklärungsansätze haben einen Perspektivenwechsel vollzogen. Während bei den klassischen Theorien der Fokus auf der Tat und den Tätern lag, geht es bei den neueren Theorien vorwiegend um Prozesse der sozialen Kontrolle bzw. der sozialen Reaktion. Bedeutende Leitbegriffe sind u.a.: Devianz (als soziales Handeln, um Mangellagen zu verarbeiten), Delinquenz (als Folge mangelnder Selbstkontrolle und sozialer Benachteiligung).

Kriminalsoziologische Präventivansätze betonen insbesondere den demokratischen Umgang mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die Förderung sozial Benachteiligter sowie die Förderung der Selbstkontrolle in Familie und Schule durch soziale Kontrolle.

Die integrativen Ansätze versuchen psychologische und soziologische Ansätze, sowie Ansätze aus diversen Wissenschafts-Disziplinen und -Traditionen miteinander zu verbinden. Leitbegriffe sind u.a.: Aggression als Form der Bewältigung von Stress, Gewalt als Form männlicher Lebensbewältigung, Gewalt als Form der produktiven Realitätsverarbeitung etc. Integrative Präventivansätze versuchen insbesondere psychologische und soziologische Ansätze zu verbinden (vgl. Heitmeyer 2002; Zimbardo 1988).

<sup>29</sup> Der Grundgedanke der Kartharsistheorie ist der, dass man aggressive Bedürfnisse an einer vorgesehenen bzw. akzeptablen Stelle befriedigen könne, um ihre Äußerung an einer nicht-akzeptablen zu verhindern.

<sup>30</sup> Bei einem Experiment wurde eine Gruppe von männlichen 13-17-Jährigen, die als delinquent eingestuft wurden, nach ihrem jeweiligen Grad an Aggression und Persönlichkeitsanpassung in drei Gruppen eingeteilt. Der ersten Gruppe wurde traditioneller Unterricht erteilt, einschließlich eines Trainings in seinen

*Kwon Do* (vgl. Dunning 1988: 1136-1139) konnte diese These stützen. So konnte bspw. nachgewiesen werden, dass nur ein reflektierter und ethisch verantwortlicher Umgang mit Aggressionen und Gewalt in östlichen Kampfsystemen erwünschte Verhaltensleistungen und Modifikationen (Charakterbildung etc.) bewirke. Weitere, immer wiederkehrende diskursive Auseinandersetzungen beziehen sich auf die Deutungsmuster des Wettkampfcharakters von Kampfsportarten (vgl. Filipiak 2002: 304 f.; Goldner 1992: 48-101; Dunning 1988: 1139-1142). Der in Asien entstandene Kampfsport ließe sich, ähnlich westlichen Zweikampfsportarten verstehen als Sportart, bei der zwei Sportler(innen) in direkter sportlicher Auseinandersetzung nach entsprechender Vorbereitung und unter Einhaltung spezifischer Regeln um den Sieg kämpfen (Thieß 1993: 998). Der durch den Wettkampf geprägte (westliche) Sport schuf eine „Sportideologie,, (Filipiak 2004: 304f.) die sich ausschließlich am Sieg orientiere und in der gewalttätige Aggressivität erschreckende Ausmaße angenommen hätte (vgl. Dunning 2000: 1130-1134; Goldner 1992: 13f.). Bestimmte östliche Kampfsportarten tragen naturwüchsig einen kompetitiven Charakter bspw. das *Muay Thai* (thai.= thailändisches Vollkontaktboxen). Andere östliche Kampfkünste haben durch ihre weltweite Ausbreitung, insbesondere in dem westlichen Kulturkreis Anpassungen im Sinne einer Versportlichung, erfahren. Im Fall des japanischen *Karate* (*Kick-Boxing* etc.) sei diese Anpassung besonders augenscheinlich. Diese westliche Versportlichung des *Karate* sei an den folgenden Stichpunkten (vgl. Filipiak 2002: 310; Goldner 1992: 36-213) erkennbar:

Einteilung der Wettkämpfe in Zweikampf und Formen (jap.= *kata* / chin.= *taolu*), wobei der Zweikampf in Nichtkontakt, Semikontakt und Vollkontakt differenziert wird,  
Entwicklung eines festen Wettkampfglements, das nach Altersklassen und Gewichtsklassen trennt,  
ausführliche Siegerehrung,

---

„philosophischen‘ Komponenten, wie Meditation, Aufbau von Respekt vor sich und anderen, Selbstachtung und Selbstvertrauen. Den Mitgliedern der zweiten Gruppe wurde eine moderne Form des *Tae Kwon Do* und nur die Kampf- und Selbstverteidigungselemente des Kampfsystems beigebracht. Eine dritte Gruppe erhielt überhaupt kein Kampfsporttraining, sondern spielte statt dessen Basketball und American Football. Im Einzelnen wiesen die Jugendlichen der ersten Gruppe nach sechs Monaten niedrigere Aggressionsgrade auf, die aus der zweiten Gruppe höhere Aggressionsgrade und die aus der dritten Gruppe zeigten keine Veränderungen (vgl. Dunning 1136-1139).

Einführung eines detaillierten hierarchisch gestaffelten Graduierungs- und Prüfungssystems (erkennbar bspw. an der Vergabe von Gürteln in unterschiedlichen Farben),  
Organisationsstruktur der Verbände nach dem Vorbild anderer Sportverbände,  
Veranstaltung von Lehrgängen und Seminaren.

Auch in China vollziehe sich zunehmend und in Anlehnung an westliche Sporttrends eine vergleichbare Abkehr von der traditionellen Kampfkunst. Traditionelle und versportlichte Kampfkünste würden mittlerweile nebeneinander existieren (vgl. Filipiak 2002: 311). Die traditionelle (holistische) Kampfkunst (chin.= *quanfa*) konstituiert sich im Gegensatz zu den (versportlichten bzw. sportlichen) Kampfsportarten durch den Rekurs auf Kunst. Der Begriff der Kunst<sup>31</sup> bezeichnet allgemein die Ausübung angeborener oder erworbener Fähigkeiten im Sinne schöpferisch-ästhetischen Gestaltens in hochentwickelter und spezialisierter Form als Können oder als Kunstfertigkeit. Das Resultat dieser Betätigung ist das Kunstwerk, sofern es durchschnittliche Leistungen übersteigt. Kampfkunst kann in diesem Zusammenhang verstanden werden als eine Kunstform, die sich nicht überwiegend an leistungs- bzw. wettkampforientierten, also sportlichen Gesichtspunkten misst, sondern eine eigene Dignität aufweist, welche sich auf ethisch-moralische Kriterien bezieht. Sie orientiert sich auch an überlieferten ästhetischen und philosophischen Schulungsaspekten. Das schöpferische Kunstwerk der Kampfkunst ist die Bewegungskunst, bspw. die Vorführung aneinander gereihter, spezifischer ästhetischer Bewegungsmuster, mit und ohne Partner und nicht notwendigerweise mit kämpferischen Absichten im Sinne von Wettkampf. Die traditionelle Art der Kampfkunstschulung ist zudem beeinflusst durch andere fernöstliche (künstlerische) Ausdrucksformen (bspw.: Kalligraphie, Dichtkunst, Meditation). Östliche Kampfkunst kann deshalb definiert werden als: umfassender Komplex von Kampftechniken,

---

<sup>31</sup> In allen Epochen wurde, auf Grund der unterschiedlichen Anschauungen vom Wesen des Menschen, die Auffassung darüber was Kunst sei, verschieden beantwortet. Eine Gliederung der Kunstformen erfolgte bspw. nach den Gestaltungsmitteln, mit denen sich der (die) Künstler(in) äußerte bzw. nach dem Verhältnis von Kunstform und Kunstzweck etc. Das jedem Kunstwerk innewohnende Prinzip der Harmonie, das nicht zwangsläufig an die landläufigen, von klassischen Idealen bestimmten Schönheitsvorstellungen gebunden sein muss, offenbarte sich schon in der Kunst vorgeschichtlicher Kulturen. Auch die gesetzmäßige Folgerichtigkeit der Entwicklung von Früh- über Reife- zu Spät- und Altersformen der Stile sowie der Zusammenhang mit sozialen, politischen und religiösen Verhältnissen ist allen Künsten und Kunstwerken gemeinsam.

Kampfstilen, Waffen, Techniken, religiösen Vorstellungen, philosophisch-spirituellen Hintergründen, medizinischen Theorien, künstlerischen Auffassungen, sportlichen Elementen und lebenspraktischen Einstellungen (vgl.: Filipiak 2001: 303, 314; Maliszewski: 19f.). Östliche Kampfkunst ist darüber hinaus nicht einheitlich. Sie beinhaltet unterschiedliche Übungs-Bereiche, die zum Teil parallel praktiziert werden:

- ethisch-moralische Schulungswege,
- psychologische Schulungswege (bspw. Meditationsformen),
- medizinisch-therapeutische (energetische) Schulungswege (bspw. Heilgymnastik),
- ästhetisch-künstlerische Schulungswege (bspw. ritualisierte Formen und symbolische Ausdrucksbewegungen),
- technisch-kämpferische Schulungswege (bspw. technische Kampfsysteme).

Nach Filipiak entwickelte sich insbesondere die chinesische Kampfkunst (chin.= *wushu*) zu einem „komplexen,, Phänomen (Filipiak 2001: 314). Die Komplexität der chinesischen Kampfkünste sei nicht von Beginn an vorhanden gewesen und sei auch „gegenwärtig nicht permanent für alle Bereiche zutreffend,, (Filipiak 2001: 314). Die Entwicklung zu einem komplexen Phänomen vollzog sich in China im Zeitraum der Ming- und Qing-Dynastie (1368-1644 bzw. 1644-1911); anfänglich auf der Basis einer quantitativen Zunahme von Kampftechniken, Familienstilen und theoretischen Kenntnissen, später durch die Entstehung komplexer, stilübergreifender Kampfsysteme. Die Entstehung von Ballungszentren (bspw.: Shaoshan, Emeishan, Wudangshan, Chenjiagou, Yongnian, Fujian) förderte die inhaltliche Vielseitigkeit und Bündelung von Kampfkunst. Eng verknüpft war die ursprüngliche Entwicklung der Kampftechniken, ähnlich wie in Europa, mit der militärischen Praxis. Anders als in Europa, wo nach der Einführung der Feuerwaffen (zu Beginn des 14. Jahrhunderts) die Waffen- und Kampfsysteme nahezu „überflüssig,, wurden (Lind 2001: 16f.), gab es in Asien bis ca. Mitte des 19. Jahrhunderts eine permanente gegenseitige Befruchtung von militärischer Kriegskunst und Volkskampfkunst. Dies ließe sich u.a. daran erkennen, dass Waffen der Volkskampfkunst (Kettenprügel etc.) Eingang in den militärischen Bereich (Schwert etc.) fanden und umgekehrt. Deshalb ist innerhalb der chinesischen Kampfkunst der Einfluss der Kriegskunst auf die Kampfkunst nicht zu übersehen. Die Kriegskunst sei, so Filipiak, erheblich modifiziert in der Kampfkunst auf-gegangen. Heute würden Kampftechniken und



Waffen<sup>32</sup> als *Taolu*, d.h. kodifizierte Bewegungsformen gelehrt (vgl. Filipiak 2002: 228), wodurch diese Übungsverfahren einen hohen künstlerisch-ästhetischen Status erlangt hätten. Speziell im Gefecht unterlag die historische chinesische Kampfkunst als Kriegskunst realistischen Anwendungskriterien, so Filipiak (Filipiak 2002: 314). Dieser Zusammenhang zeigte sich bspw. in den chinesischen Abwehrkriegen gegen äußere Feinde. Dabei erwies sich die Auseinandersetzung mit fremden Kampfkünsten und Waffen als bereichernd für die chinesische Kampfkunst.

Filipiak gibt explizit zu bedenken, dass das Überleben der traditionellen Kampfkunst bis heute überhaupt nur im Verbund unterschiedlicher Schulungswege<sup>33</sup> denkbar sei (Konzept der allseitigen Formung des Menschen): die westliche waffentechnologische Entwicklung machte „die traditionelle Kampfkunst einschließlich ihrer Waffen überflüssig,“ (Filipiak 2001: 311). Filipiak kann in seiner Arbeit über chinesische Kampfkünste drei historische Existenzbereiche der traditionellen Kampfkunst identifizieren: Unterhaltungskunst (künstlerische Darbietung der Kampfkunst unter Einbeziehung akrobatischer Elemente und anderer Effekte), Selbstverteidigung (Kampfkunst war das Mittel von Reisenden und Wandermönchen, um sich gegen Überfälle zu schützen) und militärische Erfordernisse (Kampfkunst nahm innerhalb des Militärs eine einfache, effiziente Form an). Durch Auswertung historischer chinesischer Quellen gelingt es Filipiak folgende Hypothesen zu verifizieren:

Chinesische Kampfkunst stellt ein komplexes kampftechnisches System dar, das sich auf der Grundlage von empirisch gewonnen, jahrhundertealten Erfahrungen des waffenlosen und bewaffneten Kampfes entwickelt hat.

Im Verlauf der Entwicklung der Kampfkunst wurde diese hinsichtlich der Theoriebildung wesentlich durch die von ‚Ganzheitlichkeit‘ geprägte Gesamtkultur Chinas sowie durch die in ihr wirkenden Tendenzen zum Entsprechungsdenken beeinflusst, was eine besondere Kulturprägung der Kampfkunst bewirkte.

---

<sup>32</sup> Chinesische Waffen sind bspw.: Speer, Säbel, Schwert, Spieß, Schild, Beil, Streitaxt, Peitsche, Kette, Schlagstock, Ruderstange, Lanze, Gabel, Harke, Wurfschlinge etc.

<sup>33</sup> Typische Charakteristika der östlichen Kampfkunst-Übungswege sind bspw.: Orientierung am Prinzip der freiwilligen Begrenzung, Selbstbeschränkung, Disziplin, Selbstkontrolle, Prinzip des symbolischen Rituals (Formen als Lehr- und Lerngerüste für Bewegungsprinzipien), Ethos (Mitgefühl und Selbsttranszendenz) und Spiritualität.

Auf Grund ihrer kulturspezifischen Prägung erlangte die chinesische Kampfkunst einen hohen Grad an Multifunktionalität, die über das ursprüngliche Ziel, die Effektivierung der Kampfweise, hinausging und die chinesische Kampfkunst zugleich zu einem Verfahren im Rahmen einer auf Selbstkultivierung ausgerichteten Lebensweise entwickelte (vgl. Filipiak 2002: 10).

Aufgrund der chinesischen Kampfkünsten inhärenten Komplexität (Verflochtenheit unterschiedlicher Schulungsverfahren) kommt Filipiak zu dem Schluss, dass diese als Spiegelbild der traditionellen chinesischen Kultur und als Phänomen mit eigener konstruktiver Entwicklung angesehen werden könne.

Durch Wissenstransfer (reisende Mönche etc.) gelangten Informationen über chinesische Kampfkünste und Stilformen<sup>34</sup> in andere Länder Asiens, bspw. nach Japan und Korea und beeinflussten die Entwicklung einheimischer Kampfkünste und Stilformen bspw. *Aikido*, *Judo*, *Krabbi Krabbong* dort nachhaltig (vgl.: Lind 2001: 16 f.). Dieser Zusammenhang spiegelt sich bis heute wieder in der fernöstlichen Differenzierung der Stilformen in *Neijia*<sup>35</sup>- und *Weijia*<sup>36</sup>-Systeme (Handsysteme und Waffensysteme).

---

<sup>34</sup> In den chinesischen Kampfkünsten bildete sich eine Myriade von Stilformen. Es ließen sich mindestens vier bedeutsame Hauptrichtungen differenzieren:

1. äußere nördliche Stilformen (weite Distanzkampfstile)
2. innere nördliche Stilformen (Bewegungsmeditationsstile)
3. weiche südliche Stilformen (Nahkampfstile)
4. äußere südliche Stilformen (enge Distanzkampfstile).

<sup>35</sup> Alle *Neijia*-Stile (Kampfkünste) sind charakterisiert durch:

1. Ringkampf bzw. -Nahdistanz
2. Sensitivität und Flexibilität
3. energetische Schulungswege
4. Ökonomie der Bewegungen
5. Verzicht auf eigene Kraft und stattdessen Ausnutzung der gegnerischen Kraft
6. Tendenz zur Entschleunigung

<sup>36</sup> Alle *Waijia*-Stile (Kampfsportarten) sind charakterisiert durch:

1. weite Kampfdistanzen
2. Dynamik und Kraft
3. Realismus
4. Bündelung der Kraft auf einen Brennpunkt (Muskelanspannung am Ende)

### 4.3. Die traditionellen Kampfkünste Chinas und Südasiens

Exemplarisch möchte ich an dieser Stelle einen kurzen Überblick über die Kampfkünste Südasiens, insbesondere Chinas, Japans, Koreas und Thailands geben. Detaillierte Darstellungen zu dieser Thematik finden sich u.a. bei Filipiak (Filipiak 2001) und bei Lind (Lind 1999).

Der Gelehrte Bodhidharma (chin.=Tamo, jap.=Daruma), als 28. Patriarch in der Nachfolge des historischen Sakyamuni-Buddha, soll um 520 n. Chr. die buddhistische Philosophie nach China gebracht haben, wo diese mit dem Taoismus verschmolzen worden sei (vgl. Yang 1996: 3-28; Dukes 1994: 3-93, 285-361). Bodhidharma soll zuerst von Kanchipuram (früher: Conjeevaram) bei Madras über den Seeweg nach Nanking, in die Stadt Kuang (heute: Kanton) gereist sein. Dort soll ihn der Kaiser Wu Ti (502-549 n. Chr.) empfangen haben, der jedoch die ungewöhnlichen Lehrreden des Tamo nicht verstanden hätte, woraufhin Bodhidharma in das Königreich *Wei* weitergereist sei, von wo aus er das *Shaolin*-Kloster im Songshan-Gebirge erreichte. Der Orden von *Shaolin* nimmt jedoch eher an, das Bodhidharma wahrscheinlicher über die Seidenstraßenroute von Persien über Tibet nach China gekommen sei: “historical records indicate a moderate likelihood that Bodhidharma (who might have actually been Persian) came to China along the Silk Road from Persia“ (Order of Shaolin 2004/ revidierte Edition 2006: 24).

Auf jeden Fall sei Bodhidharma zum Begründer (1.Patriarch) der chinesischen *Shaolin-Chaan*-Schule (jap.: *Zen*, korean. = *Seon*) von Nord-*Shaolin* (Henan-Provinz) geworden. Das *Shaolin*-Kloster in Henan existierte bereits vor der Ankunft Bodhidharmas. Es soll bereits im Jahre 496 n. Chr. von Kaiser Xiaowen, zu Ehren des buddhistischen Mönchs Batuo erbaut worden sein. Der Kaiser ließ seinerzeit einen runden Kuppelbau, der als Reliquienschrein diente und eine buddhistische Stupa<sup>37</sup> beherbergte, erbauen. Das Kloster zeichnete sich auch dadurch aus, das es eine sogenannte Übersetzungsplattform besaß, mittels deren die chinesischen Mönche die Übersetzung der indischen *Sutra*-Schriften vornahmen. Die Mönche umgrenzten das Klostergelände (oberhalb des Bergmassivs Shaoshan) mit einem

---

der Technik sowie Kampfschrei (chin. = *fa sheng* / jap. = *kiai*).

5. Hierarchien

<sup>37</sup> Eine Stupa ist ein religiöses Monument in Form eines Turmes im Pagodenstil.

Schutzwall aus jungen Kiefern, nach dem dann das *Shaolin*-Kloster benannt wurde (chin.: *Shaolin*=Junger Wald).

Berühmt wurde das Kloster jedoch, weil es als Ausgangspunkt für die Verbreitung der *Chaan*-Lehre sowie der Kampfkunst diente. Bodhidharma blieb viele Jahre in diesem Kloster und widmete sich der Lehre und Verbreitung des *Chaan*-Buddhismus. Es existiert ein Text aus dem Jahre 547 n. Chr. von Yang Hsuan-Chih, mit dem Titel: „Loyang chia-lan-ch“*i* (chin.=Bericht über die Klöster von Loyang) indem der legendäre Bodhidharma erwähnt wird (vgl. Reid et al 1994: 26).

Eine für den *Shaolin-Chaan*-Buddhismus wichtige Schrift sei das „Hsieh Mai Lun,“-Manuskript (engl. nach Dukes=„Treatises on the Blood Lineage of the True Dharma,“) das, so Dukes, auf Lehrreden des legendären (indischen) *Shaolin*-Mönches *Bodhidharma* basiere. Das „Hsieh Mai Lun,“-Manuskript wurde, so Dukes, um ca. 529 n. Chr. im Umfeld des *Shaolin*-Klosters, niedergeschrieben (Henan-Provinz) und basiere auf Lehrreden, die *Bodhidharma* zugeschrieben werden und welche durch zwei verschiedene chinesische Manuskripte, dem: „Tamo Chaan Ching,“ (engl. nach Dukes=„An Account of the Meditation used by Bodhidharma“) und dem „Tamo Hsieh Mai Lun“ (engl. nach Dukes=„Treatises on the Teachings of the Buddha’s Blood Lineage“) überliefert seien. Diese Schriften wurden, so Dukes, in verschiedenen chinesischen und koreanischen Klöstern konserviert. (Dukes 1994: 321). Diese Überlieferung zeichne sich durch eine große (geistige) Verwandtschaft zu den Texten der sogenannten *Sarastivada*-Schule aus (Dukes 1994: 318).

Tamo soll zudem die *Wu Te*-Lehre ins Kloster *Shaolin* eingeführt haben, also den ethischen *Shaolin*-Ehrenkodex von der Beherrschung, Bescheidenheit, Disziplin und der Achtung vor dem Leben der Geschöpfe:

„Füge nur Schmerzen zu, um nicht zu verletzen.

Verletze nur, um nicht zu töten.

Töte nur, um nicht selbst getötet zu werden“ (Otte 2005: 17).

Tamo lehrte, das der tiefere Sinn der Kampfkünste, nicht die Zerstörung und Vernichtung sei, sondern die Förderung der geistigen Entwicklung und Gesundheit. Obwohl Kampfkunst und Buddhismus also schon vor dem Eintreffen Tamos in *Shaolin* geübt wurde, seien doch der Einfluß des Gelehrten, so der Orden von *Shaolin*, auf die weitere Entwicklung von entscheidener Bedeutung gewesen: “The Shaolin Temple at Song Shan in Honan had been

built by Emperor Hsiao-wen in 496, but Bodhidharma altered the course of Buddhist practice there so drastically that we consider him the spiritual founder of our Order“ (Order of Shaolin 2004/ revidierte Edition 2006: 23). Filipiak gibt allerdings zu bedenken, das die spärlichen Informationen über den Mönch „kein schlüssiges historisch gesichertes Bild“ zuließen (Filipiak 2001: 35). Die Schwierigkeit im Umgang mit der historischen Persönlichkeit Bodhidharma's liege zum einen in der mangelnden Quellendichte zum anderen in einer Vielzahl heroisierender Legenden begründet. Den Grund für diesen Umgang mit Geschichte sieht Filipiak in dem in der chinesischen Mentalität tief verwurzelten Zwang, „etwas Gegenwärtiges (sei es eine Lehre, eine Schule, ein System) über die Vergangenheit legitimieren zu müssen“ (Filipiak 2001: 36). Denn die Kampfkunst des *Shaolin*-Klosters auf den berühmten ersten Patriarchen des *Chaan*-Buddhismus zurückführen zu können, hätte einen „unerhörten Prestigegewinn“ für die *Shaolin*-Anhänger bedeutet (ebd.: 36). Keown gibt allerdings zu bedenken, dass es keinen zwingenden Grund gäbe an der „Historizität Bodhidharmas zu zweifeln“ (Keown 2003: 36).

Die (*Shaolin*)*Chaan*-Traditionslinie setzt jedenfalls, so der Mönch Qisong (1007-1072), mit Bodhidharma in Nord-*Shaolin* (Henan) an. Eine sehr bekannte (nicht-kämpferische) *Shaolin-Chaan*-Linie führt über „Huike (487-593), Sengcan (?-606), Daoxin (580-651)“ sowie „Hongren (602-675)“ zu „Huineng (638-713)“ u.a. (Zheng 2004: 49). Mit dem Patriarchen *Huineng* bzw. *Hui-Neng* wurde *Chaan* erstmals als eigenständige Schule des südlichen chinesischen Buddhismus unterschieden, welche die Lehre von der plötzlichen Erleuchtung begründete. Eine wichtige Schrift in diesem Kontext ist das sogenannte „Hochsitz-Sutra des 6. Patriarchen Hui-Neng“ (Zheng 2005: 48, Zheng 2004: 51). Der 6. Patriarch Hui-Neng steht in einer langen *Chaan*-Traditionslinie die, wie bereits oben beschrieben, mit dem legendären Stifter Bodhidharma beginnt und über Huike, Sengcan, Daoxin sowie Hongren zu Huineng führt. Mit zwei Schülern eines *Chaan*-Lehrers namens „Hongren (602-675)“ (Zheng 2004: 49) oder „Hung-jen (601-674)“ (Brinker 2004: 36) begann die Schule sich in zwei Zweige zu teilen, einen Nördlichen unter „Shen-hsiu (606?-706)“ (Brinker 2004: 37; vgl. auch Krause 1924: 468) und einer Südlichen unter Huineng. Erstere nannte sich auch „Pei-chien“ (chin.=,die Nördliche Schule, die allmählich zur Erlösung führt'), Letztere bezeichnete sich als „Nan-tun“ (chin.=,die Südliche Schule, die plötzlich erlöst')(Krause 1924: 468). Die Nördliche Linie hatte noch vier Oberhäupter in direkter Linie und geriet dann in Verfall. Der

südliche Zweig, der sich als „die rechtmäßige Fortsetzung der echten Lehre des Bodhidharma betrachtete und daher auch Tsu-shih-Ch’an“ bzw. japanisch „Zo-shi-Zen“ nannte, teilte sich unter den Nachfolgern des Hui-neng wieder in „fünf Äste (wu-chia)“, nämlich: „Lin-chi“ (jap.: Rin-zai), „Hui-yang“ (jap.: Gi-go), „Ts’ao-tung“ (jap.: So-to), „Yün-men“ (jap.: um-mon) und „Fa-yen“ (jap.: Ho-gen). Von diesen Teilsekten waren nur „zwei von Bedeutung“, die Lin-chi- und die Ts’ao-tung-Schule (Krause 1924: 468). Die Hui-yang-Schule erlosch in der Sung-Zeit. Die Schule des „Lin-chi 810/15-866“ (Brück 2004: 23) teilte sich abermals in zwei Untersekten, die „Huang-lung“ (jap.: O-ryu) und „Yang-chi“ (jap.: Yo-gi).

Hinsichtlich anderer Schulen des chinesischen Buddhismus hätte sich die (*Shaolin*)*Chaan*-Schule durch eine große Toleranz hinsichtlich des Erleuchtungsweges ausgezeichnet, so Filipiak, die eine Besonderheit des *Chaan* ausmachen würde (vgl. Filipiak 2001: 260). Aus diesem Blickwinkel betrachtet, bot weltliche körperliche Arbeit, wie auch die „Kampfkunst ein außerordentlich umfangreiches Feld, um zur Erleuchtung zu gelangen“ (Filipiak 2001: 261). Aus dieser Perspektive erkläre sich auch der Umgang mit Waffen, der im *Shaolin*-Kloster betrieben wurde. Das Waffentraining hätte nicht dazu gedient um eine aggressive Interessenpolitik zu stützen, sondern sei in erster Linie ein Mittel der kontemplativen Auseinandersetzung mit den Ausdrucksformen von Gewalt gewesen. Der praktische Nutzen hätte in der Selbstverteidigung gegen Angriffe gelegen. Aufgrund der Tatsache, dass der Buddhismus von *Shaolin* sich als friedliebende aber zugleich realistische Philosophie verstand, musste ein Weg gefunden werden, beide Aspekte miteinander zu verbinden. Nur wenn der Verteidiger realistisch verstanden hätte, wie eine Waffe funktioniere (nämlich durch den Umgang mit derselbigen), sei er in der Lage gewesen sich dagegen effektiv zu verteidigen. So diene auch der Umgang mit Waffen innerhalb der *Shaolin*-Kampfkunst, wohl in erster Linie, dem Ziel der Selbstbeherrschung und damit der Erleuchtung (vgl. Order of Shaolin 2004 / revidierte Edition 2006: 27-28).

Aus Beobachtungen der Natur, insbesondere des Tierreiches, entwickelten die Mönche, auf der Basis des ethischen *Wu Te-Shaolin*-Ehrenkodex und des vorhandenen Wissens, spezielle Technikserien die sich an den Bewegungen bestimmter Tiere orientierten, bspw. das sogenannte ‚Spiel der fünf Tiere‘ (chin.=*wuxing*). Auf diese Weise entwickelten sich zahlreiche Kampfstile, stets in Verbindung mit dem *Chaan*-Buddhismus und der überlieferten Tradition der Heil- bzw. Energiegymnastik.

Die *Chaan*-Buddhisten hätten während der Einführung des Meditationsbuddhismus in China immer wieder die Erfahrung gemacht, dass den Praktizierenden die nötige mentale Stärke und Willenskraft gefehlt hätte, um die geforderten Übungen des Buddhismus (insbesondere die strapaziöse Sitzmeditation) erfolgreich absolvieren zu können (vgl. Order of Shaolin 2004/ revidierte Edition 2006: 21-35; vgl. Dukes 1994). Sie führten deshalb Meditationshilfen, wie bspw. *Yoga*-ähnliche, meditative Bewegungsübungen (*chin.=qigong*) ein. Diese Übungen wurden, so der Orden von Shaolin, der alten indischen Tradition folgend in Boxformen überliefert: „The early styles followed the Indian tradition of creating single-man shadow boxing routines, known as „kuen“ or forms“ (Order of Shaolin 2004/ revidierte Edition 2006: 27). Bodhidharma soll bspw. das durch indische Lehren beeinflusste System der sogenannten ‚18 Bewegungen und 24 Muskelspiele‘ (*chin.=lohan shi ba shou*) entwickelt haben und somit ein Ahnherr der inneren Kampf- und Gesundheitsrichtung von *Shaolin* gewesen sein. Bei diesen Übungen der ‚Sehnen und Muskel-Metamorphose‘, handle es sich um spezifische *Qigong*-Übungen, welche Muskeln und Sehnen stärken sollen. Diese neuen Übungen sollten den Mönchen Erleichterung während der Strapazen ihrer meditativen Übungen verschaffen und sollen auch nach dem Ableben des legendären Tamos geübt, weiterentwickelt und verbreitet worden sein.

Diese sowohl physiologisch als auch psychologisch ansprechenden Übungen verschmolzen im Laufe der Jahrhunderte allmählich mit lokalen Boxtraditionen. Es entstanden die verschiedenen Tierstile von *Shaolin* (*chin.=wuxing quan*), bspw. im Stil des Drachen (*chin.=long*), des Tigers (*chin.=hu*), des Panthers (*chin.=bao*), der Schlange (*chin.=she*) und des Kranichs (*chin.=he*).

Bereits in der Song-Dynastie finden sich Aufzeichnungen über die Tierstile bspw. im „Shaolin Si Zhi“ (*chin.=„Historische Aufzeichnungen des Shaolin Tempels,“*) und dem „Shaolin Zong Fa“ (*chin.= „Historische Techniken von Shaolin,“*). Diese Tierstile entwickelten sich allmählich zu tendenziell inneren (*chin.=neijia*), äußeren (*chin.=wajia*) oder gemischten (=weichen) Boxstilen (vgl. Yang 1996: 87-91).

Insbesondere der Süd-*Shaolin*-Kranichstil (*chin.=Nanshaolin Bai He*) entwickelt sich in Südchina zu einem sehr populären *Wushu*-Stil. Der Kranich-Stil hat nach Ansicht zahlreicher Kampfkunstexperten Pate gestanden für die Entwicklung diverser Kampfkünste u.a. für das in Europa (Deutschland) weit verbreitete *Ving Tsun Kung Fu* und *Karate* (vgl. Watts 2004, Lind

1999, Chu 1998, Yang 1996).

Die frühe Geschichte der südchinesischen *Shaolin*-Boxkunst sei nur noch in wenigen Fragmenten überliefert (vgl. Lind 2001, Chu 1998). In der Tang-Dynastie (618-907), Song-Dynastie (960-1278) und Ming-Dynastie (1368-1644) sollen die *Shaolin*-Mönche in der Gunst des Kaisers gestanden haben, außerdem hätte es zahlreiche gegenseitige Wechselwirkungen in militärischer sowie politisch-ökonomischer Hinsicht gegeben (vg. Filipiak 2001: 32-89, Lind 2001: 528-530). So hätte eine Truppe von *Shaolin*-Mönchen sich der kaiserlichen Garde angeschlossen, um dem Gründer der Tang-Dynastie, Kaiser Gao Zu (reg. 618-626 n. Chr.) gegen den Tronrivalen Wang Shi Chung militärisch zu unterstützen. Auch unterstützten die *Shaolin*-Mönche Kaiser Gao Zu im Kampf gegen Banditen, welche die Hauptstadt plünderten. Der zweite Tang-Kaiser Tai Zong (reg. 626-649 n. Chr.) wiederum hätte sich der Loyalität der *Shaolin*-Mönche durch Schenkung von Ländereien versichert.

In der späteren *Hou*-Periode (705-907) seien von dem Mönch Hong Bei unterschiedliche Täuschungsverfahren entwickelt und in den *Shaolin*-Stil integriert worden.

Im 10. Jahrhundert n. Chr., nach dem Zusammenbruch der *Tang*-Dynastie, fiel China in eine fast 100 Jahre andauernde Periode anhaltender Kämpfe. Im Jahre 960 soll dann der Kampfkunstexperte Tai Zu chinesischer Kaiser geworden sein. Er intensivierte die Übung der Kampfkünste bei den kaiserlichen Soldaten und führte eine vereinfachte Version der *Shaolin*-Kampfkunst, das *Changquan* oder ‚Langfaust-Boxen‘ ein. Bis zum 13. Jahrhundert soll dieser Stil, der aus 32 Verfahren bestanden haben soll, Grundlage der imperialen Armeeausbildung gewesen sein.

In der Song-Dynastie soll dann das *Shaolin*-Boxen unter Jue Yuan grundlegend reformiert und zu einer hohen Blüte gelangt sein. Zu dieser Zeit soll auch das Verfahren der Hebeltechniken und Druckpunktverfahren in die *Shaolin*-Kampfkunst integriert worden sein. Auch in der Song-Zeit unterhielt das *Shaolin*-Kloster eine enge Beziehung zum chinesischen Kaiserhaus, und besonders als Zhu Yuan Zhang an die Macht gekommen sei, wäre „die Freundschaft zwischen Kaiserhaus und Shaolin sehr intensiviert“ worden (Lind 2001: 529). Zhu Yuan Zhang soll die *Shaolin* auch um Beistand im Kampf gegen vandalisierende Mongolen gebeten haben. Der seinerzeit amtierende Klostervorsteher Hui Fu soll daraufhin sechs erfahrene Kampfkunstmeister an den Hof geschickt haben, welche die kaiserliche Armee in den effektiven Nahkampfverfahren der *Shaolin* ausgebildet hätten. Daraufhin hätten die Mongolen



eine empfindliche Niederlage erlitten und die *Shaolin*-Mönche wurden „hohe Würdenträger am Hof“ (Lind 2001: 529). Der darauffolgende Kaiser Yong Le (1403-1425 n. Chr.) hätte das Kloster erneut mit Ländereien und anderen Vergünstigungen beschenkt. Yong Le verlegte auch die damalige Hauptstadt Nanking nach Beijing (Peking) und reformierte das Reich. Seine Macht stützte er auf eine „Geheimpolizei“ (Lind 2001: 529), die von dem *Shaolin*-Mönch Zhang Wo (1376-1426) angeführt worden sein soll. Anfang des 15. Jahrhunderts sollen die Agenten des Zhang Wo auch nach Okinawa gelangt sein. Dort führten sie die *Quanfa*-Kampfkunsttradition (jap.: *Kempo*) ein.

Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts hätten sich insbesondere die Pirateneinfälle an den Küsten Chinas intensiviert. Vor allem die Kampfmönche *Shaolins* sollen einen wesentlichen Teil der Abwehrarbeit im Kampf gegen die Piraten geleistet haben (vgl. Filipiak 2001: 44-45). In dieser Zeit soll das *Shaolin*-Kloster, so Lind, „die gesamte Politik des Landes“ bestimmt haben (Lind 2001: 529). Der neue Kaiser Hong Zi empfand die allgegenwärtige Präsenz der *Shaolin* jedoch als Bedrohung seiner Macht und ließ Zhang Wo hinrichten und seine Agenten verfolgen. Diese tauchten unter und errichteten überall im Land quasi-geheime *Quanfa*-Schulen (vgl. Lind 2001: 529). In der Qing-Dynastie (1644-1911) änderte sich die politische Situation des *Shaolin*-Klosters drastisch. Nachdem die Mandschu China erobert und die Qing-Dynastie gegründet hatten, gelang es dem *Shaolin*-Kloster für geraume Jahre, den Mongolen-Kaisern Loyalität vorzutäuschen und „dennoch ein Zentrum konspirativer Aktivitäten gegen die Mandschus zu sein“ (Lind 2001: 530). So wurden bspw. im *Shaolin*-Kloster immer wieder aufständische Flüchtlinge versteckt. Zugleich boten die *Shaolin*-Vorstände dem Mandschu-Kaiser Kang Xi (1662-1722) aber auch ihre militärische Hilfe im Kampf gegen Banditen und Plünderer an. So soll bspw. einer Legende entsprechend, ein seinerzeit bekannter Kampfspezialist, der sich zu Studienzwecken im *Shaolin*-Tempel zurückgezogen hatte, auf Geheiß des Kaisers, mit 108 bzw. 128 Kampfmönchen, diesem, in einer schwierigen militärischen Situation gegen in China einfallende „*Xilu*-Barbaren“ (vgl. Filipiak 2001: 71) im Gebiet der Mongolei, zu Hilfe geeilt sein. Seine kleine Armee kämpfender Mönche leistete dem Kaiser, obwohl nicht sehr von der Sache, überzeugt erfolgreiche Dienste. Nach erfolgreicher Beendigung der Kämpfe, lehnten die Mönche alle Ämter, Titel und Ehrungen, die ihnen vom Kaiser angeboten wurden, ab und kehrten in den Tempel zurück. Der Kaiser erkannte daraufhin das enorme Machtpotential und zugleich die Gefahr, die von dieser

unabhängigen Macht ausging. So kam es, dass der Kaiser eine Armee, die von einem abtrünnigen Mönch des *Shaolin*-Tempels beraten wurde, zum Kloster entsandte, um die Quelle der politischen Gefahr und damit jeden potentiellen Widerstand zu beseitigen. Um das Jahr 1673 n. Chr. wurde das Kloster durch kaiserliche Mongolen-Truppen gestürmt und zerstört. Dies soll sowohl von innen, durch in das Kloster eingeschleuste Spione, die das Kloster in Brand setzten, als auch von außen durch angreifende kaiserliche Truppen vollbracht worden sein. Viele Mönche und Nonnen mußten fliehen, sofern es ihnen gelang dem Tod zu entinnen und damit der kaiserlichen Übermacht zu entkommen. Nur sehr wenige Anhänger der Klostersgemeinschaft, u.a. die berühmten legendären ‚Fünf Älteren‘<sup>38</sup> (kant.=*Ng So*, mand.=*Wuzu*), sollen dem Massaker entkommen und in den Süden Chinas geflohen sein (Order of Shaolin 2004/ revidierte Edition 2006: 37; vgl. auch Filipiak 70-77 und Chu 1998: 106-121). Dieser unter dem Namen *Xilu*-Legende bekannte Legende diente in späterer Zeit u.a. den „Himmel-und Erde“-Geheimgesellschaften (vgl. Filipiak 2001: 71) als Legitimation ihres Kampfes gegen die Qing-Herrschaft. Zugleich führten die Geheimgesellschaften<sup>39</sup> damit ihren Ursprung auf das *Shaolin*-Kloster und die fünf Gründungspatriachen zurück.

Nach der Zerstörung des Klosters verbot die Qing-Regierung das weitere Ausüben der *Shaolin*-Kampfkunst im ganzen Land:

„Later when the Manchus took over China and established the Qing Dynasty, in order to prevent the Han race (the pre-Manchurian) Chinese from rebelling against the government, martial arts training was forbidden from 1644 to 1911 A.D.” (Yang 1996: 8).

Daraufhin organisierten sich die untergetauchten *Shaolin*-Anhänger in Laiengemeinschaften, wie den legendären *Huidang*-Geheimgesellschaften in denen weiterhin Kampfkunst geübt wurde (Lind 2001: 530). Damit begann die Zeit einer über 200 Jahre währenden Konspiration gegen die Mandschu-Herrschaft:

„In order to preserve the arts, Shaolin martial techniques spread to laymen society. All martial arts training in the Shaolin Temple was carried out secretly during this time. Moreover, the

---

<sup>38</sup> Erwähnt werden in den traditionellen Überlieferungen bspw. der Patriarch Gee Sim Sum Si, der in vielen historischen Kampfkunst-Legenden und mündlichen Überlieferung Erwähnung findet und die Patriarchin Ng Mui Si Tai, die Ahnherrin der *Ving Tsun*-Kampfkunst Order of Shaolin 2004/ revidierte Edition 2006: 37 und Chu 1998).

<sup>39</sup> Die Namensgebung der bekannten chinesischen Süd-Shaolin-Organisation *International Nanshaolin Wuzuquan Union* verweist bspw. auf diesen historischen Kontext.

shaolin monk soldiers had decreased in number from thousands to only a few hundred” (Yang 1996: 8).

Später wurde die Klosteranlage in Henan wieder aufgebaut, die Mönche jedoch fortan direkt vom Kaiserhaus kontrolliert (vgl. Lind 2001: 530).

In der Qing-Dynastie bestand das Kloster zudem nicht nur aus einer lokal begrenzten Anlage, sondern teilte sich in mehrere Regionalklöster, von denen das Nord-*Shaolin*-Kloster in der Provinz Loyang (heute: Henan) das Ältere war. Im Nord-*Shaolin*-Tempel wurden viele der wichtigen überlieferten buddhistischen Schriften<sup>40</sup> sowie Texte über die *Shaolin*-Praxis der Kampfkunst aufbewahrt, bis sie 1928 einem verheerenden Brand zum Opfer fielen.

Bereits um 1700 soll es im Süden Chinas Zweigklöster des Nord-*Shaolin*-Tempels in Fujian (Fukien), Jiangxi und Guangdong gegeben haben, welche unter anderem als neue Zentren des Widerstandes gegen die verhasste Qing-Regierung fungierten (vgl. Chu 1998: 107). Dennoch seien auch die südlichen *Shaolin*-Tempel, so der Orden von Shaolin, erheblichen Repressalien ausgesetzt gewesen:

„It is especially likely that the Fukien Temple was a frequent target of imperial arrows between 1644 and 1735. There was tremendous resistance to the new Ch’ing dynasty in Fukien Province, especially in Putian County, where many Buddhist monasteries were concentrated” (Order of Shaolin 2004/ revidierte Edition 2006: 36).

Aufgrund der Lage der Klöster im südlichen China, findet sich in der Literatur auch der Begriff *Nanpai Shaolinquan* für die südliche (chin.=*Nan*) Boxschule von *Shaolin*, geübt in den *Shaolin*-Tempeln in der Provinz Fukien (Fujian), nahe der Provinz Kwantung (vgl. Filipiak 2001: 83). Der südliche *Shaolin*-Tempel hätte eine bedeutende Rolle in der Entwicklung der *Shaolin*-Boxkunst gespielt, so der Orden von Shaolin, sowohl als Entwicklungsort neuer Kampfkünste: „it was at Fukien that White Crane permanently became part of Shaolin’s martial repertoire“, als auch in einem sehr generellen Sinne:

„Over time, Fukien temple would become the second major force in the Shaolin Order (where the prevailing dialect pronounced it ‚Sil Lum‘), even rivaling the more famous northern temple“ (Order of Shaolin 2004/ revidierte Edition 2006: 29).

Auch die Süd-*Shaolin*-Klöster wurden während der Qing-Dynastie, ähnlich dem Nord-

---

<sup>40</sup> Es handelte sich hierbei um Originalschriften, die 1928 einem Klosterbrand zum Opfer fielen, als zwei lokale Kriegsherren um die Vorherrschaft in der Region kämpften.

*Shaolin*-Kloster, von Regierungstruppen zerstört. Lange Zeit galt Fujian als Hochburg der südlichen Kampfkunst und sehr wahrscheinlich wurden hier, die wegen ihrer Effektivität und Direktheit geschätzten Süd-*Shaolin*-Stile aus den Nord-*Shaolin*-Tierstilen entwickelt, wie bspw. die südlichen Kranich-, *Ving Tsun*- und Gottesanbeterinnen-Stile (vgl. Order of Shaolin 2004/ revidierte Edition 2006: 133-224).

Unter Wissenschaftlern wurde lange kontrovers diskutiert, ob die Süd-Klöster real existierten, da die Existenz dieser Tempel nur in mündlichen Quellen und fraglichen historischen Quellen Erwähnung fand: „The very existence of Shaolin temple in Fukien Province is heavily debated by those outside the Order of Shaolin Ch’an“ (Order of Shaolin 2004/ revidierte Edition 2006: 29, vgl. auch Filipiak 2001: 86).

So existieren verschiedene Legenden bezüglich der Entstehung der Klöster. Eine Erzählung besagt etwa, daß das Kloster vor rund 1000 Jahren von dem Abt Ta Tsun Shen in der Nähe der Stadt Chuan Chao erbaut wurden sein soll. Eine andere Lengende besagt, das die Gründung der Klöster in der Nähe der ‚Neun Lotusberge‘ auf den Mönch Cai Dezhong bzw. Gee Sim Sum Si zurückgehen soll. Beide seien Äbte des Nord-*Shaolin*-Klosters gewesen.

Den überlieferten, ungenauen Quellen zu Folge, wurde das Zentrum von Süd-*Shaolin* deshalb in der Nähe der legendären ‚Chiu Lien‘- bzw. ‚Lin Quan‘-Berge vermutet. Forscher wie Draeger und Smith vermuteten die Existenz diese Berge nicht in der Provinz Fujian (bzw. Fukien): „Draeger and Smith contend that the Chiu Lien Mountains are in Kwangtung and Kiangsi Provinces and not in Fukien“ (Order of Shaolin 2004/ revidierte Edition 2006: 29, vgl. auch Draeger und Smith 1981). Erst die sensationellen archäologische Ausgrabungen in den 1990er Jahren in Fujian, durch das Amt für Kulturdenkmäler und Kulturschätze von Fujian (Putian Süd-*Shaolin* Forschungsgemeinschaft), verwiesen erstmalig auf eine mögliche Existenz dieser sagenumwobenen Klöster:

„Due to existing material objects, folk legends and historical literature all pointing to the existence of a Southern Shaolin Temple, the Putian Southern Shaolin Research Association was the first to apply for Government permission to engage in formal archaeological studies for the Southern Shaolin Temple. From Dec. 1, 1990 to May 25, 1991, approved by National Cultural Affairs Bureau, the Fujian Provincial Archeology Team also set out to do the same by excavating 1325 square meters of a total 30.000 square meters of Lin Quan Yuan. This represented the first phase of the recovery of the Southern Shaolin Temple. The initial dig unearthed many precious historical relics of dynasties ranging from the Tang to the Qing“

(Meng und Loewenhagen 2003: 2).

Forscher, wie Meng und Loewenhagen, kamen schließlich zu dem Schluß, das vieles dafür spreche, das es sich bei den gefundenen Relikten wie bspw. Waffen tatsächlich um Gegenstände aus dem Süd-*Shaolin*-Kloster handeln könnte und die Indizien dafür sprechen würden, das die: „Chiu Lien Mountains indeed extend into Fukien Province, and that the Southern Shaolin Temple was established there in the 7 th century“ (Order of Shaolin 2004 / revidierte Edition 2006: 29, vgl. auch Meng und Loewenhagen 2003: 1-4). 1992 beschloß dann die chinesische Zentralregierung das Kloster direkt auf den archäologischen Überresten wieder zu errichten.

Die archäologische Entdeckung von Kloster-Überresten sei auf jeden Fall äußerst bedeutsam gewesen und:

„caused a great response both at home and overseas. Putian city has held five Shaolin Boxing Competitions since them. People from all over the world have been attracted to visit the temple for respect and Martial Arts practice in an endless stream“ (Meng und Loewenhagen 2003: 3).

Filipiak gibt allerdings zu bedenken, das es sich bei dem besagten Fund keineswegs um die legendäre Süd-*Shaolin*-Klosteranlage handeln müsse, da die wenigen Beweise (spärliche Waffenfunde etc.) nicht hinreichend seien. Auch Filipiak identifiziert als poentiellen Standort die Provinz Fujian. Er plädiert jedoch für weitere Ausgrabungen in den Regionen Putian, Quanzhou und Fuqing und vermutet, „dass man im Zuge weiterer Forschungen in diesem Gebiet auf ein weiteres Kloster und damit vielleicht auf das authentische Süd-*Shaolin* stoßen“ werde (Filipiak 2001: 86).

In einem der Süd-*Shaolin*-Klöster sollen verschiedene Übungs-Hallen<sup>41</sup> existiert haben, in welchen verschiedene, südliche Kampfkünste entwickelt worden sein sollen. In einer Halle soll auch die Kampfkunst *Yongchun* bzw. *Ving Tsun* entstanden sein. Die (kantonesische) Bezeichnung *Ving Tsun* wurde dem Stil spät gegeben, und basierte möglicherweise auf einer

---

<sup>41</sup> In den verschiedenen Kammern sollen unterschiedliche Methoden der Kontemplation und Selbstregulierung geübt worden sein, bspw. spezielle Atemübungen in Verbindung mit Visualisationstechniken oder Übungen zur Regulierung des Blutkreislaufs. Auch Formen wurden in diesen Kammern geübt. Sie enthielten das Repertoire des jeweiligen Kampfstils und waren oft an verschiedene Symbolfiguren (Tierfiguren) ausgerichtet. Außerdem folgten die Formen einer bestimmten Anzahl ‚magischer‘ Bewegungen z.B. den Zahlen 3, 4, 8, 12, 108, 116, 140 (vgl. Dolin 1988).

kantonesischen Umschreibung des Namens einer Übungshalle des Süd-*Shaolin*-Tempels in welchem diese Kampfkunst geheim praktiziert wurde. Möglicherweise könnte die Bezeichnung aber auch eine Abkürzung eines revolutionären Slogans<sup>42</sup> sein, der gegen die mongolische Besatzungsmacht der Qing-Dynastie gerichtet war. Viele Autoren nehmen jedoch an, dass der Terminus technicus *Ving Tsun* der kantonesischen Umschrift des Begriffes *Yongchun* im Hokkien-Dialekt entspricht. Im Hokkien-Dialekt bezeichnen diese Idiome eine Region in Fujian, dem geographischen Herkunftsgebiet des Kranich-Stiles (vgl. Watts 2004; Chu 1998: 107-108). Technisch gesehen sind zudem auffällige Parallelen zwischen dem *Yong Chun Bai He Chuen*-Kranichstil (kant.= *bak hok kuen/ Pei*, jap.=*hakutsuru ken-po*) sowie anderer Süd-*Shaolin*-Stile und dem *Ving Tsun*<sup>43</sup> feststellbar, hierauf verweisen u.a. Stilvergleiche, wie Untersuchungen der Körpertechnologien und Formen (vgl. Chu 1998: 113-114; Yang 1996: 87-109).

Die Süd-*Shaolin*-Kampfkunst in der Kranich-Tradition ist nicht nur in Südchina sehr präsent, sie ist auch in andere, südasiatische Ländern exportiert worden. 1928, das Jahr in dem der damalige Präsident Chiang Kai Shek das Guoshu Zentralinstitut Nanking gründete (indem sich viele bekannte Meister der Kampfkünste zum Erfahrungsaustausch trafen) wurde erstmals eine größere Gesandtschaft von Süd-*Shaolin*-Experten der Kampfkunst im Stil des Kranichs aus Fujian in die verschiedensten Länder Südasiens (Singapur, Malaysia, Okinawa) entsandt, um die authentische Kampfkunst dort zu verbreiten. Es existieren derzeit diverse Stile des

---

<sup>42</sup> „*Ving yun chi jee; mo mong Hon yuk; Dai day wui tsun*“=Spreche bzw. Handle immer mit Absicht; vergesse niemals die Han-Nation; Der Frühling wird zurückkehren (Chu 1998:107 f.).

<sup>43</sup> Der in Europa stark verbreitete Shaolin-Stil Ving Tsun ist vermutlich aus einer Vermischung des Kranichboxens mit lokalen Künsten aus der Region Fujian-Sichuan-Guangdong, möglicherweise dem Schlangensstil (chin.=*shexingquan*), wahrscheinlicher jedoch dem *Ling Lom*-Luftaffenstil entstanden (vgl. auch die populäre Legende von dem Kampf zwischen Kranich und Schlange, Fuchs oder Affe in unterschiedlichen Ving Tsun Kuen-Stilen; vgl. Chu 1998: 109-115). Insbesondere Ting und Kernspecht sind aufgrund historischer Recherchen (Stilvergleiche) der Ansicht, dass das Ving Tsun-System aus der Verschmelzung der Kranich-Kampfkunst aus Fujian mit dem sogenannten Luftaffenstil (thail.=Ling Lom, chin.=Fei-Tin Ma-Lau Pai) aus Sichuan entstanden sein könnte (Ting 2000: 39-42, 55). Der Luftaffenstil gilt als Ursprungsstil der thailändischen Schwert- und Boxkampfkunst (*Krabbi Krabbong - Muay Thai Boran*). Viele typische Körpertechnologien des Boxens im Stil des Luftaffen sind auch im Ving Tsun-System enthalten, so dass Ting zu der Feststellung kommt: „similarities between the two styles are not a coincidence„ (Ting 2000: 55). Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts ist der *Ving Tsun*-Stil in unterschiedlichen chinesischen Schriften belegt (vgl. Chu 1998).

Süd-*Shaolin*-Boxens, bzw. *Nanshaolinquan*, die auch unter den Bezeichnungen *Wuxing Chuan*, *Wuzu Chuan*, *Nan Bai He Chuan* und *Ving Tsun Kuen* bzw. *Yong Chun Chuan* bekannt sind. Der Urstil bestand jedoch nur aus wenigen Techniken und beinhaltete auch Sprünge, die noch nicht bzw. nur in wenigen Basisformen zusammengefaßt wurden (Ting 2000: 217, Yang 1996: 87-109). Die heutigen Techniken des Süd-*Shaolin*-Kranich-Stils *Yong Chun Bai He Chuen* zeichnen sich durch den harmonischen Wechsel von kraftvoll und explosiv ausgeführten Techniken (Muskelspannung) und entspannten, natürlich und meditativ gelebten Techniken (Entspannung) aus. Technisch gesehen basiert der Kranichstil auf der Anwendung statischer Hebel (chin.=*chin na*), dem Wissen um die Akupressurpunkte des Menschen (chin.=*dianxue*), einer funktionalen Formenlehre (chin.=*kune*) und Energieübungen (chin.=*qigong*), in welcher die Techniken überliefert werden. Typische Elemente der Kranichboxformen sind bspw. das ‘Vibrieren’ bzw. das ‘energetische Schütteln’ (chin.=*fajin*), welches durch das rasante Abstoppen und Zurückziehen von sehr kurz und hoch beschleunigten Techniken zustande kommt. Weitere Kennzeichen sind die aufrechte Haltung des Rückens sowie der Gebrauch der Finger, Handrücken und Handflächen zum Stoßen. Grundlage des Kranichstils ist das *Duida*-System (chin.=Vitalpunktkampfsystem kombiniert mit Sensitivitätsübungen). Insgesamt dient das Training dem Aufbau geschmeidiger und runder Bewegungen sowie dem Muskelaufbau welches wiederum benötigt wird um bspw. Hebeltechniken realistisch auszuführen. Praktizierende dieses Stils beginnen das Training mit den (sanften) Übungen des *Qigong* im Stil des Kranichs. Innerhalb des Kranichboxens gibt es zudem zwei Hauptrichtungen: eine innere Richtung (chin.=*neijia*) und eine äußere (chin.=*waijia*). Die äußere Richtung basiert auf statischen Ständen und hat Pate gestanden für die Entwicklung bspw. des *Ving Tsun* und *Karate*, die innere Richtung basiert auf dynamischen (sinkenden und steigenden) Ständen und steht in der Tradition des *Qigong*. Die innere Richtung<sup>44</sup> des Boxens im Stil des Kranichs<sup>45</sup> wurde lange Zeit im Verborgenen

---

<sup>44</sup> Außer der Stilrichtung der Kranichboxens gibt es ähnliche körpertechnologische Bewegungskonzepte nur noch in wenigen anderen Stilrichtungen, wie bspw. dem ‚Inneren Boxen‘ nach Kanzmeier (vgl. <http://www.Inneres-Boxen.de>).

<sup>45</sup> In Asien gilt der Kranich nicht nur als mystisches Symbol der Kampfkunst sondern zudem auch als Glückssymbol und steht für Gesundheit und langes Leben sowie als Zeichen für Treue und Liebe. In der Kranich-Kampfkunst existiert darüber hinaus die Vorstellung einer mythischen Schutzgottheit namens „*Jiu Tian Feng Huo Yuan San Tian Dou*“ (vgl. Mc Carthy 1995: 71), welche den dritten Sohn des chinesischen

überliefert, wohl aus Gründen der Geheimhaltung. Durch gezieltes Gewicht- und Schwungumlasten in der eigenen Körperkoordination, mittels sinkender und steigender Körperbewegungen (statt statischer Stände), können ökonomischere und verschleißärmere Bewegungen eingeübt werden, die es erlauben, im Kontakt zum Partner (bzw. Gegner) Techniken auszuführen, die sensorisch nicht registriert werden können. Mit anderen Worten, der Stil basiert darauf, Bewegungen so auszuführen, dass beim Gegner kaum (oder keine) Reaktionen bspw. Reflexe gegen diese Bewegungen ausgelöst werden und funktioniert somit primär auf der Ebene des Nervensystems sowie der sensorischen Kontrolle und nicht auf der Ebene der Muskelkraft.

Die Kranichkampfkunst hat nicht nur Pate gestanden für die Entwicklung des *Ving Tsun*, sie hat auch die Entstehung der okinawanischen (japanischen) Kampfkünste nachhaltig beeinflusst (*Karate, Jiu Jitsu, Judo, Aikido u.a.*). Ein altes Dokument aus Fujian, das *Wu Pei Chi* (jap.= *bubishi*) - ein Faustkampfbücher-Buch - das durch okinawanische Kampfkunstexperten überliefert ist, enthält Hinweise über die Entstehung des Boxens im Stil des Kranichs (vgl. Lind 1999; Mc Carthy 1995; Alexander et al. 1993). Der Name dieses Dokumentes ist zusammengesetzt aus den Idiomen: *Wu* (jap.= *bu*) = Krieger, *Pei* (jap.= *bi*) = Wissen und *Chi* (jap.= *shi*) = Geist.

Das Kranichboxen soll von einer legendären Kampfkunstexpertin namens Fang Qi Liang - Tochter eines Kampfkunstmeisters namens Fang Cheng beherrscht worden sein (vgl. Watts 2004, Chu 1998: 114, Mc Carthy 1996: 30, 62-67).

Das *Wu Pei Chi* enthält Hinweise (vgl. Lind 1999: 78-83) zur:

- buddhistischen Philosophie und Meditation in der Tradition Bodhidharmas (chin.=*Chaan*, jap.=*Zen*),
- korrekten Ausführung der Handformen und der Bewegungsgymnastik (Verwurzelung der Stände und kraftvolle Tiefenatmung),
- Selbstverteidigung (Anwendung der Kampftechniken im Zweikampf),
- negativen (kant.=*Dim Mak, Dim Yuet*) und positiven Stimulation bzw. Akupressur von Vitalpunkten (mand.=*dian xue*),
- Behandlung von Verletzungen (traditionelle Medizin) mit Kräutermedizin.

---

Kriegsgottes bezeichnet. Dieser ist wiederum charakterisiert durch Tugenden wie: „virtue, propriety, and perseverance,, (Mc Carthy 1995: 71).



Auch in der heutigen Zeit erfreut sich diese Schrift großer Beliebtheit und ihre Inhalte werden in diversen (südlichen) Kampfkünsten tradiert (vgl. Pantazi 2006: 121 ff.). Der Süd-*Shaolin*-Kranichboxstil verbreitete sich im Laufe der Jahrhunderte aus Yong Chun in der Provinz Fujian über Guangdong bis nach Vietnam im Westen, Kanton bzw. Hong Kong und Singapur sowie Malaysia im Süden und Taiwan sowie Okinawa bzw. Japan im Osten. In Okinawa wird das Kranichboxen *Hakutsuru Ken (po)* genannt (vgl. Lind 1999: 61-63 und Chu 1998: 115). Der Kranichstil vermischte sich dort Ende des 18. Jahrhunderts bzw. zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit lokalen Traditionen (bspw. dem Tigerstil) und wurde dadurch zum äußeren oder harten Stil: *To-te* bzw. *Okinawa-te*, später: *Kara-te* (vgl.: Lind 1997). Viele stilprägende Körpertechnologien des okinawanischen Karate stammen aus dem Kranichboxstil, bspw.:

- die Vitalpunkttechniken (jap.= *kyusho-jutsu, nukite*) des Greifens und Drückens (jap.= *tuite, kansetsu waza*),
- die Techniken der ‘Klebenden Hände’ (jap.= *kakie*),
- der Kampfschrei (chin.= *fa sheng*, jap.= *kiai*), sowie
- die Überlieferung diverser Boxformen wie bspw. *Sanchin, Happoren, Neipai, Hakufa, Sanseiru* und *Niseishi* bzw. *Nijushiho* (vgl. Habersetzer 2005; Lind 2001; Mc Carthy 1995: 38).

Aufgrund der guten Integrationsmöglichkeiten insbesondere der Vitalpunkttechniken in praktisch jeden Stil, erfreuen sich gerade diese Techniken in jüngster Zeit einer gewissen Renaissance (vgl. Pantazi 2006). Dies liege nicht zuletzt an der Philosophie dieser Druckpunktmethode, die sich orientiere an tendenziell schonenden und nicht verletzenden Verfahren des Kampfes (vgl. Pantazi 2006: 22).

Aus dem Urstil des Kranichboxens entstanden (zumeist durch Vermischung mit anderen Stilarten) mehrere bedeutsame (chinesische) Boxstile<sup>46</sup> in der Süd-*Shaolin*-Tradition (vgl. Lind

---

<sup>46</sup> Viele der hier aufgeführten Stile in der Süd-*Shaolin*-Tradition sind derzeit in der südchinesischen ‚International Nanshaolin Wuzuquan Union‘ organisiert (bspw. Yongchun Yi Yun Wushu Society, Yongchun Association, Quan Zhou Wushu Association, Fujian Wushu Association und Hong Kong Yongchun White Crane Kungfu Study Group etc.). Diese Vereinigung ist ein gering organisierter Zusammenschluß verschiedener authentischer Schulen und Gesellschaften der Süd-*Shaolin*-Kampfkunst. Bedeutende Linien der Süd-*Shaolin*-Tradition werden bspw. repräsentiert durch die Familien Lee, Pan und Su, deren europäische Repräsentanten Zweigschulen bspw. in England, Spanien und Deutschland gegründet haben (vgl.: Ngo (2007). In: <http://www.realwushuseminars.com/zu.html>; Watts (2004). In: <http://www.fujianbaihe.com> und

1999: 62, Chu 1998, Yang 1996: 87-110, Mc Carthy 1995: 151-156):

- I. ***Wuxing Chuan*** (chin.=5-Tiere-Stil)
  
- II. ***Wuzu Chuan*** (chin.=Boxkunst der 5 Älteren)
  
- III. ***Nan Bai He Chuan*** (chin.=Südlicher Kranichstil) bzw. *Yong Chun Bai He Chuan* (Kranichboxkunst aus *Yongchun, Fujian*) mit den Unterstilen:  
*Zong He Chuan* (Gründungsstil der Kranichboxkunst)  
*Shi He Chuan* Kampfkunst im Stil des 'Fressenden Kranichs')  
*Fei He Chuan* (Kampfkunst im Stil des 'Fliegenden Kranichs')  
*Ming He Chuan* (Kampfkunst im Stil des 'Rufenden bzw. Singenden Kranichs')
  
- IV. ***Yong Chun Chuan bzw. Ving Tsun Kuen***  
(chin.=Kampfkunst im Stil des 'Singenden' bzw. 'Ewigen Frühlings') mit den Unterstilen:  
*Yip Man Ving Tsun Kuen* (*Wong Shun Leung Ving Tsun Kuen* u.a.)  
*Yuen Kay-San Ving Tsun Kuen*  
*Gu Lao Ving Tsun Kuen*  
*Nanyang Ving Tsun Kuen*  
*Pan Nam Ving Tsun Kuen*  
*Pao Fa Lien Ving Tsun Kuen*  
*Hung Suen Ving Tsun Kuen*  
*Chi Sim Ving Tsun Kuen*  
*Non Classical Gung Fu/ Jun Fan Jeet Kune Do* u.a.
  
- V. **Kenpo-*Karatedo*** (jap.=okinawanisches Boxen im Süd-*Shaolin*-Stil)  
mit den Unterstilen:  
*Shorin-Ryu*  
*Goju-Ryu*  
*Uechi-Ryu*

Einige Kampfkünste, die in der Tradition des Kranichboxens wurzeln, beinhalten außerdem spektakuläre Elemente und Akrobatik, bspw. der Hunde- oder Tigerstil (chin.= ditanquan). Die anspruchvollsten Bewegungen sind heutzutage in den sogenannten Turnierstilen oder Wettkampfformen des Südlichen Boxens zusammengefasst (chin.=nanquan). Viele traditionelle Stile transportieren darüber hinaus eine große Anzahl Körper-, Formen- und Selbsttransformationstechnologien. Nur wenige der hier aufgelisteten südasiatischen Boxstile sind allerdings auf wesentliche, d.h. real benötigte Elemente beschränkt und transportieren ein minimalistisches Formenkonzept wie bspw. das (*Wong Shun Leung*) *Ving Tsun Kuen*, das aus nur drei Handformen, zwei Waffenformen und einer Holzpuppenform besteht. Eine der wenigen Boxformen, die in sehr vielen unterschiedlichen Kranichstilen und sogar in diversen *Karate*-Stilen überliefert wird ist die *Sanjan*-, bzw. *Saamchien*- oder *Sanchin-Form* (chin.= 3 Kämpfe oder Kampf zwischen Seele-Körper-Geist). Diese Form ist relativ kurz und einfach. Elemente dieser Form finden sich auch im *Ving Tsun Kuen* sowie im *Karate* (vgl. Habersetzer 2005: 122, 210).

Die *Sanchin*-Form spielte insbesondere in der *Shaolin*-Schule des Südens eine bedeutende Rolle und wurde bspw. in Südchina (Fujian, Kanton, Hong Kong), Singapur, Malaysia, Okinawa und Japan verbreitet (vgl. Hintelmann 2004: 78-87).

Die *Sanchin*-Kampfform als rituelle Praxis „took place after an elemental mandala of nine squares had been drawn on the ground. This Karma (activity) Mandala form represented the elements at each of its cardinal points and, as the student went through the steps and sequences, he or she symbolically re-enacted a cathartic rebirth into the world of human beings“ (Dukes 1994: 235). Die Ausdrücke „,diamond steps“ und „,walking a mandala (mandalapada)“ seien aus dieser rituellen Formen-Praxis entstanden. Die Formen dienten also ursprünglich als Methoden der Bewegungsmeditation: „One advantage of such a meditation method is that while it is easy to be either verbally or selfdeceptive, it is very difficult to be kinetically so“ (Dukes 1994: 278).

Begreift man die physische Kampfform tatsächlich als sogenanntes (dreidimensionales) ‚Mandala‘ (sanskrit.=Kreis), so wird ihr tieferer psychologischer Sinn für den sie Praktizierenden ersichtlich: sie entspricht einer kinetisch-mentalenen Orientierungshilfe, in jenem Prozeß den C. G. Jung ‚Individuationsprozeß‘ nennen würde (vgl. Jung 1976). Auch ein kinetisch-mentales Mandala wäre ein Instrument „der Meditation, der Versenkung, der

Konzentration und der Realisierung innerer Erfahrung“ (Jung 1976: 406). Das Mandala-Symbol sei in vielen unterschiedlichen Kulturen gesichtet worden und verweise darauf, dass jenseits des Bewußtseins eine dem Individuum nicht bewußte Disposition von sozusagen universaler Verbreitung vorhanden sein könnte – eine Disposition die zu allen Zeiten und an allen Orten sehr ähnliche Symbole<sup>47</sup> produziere.

Die Übung der „Kampfformen (chin.=*taolu*) in der Kampfkunst“ (Filipiak 2001: 301) basiere auch darauf, so Filipiak, bestimmte Techniken beherrschen zu lernen und diese in einen komplexen fließenden Bewegungsablauf ohne Unterbrechung auszuführen. Die Techniken sollen dabei so ausgeführt werden, als würde man gegen einen imaginären Gegner kämpfen. Als grundlegende Bewegungen würden bspw. verschiedene Schritte, Schläge, Kreisbewegungen und Rotationsbewegungen der Gelenke geübt. Die chinesischen Formen seien im weitesten Sinne auch Kriegstänze. Ein Zusammenhang zwischen Kampf und Tanz sei am Beispiel der „Schwerttänze (*jianwu*)“ ablesbar, die in der Tang- und Song-Zeit populär gewesen seien (Filipiak 2001: 288). Diese Tänze wurden als Kampf (Schwert gegen Schild) durchgeführt und sollen sowohl innerhalb der militärischen Wettkämpfe als auch in der Volkskampfkunst eine große Rolle gespielt haben. Die heutigen Kampfformen könnten ihren Ursprung insbesondere im Schamanismus gehabt haben (Filipiak 2001: 287; Heise 1999: 43-78). Es bestehe bspw. eine enge inhaltliche Verbindung zwischen den chinesischen Zeichen *Wu* für Kampf, Tanz und Schamane (Filipiak 2001: 287). Auch die Tierstile der chinesischen Kampfkunst würden für eine Dreiecksbeziehung von Schamanismus, gymnastischen Übungen und Kampfkunst sprechen. Gymnastische Tierformen wurden in verschiedenen Schulen des religiösen Daoismus, der Elemente des Schamanismus aufnahm, betrieben. Die Übertragung des Kampfverhaltens spezieller Tiere auf menschliche Kampfweisen diene der Erhöhung der Effektivität im Kampf. Verschiedene Legenden berichten, dass Stilgründer durch das Kampfverhalten von Tieren inspiriert worden seien. Im gewissen Sinne „entspringt eine solche Übertragung natürlich schamanistischer Vorstellung, da man sich durch das Nachahmen dieser Tierbewegungen einen Vorteil im Kampf erhoffte und gleichzeitig mit dem entsprechenden Tier identifizierte“ (Filipiak 2001: 288). Gymnastische Übungen nach dem

---

<sup>47</sup> Die Psychologie des Schweizer Psychiaters und Psychologen C. G. Jung (1875-1961) an dieser Stelle vorzustellen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Ich möchte an dieser Stelle deshalb auf die Schriften von Jung 1976 und 1995 sowie Hark 2003 verweisen

Vorbild von Tieren würden zudem auch in klassischen chinesischen Quellen beschrieben (Heise 1999: 73). Schamanen, denen man die Fähigkeit nachsagte, in Trancezuständen Kontakt mit der Welt der Geister aufnehmen zu können, nutzen häufig unter Ausnutzung von rituellen Requisiten, bspw. Tiermasken und Tierfellen, den Trancezustand um Tiere nachzuahmen. In ihren magischen Tänzen kopierten die Schamanen das Verhalten und die Bewegungen von Tieren. Es sei daher durchaus „wahrscheinlich, daß im Zuge von Säkularisierungserscheinungen die Tierformen im Bereich traditioneller Lebenspflegekonzepte und in verschiedenen daoistischen Schulen als gymnastische Übungen weiterlebten“ (Filipiak 2001: 287). Filipiak weist darauf hin, das in zahlreichen Volkstänzen die Grundschule der Kampfkunst gleichzeitig die Grundlage der Tanzkunst sei. Parallelen fänden sich beispielsweise hinsichtlich einer vorherbestimmten Schrittfolge, festgelegter Techniken und ausdrucksstarker Gesten. So wurde in der Zhou-Zeit bereits der „Kriegstanz (*wudao*)“ praktiziert (Filipiak 2001: 301). Tänze dieser Art demonstrierten Kämpfe und Schlachten in künstlerischer Form. Verbreitete Themen seien der Sieg über den Gegner oder die Fähigkeiten eines Generals gewesen. Einer der ältesten Tänze soll eine Art „Bogentanz (*gongwu*)“ gewesen sein, welcher bereits auf Orakelknochen dokumentiert sei. Seit der Ming-Zeit wurden diese kämpferischen Tänze hauptsächlich „in den Dörfern aufgeführt“ (Filipiak 2001: 302). Allerdings lebten sie in abgewandelter Form in der chinesischen Oper fort. Diese vereinte Tanz, Kampfkunst, Akrobatik, Gesang und Musik. Als besonders attraktiv galten solche Stücke mit vielen Kampfsequenzen. Die Aufführung von Kampfkunst in der chinesischen Oper befriedigte die Bedürfnisse der Menschen nach kultureller Unterhaltung. Die lokal verschiedenen Typen der Oper, unterschieden werden bspw. Pekingoper; Guangdongoper und Sichuanoper, entwickelten dabei unterschiedliche Charakteristika der Gestaltung, die auch durch die lokal verschiedenen Kampfstile geprägt war (vgl. Filipiak 2001: 302).

Dukes weist insbesondere darauf hin, dass die Kampfformen der Kampfkunst sowohl im schamanistischen wie auch religiösen Umfeld des Buddhismus und Daoismus eine bedeutende Rolle gespielt hätten. Dukes definiert die Kampfform wie folgt:

„Sequences of preset, patterned movements originally drawn from ancient Indian (Hindu) warrior techniques, but here (in der chinesischen Kampfkunst/ Anmerkung d. Verf.) involving particular attitudes and orientation of mind, breath and body based upon Buddhist principles.

Used in Chuan Fa as means of neutralizing attacks without harm to those involved, and as a 'self unravelling' movement meditation capable of being explicated at many different levels of understanding“ (Dukes 1994/ 2000: 488).

Die Kampfformen dienten sowohl als schamanistische als auch kontemplative bzw. meditative Verfahren. Dukes erwähnt beispielsweise die monastische *Juhachieshiki*-Quelle in welcher bestimmte rituelle Tänze als Bestandteil von Initiationsritualen für buddhistische Mönche erwähnt worden sind, bspw. „the various sounds and Thunderbolt dancing“. Dieser Tanz beinhaltete den „Whirling dance“, 'Facing (confrontation) dance', 'lesser dance' and 'knowledge dance'“(Dukes 1994/ 2000: 209). Dukes erwähnt in diesem Kontext auch den *Shipalohanshou*, den Tanz der „18 Hand moves of the Arahants““. Dieser Tanz bestand aus: „eighteen classical sets of mudra (ritual symbolic gestures) each of which were combined with respiratory patterns, steps, muscle flexations and specific meditation themes“ (Dukes 1994/ 2000: 231).

Ab dem 6. Jahrhundert n. Chr. wurde dieser Originaltanz verändert und verkürzt und erhielt den neuen Namen:

„*Trican* (Triple Battle) and this Sanskrit term was transliterated into Chinese as *Sanchin* or sometimes *Sanchan*, meaning the same, and was understood as indicating the battle of mind, body and speech undertaken by the trainee esoteric monks. This name has persisted into modern times“ (Dukes 1994/ 2000: 233).

Während die letztgenannten Methoden und andere psycho-physischen Verfahren zum einen die Kampfkunst bereichert hätten, seien doch zum anderen auch eine Vielzahl der in *Shaolin* zur Anpassung des Körpers an die Anforderungen des Kampfes entwickelten Übungen bekannt, die „ebenso kurios wie unglaublich“ seien (Filipiak 2001: 70). Viele dieser kuriosen Übungen fände man nur „in den Veröffentlichungen der letzten zwanzig Jahre“.

Originaldokumente seien, nach der Zerstörung des Klosters im Jahre 1928 kaum mehr vorhanden. Es stelle sich deshalb die Frage, inwiefern die heutigen Veröffentlichungen 'überlieferter' Übungen, tatsächlich der historischen Überlieferung „entsprechen“ würden (Filipiak 2001: 70). So sei ein grundsätzliches Merkmal gerade der Legenden über die chinesischen Kampfkünste und Kampfkünstler insbesondere der „Hang zur Übertreibung“. So würden bspw. den Helden der Legenden „übermenschliche Körpermaße und -Kräfte“ angedichtet. So handle bspw. eine Legende von einem Mönch welcher mit einem „200 kg“

schwereren Stock gekämpft haben soll. Ein anderer Kampfkünstler soll an einem „Tag 500 km“ gelaufen sein usw. (Filipiak 2001: 80). Neben der Schilderung unglaublicher Körperkräfte würden den Kampfkünstlern auch „geheime, magische Kräfte“ zugeschrieben. So spielten Waffen eine Rolle bei „Teufelsaustreibungen oder Geister- und Dämonenbeschwörungen, zu denen rituelle Tänze“ ausgeführt worden seien. Auch wurde den Kampfkünstlern die magische Fähigkeit (chin.=*feiyan zoubi*) zugeschrieben über „Dächer zu fliegen“ und „Mauern zu überspringen“. Insgesamt liege der Ursprung dieser Zeremonien in „Schamanismus“ (Filipiak 2001: 80). Filipiak führt die Tatsache, dass den Kampfkünstlern der Legenden übernatürliche magische Fähigkeiten zugesprochen wurden, auf die „Religiösität“ und den „Aberglauben“ im Volk zurück. Auch in den modernen Kampfsportfilmen würden diese alten Klischees befriedigt. Um die tatsächliche Echtheit dieser Fähigkeiten zu beweisen, wurde bspw. in „Shandong während der Republikzeit“ eine Werbekampagne gestartet, um landesweit die Meister zu ermitteln, die am höchsten springen könnten, getreu dem alten Mythos. Man fand jedoch „nicht einen dieser sagenhaften Könnern“ (Filipiak 2001: 81). Die geschilderten magischen Fähigkeiten seien allesamt „nicht beweisbar“, so Filipiak und die Realisierung derselben würde in vielen Fällen „ein Außerkraftsetzen der Schwerkraftgesetze bedeuten“ (Filipiak 2001: 81). Ungeachtet dessen halte die Mythologisierung der chinesischen Kampfkunst an. Bis in die heutige Zeit würden in China Werke über „Trainingsmethoden und Trainingsziele des *wushu*“ veröffentlicht, die „jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehren“ (Filipiak 2001: 81). Unkritisch seien diese Legenden in den asiatischen Eastern-Filmen aufbereitet worden und von „sinisierten Kampfkunstsesoterikern“ in populären, angeblichen ‘Sachbüchern’ verbreitet und vermarktet worden (Filipiak 2001: 82). Die Mythologisierung und Legendenbildung als Form der „Traditionsbildung“ erfolgte im traditionellen China nach den historisch überlieferten Prinzipien der chinesischen Familientradition. Sie vermittelte ein „Zugehörigkeitsgefühl“ zu einer entsprechenden Schule und das „Gefühl einer gemeinsamen Identität“ (Filipiak 2001: 90). In der heutigen modernen Zeit hingegen diene diese Art der Legendenbildung nicht mehr nur einer fragwürdigen Traditionsbildung, sondern vielmehr der „kommerziellen Ausrichtung der modernen Kampfkunst“ (Filipiak 2001: 92; vgl. auch Hintelmann 2004: 110). Somit gelingt es Filipiak, am Beispiel der *Shaolin*-Kampfkunst, und ihrer Anhänger (den *Shaolin*-Mönchen), das scheinbar einseitig positive Bild dieses mythischen Kampfstyles zu relativieren und damit zugleich wissenschaftlicher Beschreibung

zugänglich zu machen.

In verschiedenen Quellen wird immer wieder über eine Verfolgung der Anhänger des *Shaolin*-Tempels, aufgrund offener Rebellion gegen die mongolische Besatzungsregierung berichtet. Die alten Schriften informieren auch über die Zerstörung dieses Tempels durch Manchu-Soldaten, weil der mongolische Kaiser die konspirativen Tätigkeiten im Umfeld des (Süd)Shaolin-Tempels nicht duldete. Viele bekannte Anhänger von *Shaolin* suchten deshalb, Anfang des 18. Jahrhunderts, Zuflucht in den Geheimgesellschaften, wie dem roten Operschiff der *Guangdong Hung Suen Hay Ban* (Kantonesische Operschiff Vereinigung). Das Schiff der Opernvereinigung war aufgrund seiner ständigen Fahrt durch China ein relativ sicherer Zufluchtsort, da die Mitglieder der chinesischen Oper bei öffentlichen Vorstellungen ihre Darbietungen verkleidet und maskiert demonstrierten. Zu dieser Zeit wurde die neuartige Körpertechnologie des *Yongchun*-Boxens in kurzen Boxformen systematisiert. Die Charakteristika dieser Boxformen waren enge Ellenbogen- und Handtechniken, kurze Schrittfolgen und ein ausbalancierter Stand. Der Grund für die Entwicklung dieser Bewegungsschule war der spezifische Raum. Die Boxformen<sup>48</sup> wurden auf dem schwankenden und engen Schiff<sup>49</sup> der kantonesischen Opernvereinigung (neu) konzipiert. Zunächst in Familienkreisen geheim verbreitet wurde das System immer populärer und schließlich auch in kleinen Privatschulen gelehrt. Die Kampfkunst wurde umbenannt in *Ving Tsun*.

Während bspw. das *Chi Sim Ving Tsun* (*Jee Chim Weng Chun*) sowie das *Hung Fa Yi Wing Chun* viele alte Konzepte und *Shaolin*-Traditionen konservierte (insbesondere Übungsmethoden des *Chaan*-Buddhismus), begann um 1900 der Lehrerkreis um Yip Man

---

<sup>48</sup> Folgende Formen wurden neu konzipiert:

- *Siu Nim Tao* (Sammlung der *Qigong*-Techniken),
- *Chum Kiu* (Sammlung der Kampf-Techniken) und
- *Biu Ji* (Sammlung der Spezial-Techniken).

<sup>49</sup> Dieser Ort erlaubte keine Konzeption weiträumiger Routinen und Formen mit langen Schritten und Sprüngen. Die Holzpuppentechniken (Basistechniken) und die acht *Baat Jaam Do*-Doppelmessertechniken wurden zu dieser Zeit noch nicht in Sets arrangiert sondern nur geübt, um die Effizienz der Handtechniken zu erhöhen. Sie dienten zumeist als Kräftigungsübungen. Durch die Aufnahme eines Shaolin-Experten an Bord des Operschiffes wurden die *Luk Dim Boon Gwun*-Langstocktechniken (6 ½ Basistechniken) und die *Fei Biu* (fliegende Pfeile) in das Kampfsystem integriert. Die Langstocktechniken eigneten sich als Kräftigungsübungen für die Gondoliere des Schiffes.



(1894-1972) und Yuen Kay San (1889-1956) u.a. in Fatschan (Guangdong-Provinz) die überlieferten Formen und die Kampfübungen sukzessiv zu transformieren und auf die wesentlichen Elemente zu reduzieren (vgl. Chu 1998). Die Kampfübungen wurden nun auf der Basis festgelegter, kreisförmiger Bewegungen, der sogenannten *Chi Sao*-(Ellenbogen-)Reflex-Plattform (im Sinne taktiler Sensibilisierung) geübt. Typische *Chi Sao*-Übungen sind: einhändige Übungen (kant.=*Dahn Chi Sao*), zweihändige Übungen der ‘rollenden Hände’ (kant.=*Poon Chi Sao*), Freikampfübungen (kant.=*Gwoh Sao*) sowie Verhaltenskonzepte für den realen Kampf (kant.=*Beimo*).

Das Repertoire der Basistechniken des Stils besteht aus nur wenigen Techniken<sup>50</sup>, aus denen alle weiteren Techniken des Stils entwickelt bzw. abgeleitet werden können (vgl. Peterson 2001). Durch die Einführung dieser vereinfachten Körpertechnologie konnten die Techniken nun nach dem Schlüssel-Schloß-Prinzip ausgeführt werden. Lediglich die Theorie des Basis-Standes (kant.=*Yi Ji Kim Yeung Ma*, engl.= *Goat Gripping Stance*) und einige weitere Theorien wurden wenig verändert übernommen (vgl. Peterson 2000: 21-22). Die *Shaolin*-Holzpuppentechniken wurden nun in Sequenzen zusammengefaßt und als sogenannte *Muk Yan Jong*-Holzpuppenform konzipiert. Das traditionelle Idiom für ‘Ewig’ (*Yong*) in der Stilbezeichnung *Yong Chun* (Hokkien-Dialekt) wurde umbenannt in das neue Idiom für ‘Singen’ (*Ving*) in der Stilbezeichnung *Ving Tsun* (Kanton-Dialekt).

Während der Zeit des chinesischen Bürgerkrieges und der Kulturrevolution wurden viele traditionelle Meister, so Lind, „ermordet, andere flohen nach Hong Kong und Taiwan“ (Lind 2001: 530). In der Mao-Ära waren alle Religionen und Kampfkünste verboten: „After the second World war in 1945, mainland China was taken over by communist. Under communist rule, all religions were forbidden. Naturally, all Shaolin training was also prohibited“ (Yang 1996: 9).

Auch die Mönche des *Shaolin*-Kloster’s durften nicht länger praktizieren – das Kloster in Henan, das bereits 1928 in den Unruhen des chinesischen Bürgerkrieges in kriegerische

---

<sup>50</sup> Das Repertoire der Basistechniken besteht aus den folgenden Techniken:

- Technik des zentrierten Ellenbogens (*Taan Sao*),
- Schwingende Ellenbogen-Technik (*Bong Sao*),
- Technik der Armkontrolle (*Fook Sao*),
- vertikaler Fauststoß (*Yat Ji Jik Kuen*) und
- vertikaler Fußtritt (*Dang Geuk*).

Auseinandersetzungen verwickelt und dabei schwer beschädigt wurde, schloß seine Tore. Erst 1957 wurde das *Shaolin*-Kloster wiederaufgebaut und zuletzt von der chinesischen Regierung 1982/ 83 vollkommen renoviert (Lind 2001: 530). Die Kampfkünste wurden in moderne Show- und Demonstrationsformen (chin.=*nanquan*) umgewandelt. Um dieses neugegründete *Wushu* zu festigen, nahm die Regierung große Mühe auf sich. Gleichzeitig wurde das *Wushu* als Olympische Disziplin propagiert.

In den 1950er Jahren verließ deshalb auch der, in Kampfkunstkreisen berühmte, *Ving Tsun*-Lehrer Yip Man aufgrund der kommunistischen Machtübernahme Fatschan und ging wie etliche andere Kampfkunst-Lehrer in das britisch verwaltete Kolonial-Hong Kong und verhalf dort dem südchinesischen Kampfkunstsystem zu hoher Popularität. Seit den 1960er und 1970er Jahren verbreiteten auch Yip Mans Studenten das *Ving Tsun Kuen* erstmals außerhalb Südchinas.

Internationale Berühmtheit erlangte Wong Shun Leung (1935-1997) durch zahlreiche praktische Beweise der Effektivität und Funktionalität des Stils in über 50 gewonnenen Herausforderungskämpfen, durch die Erweiterung der *Chi Sao*-Plattform um neue Körpertechniken sowie durch die wissenschaftliche Vermittlung von Fachwissen überwiegend an interessierte Nicht-Chinesen. Wong Shun Leung startete, so Leung Man To (Vizepräsident des *Jun Fan Jeet Kune Do Chapter* und Mitglied des *Chinese Institute of Oriental Culture Studies*), als erster *Wushu*-Lehrer (*Sifu*) den Versuch, das *Ving Tsun*-System als pragmatisch-wissenschaftliche Lehre (*Ving Tsun Kuen Hok - Science of Infight* oder *Science of Ving Tsun Gung-fu*) zu etablieren und somit wissenschaftlicher Theoriebildung und Kritik zugänglich zu machen (vgl. Peterson 2000: 86-91). Wong Shun Leung präsentierte in diesem Zusammenhang die herausragende Bedeutung des Nahkampfes bzw. ‚Infight‘<sup>51</sup> für die Kampfkunst.

1996 wurde Wong Shun Leung zusammen mit Sifu Lau Gong Sing (Vizepräsident der *Yip Man Martial Art Association*) und ausgewählten Hong Konger Studenten von dem *China Wushu Research Institute* nach Beijing eingeladen, um dort eine wissenschaftliche Perspektive

---

<sup>51</sup> Das ‚Infight‘,-Theorem (Peterson 2000: 86-91) liefert der Kampfkunstforschung ein grundsätzliches Analyseraster zur Funktion und Entstehungsgeschichte von Kampfkünsten. Der ‚Infight‘ (dt.= Nahdistanzkampf) oder ‚Close Range Combat‘ (Peterson 2000: 86-87) verweist auf den Zusammenhang von Stilkonzeption und Distanz. Jeder Kampfstil ist so konzipiert, dass er in einer spezifischen Distanz optimal funktioniert.

der Kampfkunst zu offerieren:

„Wong Sifu was invited by the *China Wushu Research Institute* (...) to conduct an intensive series of seminars on the ‘*Science of Ving Tsun Gung-fu*’ for the top representatives of the Police Force, Public Security Bureau and various military and security experts from all over China (Peterson 2000: 90).

1999 wurde die ‚Wissenschaft‘<sup>52</sup> des *Ving Tsun Gung-fu* erstmalig in dem Buch: *Dongfang Ge Doushu Daguan* (chin.= The Overview of the Oriental Fighting Arts), herausgegeben in Hong Kong von dem *Chinese Institute of Oriental Culture Studies (Wushu Division)* als eines der: „finest examples of the Chinese martial Arts ever developed,“ vorgestellt (Peterson 2000: 90). *Ving Tsun Kuen Hok* reflektiert heute, auch als ‚wissenschaftliche‘ Lehre, eine Jahrhunderte andauernde Stilevolution, welche auch die Verwandtschaft (Diversität)<sup>53</sup> vieler Stile widerspiegelt.

Insbesondere Bruce Lee (1940-1973), einer der wichtigsten Studenten von Wong Shun Leung und Yip Man war an der Entwicklung der Kampfkunst nach 1960 maßgeblich beteiligt, durch Spielfilme und durch die Verbreitung eines Stil-offenen, individualistischen und modifizierten *Ving Tsun*-Stils, genannt *Jun Fan* oder *Jeet Kuen Do*.

In Europa, vor allem in Deutschland, ist der Yip Man-Schüler Leung Ting, durch die weite Verbreitung von Schulen eines sogenannten ‘reformierten’ *Ving Tsun*-Stils (*Leung Ting Wing Tsun*) sehr bekannt geworden. Bruce Lee hat mit der Einführung des *Jun Fan* (*Jeet Kuen Do*, *Non-Classical Gung Fu*, *Wing Chun-Do* etc.) das revolutionärste, funktionalste und modernste Konzept vorgelegt. Das *Jun Fan* ist so Jesse Glover (erster Student und langjähriger Assistent von Bruce Lee in Amerika) aus der Verschmelzung des *Ving Tsun* mit

---

<sup>52</sup> Der Terminus Technicus „Ving Tsun Kuen Hok – Science of Infight“ oder „Science of Ving Tsun Gung-fu“ wurde zuerst geprägt von dem chinesisch-kantonesischen Kampfkunstexperten Wong Shun Leung (Hong Kong Ving Tsun Athletic Association Ltd.) und bezeichnet innerhalb der (süd)chinesischen Kampfkunst eine wissenschaftlich geprägte Sichtweise der Kampfkunst (vgl. Peterson 2001: 86-91). Chinesische Kampfkunsthistorie in der Tradition des Ving Tsun Gung-fu ist deshalb selbstreflexiv, d.h. sie analysiert ihre eigenen Voraussetzungen und ihren Entstehungskontext.

<sup>53</sup> Die Schautafeln und Stammbäume, die in den Büchern von Kampfkunsthistorikern zu finden sind (vgl. Ting 2000, Chu 1998) zeugen von einem spezifischen Wissenschaftsverständnis. Kampfkunststile werden sowohl im Sinne fortschreitender Differenzierung und Spezialisierung untersucht, als auch im Sinne von Diversität interpretiert (vgl. Wilson 1997).

anderen Kampfkünsten, insbesondere dem Boxen im Stil des ‘Höchsten First’ (chin.=*taijiquan*) entstanden (vgl. Glover 1976, 1978, 2001). Bruce Lee integrierte viele wichtige Techniken des *Taiji* in sein eigenes Kampfkunstsystem. Das übergeordnete, philosophische Konzept des *Jun Fan*<sup>54</sup> fußt zudem auf dem, taoistische und buddhistische Ideale reflektierenden, *Jeet Kuen Do*-Konzept der ‘Formlosen Form’, welches jede Art von Form beinhaltet ohne jedoch an irgendein Formenkonzept gebunden zu sein und zumindest in der Theorie in dieser Form auch in der *Taiji*- und *Shaolin*-Kampfkunst existiert.

Die Idee eine *Shaolin*-Boxkunst mit der *Taiji*-Kampfkunst zu verschmelzen ist allerdings nicht neu. Bereits der Mönch Ru Jing hatte gegen Ende der Qing-Dynastie das *Shaolin*-Boxen mit dem *Taijiquan* zu dem sogenannten *Shaolin Zonghe* synthetisiert (vgl. Lind 1999: 532).

Im folgenden möchte ich das *Taiji*-Boxen kurz vorstellen, zum einen weil es einen prominenten Platz innerhalb der asiatischen Kampfkunst gefunden hat und auch von vielen Vertretern der *Shaolin*-Kampfkunst geschätzt wird, zum anderen weil diese Kampfkunst auch im Westen weite Verbreitung gefunden hat.

Das Boxen im Stil des ‘Höchsten First’ (kant.=*Tai Chi Chuan*, mand.=*taijiquan*) als eigenständige chinesische Stilrichtung blickt auf eine lange Geschichte zurück und ist während seiner Entwicklung immer wieder mit anderen Stilen vermischt worden, bzw. selber

---

<sup>54</sup> Lee beschrieb seinen Kampf-Stil als einfach, direkt und nicht-klassisch, immer abzielend auf die ‘letzte Realität des Kampfes’. Das Leitmotiv dieses Stils lautet deshalb auch: „Gung Fu is training and discipline toward the ultimate reality in self defense, the ultimate reality is simplicity,“ (Inosanto 1980: 25f.). Diese Suche nach der Essenz der Kampfkunst spiegelt sich wieder in den berühmt geworden, philosophischen Aphorismen zur Kampfkunst, bspw.:

„Using no way as a way. Having no limitation as limitation,“ und „Moving from one discipline to another, you don’t limit yourself to a style. The truth is outside of all fixed patterns. Jeet Kune Do means honestly expressing yourself towards personal liberation and spirituality. The living individual is always more important than any established style,“ (Inosanto 1980: 25).

Bruce Lee regte seine Studenten fortwährend zum aktiven Forschen über den Sinn bzw. Unsinn von Kampfsystemen, Körpertechnologien und Philosophien an. Berühmt geworden sind in diesem Zusammenhang die philosophischen Lehrsätze des Jeet Kuen Do:

„Research your own experience.

Absorb what is useful (for you).

Reject what is useless (for you).

Add what is specifically your own’ (Inosanto 1980: 25 ff.).

aus der Vermischung verschiedener Stile entstanden. Insbesondere der Einfluß durch die nur ca. 100 km entfernte *Shaolin*-Schule ist sehr wahrscheinlich, so Filipiak (vgl. Filipiak 2001: 125-134). Das *Tai Chi Chuan* entstand in der Zeit des Übergangs von der Ming- zur Qing-Dynastie auf der Grundlage populärer Kampfstile des Volkes und des Militärs. Zudem enthielt diese Kampfkunst eine inhaltliche Bereicherung durch die Aufnahme der Kunst des 'Leitens und Dehnens' (*chin.=daoyinshu*), Atemübungen (*chin.=tuna*), die taoistische *Yin-Yang*-Lehre sowie die Theorie der Leitbahnen aus der traditionellen chinesischen Medizin (vgl. Filipiak 2001: 127).

Als Begründer des *Tai Chi Chuan* gilt Chen Wangting, ein Kampfkunstexperte, der am Ende der Ming-Zeit in Henan im Kreis Wen im Dorf Chenjiagou in einer Gutsbesitzer-Beamten-Familie in der 9. Generation des Chen-Klans geboren wurde. Chen Wangting beherrschte verschiedene Arten der überlieferten Kampfkunst und entwickelte aus unterschiedlichen Stilen die Kampfkunst des *Tai Chi Chuan*. Der Begriff *Tai Chi Chuan* bezieht sich nicht auf die Herkunft des Stils, sondern auf ein philosophisches Prinzip (Filipiak 2001: 125). *Tai Chi* ist das Prinzip des Wechsels von *Yin* und *Yang*. Dieser Wechsel wird in der *Tai Chi* -Kampfkunst nachgeahmt, indem sich gegensätzliche Prinzipien, wie Spannung-Entspannung, Härte-Nachgiebigkeit, Innen-Außen etc. permanent ablösen. Die Annalen der Chen-Familien belegen, so Filipiak, das die Kampfkunst Chen Wangtings ursprünglich aus fünf Boxformen (*chin.=taolu*), auch als 'Dreizehn Stellungen' bekannt, bestand. Als neuartige Kampfverfahren entwickelte Chen Wangting aus den überlieferten Kampfmethoden die Übung der 'Schiebenden Hände' (*chin.=tuishou*) und der 'Klebenden Speere' (*chin.=nianqiang*). Zu den wichtigsten Übungen der 'Schiebenden Hände' (vgl. Silberstorff 2005) zählen: einhändige schiebende Hände (*chin.=danshou tuishou*), zweihändige schiebende Hände (*chin.=shuangshou tuishou*), schiebende Hände mit Schrittarbeit (*chin.=huobu tuishou*), schiebende Hände mit extrem tiefen Stellungen und Schritten (*chin.=dalu*) sowie freie schiebende Hände (*chin.=sanshou*). Diese Kampfmethoden wurden über mehrere Generationen nur innerhalb des Chen-Klans, sozusagen geheim und lokal gebunden, weitergegeben (Filipiak 2001: 128-133).

Der umfassende Popularisierungsprozeß des *Tai Chi Chuan* begann erst mit Chen Changxing (1771-1853) aus der 14. Generation des Chen-Klans, welcher die alte Form des Gründers zu einem erweiterten System veränderte und den Klanstil einem Außenstehenden lehrte, Yang

Luchan, der zum Begründer des *Yang*-Stils wurde. Yang Luchan, auch Yang Fukui genannt (1799-1872) stammte aus dem Kreis Yongnian der damaligen Provinz Zhili. Nach ungefähr achtzehn Jahren des Studiums unter Chen Changxing begann dieser selbst zu lehren, zuerst in seinem eigenen Dorf, später, mit über vierzig Jahren, zog er nach Peking, um dort Kampfkunst zu unterrichten. Er wurde dort als Lehrer der Kampfkunst in den *Manchu*-Kasernen angestellt. Der *Yang*-Stil wurde in der Folgezeit innerhalb der Familie Yang Luchans weiterentwickelt. Insbesondere dem zweiten Mann der dritten Generation des *Yang*-Stils, Yang Chengfu, ist die Ausbreitung des *Yang*-Stils über weite Teile Chinas zu verdanken. Dieser entwickelte, auf der Grundlage der von seinem Vater Yang Jianhou (1839-1917) geschaffenen mittleren Form die typische große Form des *Yang*-Stils, die sich zur populärsten Form des *Tai Chi Chuan* entwickelte. Yang Chengfu lehrte am Pekinger Sportinstitut und ab 1928 auch in verschiedenen Städten des Südens, wie bspw. Shanghai, Nanjing, Kanton und Hangzhou. Aus dem *Yang*-Stil entwickelten sich in der Folgezeit weitere *Tai Chi Chuan*-Stile, bspw. der erste *Wu*-Stil nach Wu Jinqian (1870-1842), der zweite *Wu*- oder *Hao*-Stil nach Wu Yuxiang (1812-1880) und der *Sun*-Stil nach Sun Lutang (1861-1932). So breitete sich dieser Stil allmählich auch im Süden Asiens aus, bspw. in Singapur, Malaysia oder Thailand (vgl. Filipiak 2001:125-147, Garski 1998: 130-149, Ma 1998: 9-39, Maliszewski 1996: 43-51). Insgesamt sind derzeit fünf Hauptrichtungen des *Tai Chi Chuan* bekannt. Jede Hauptrichtung untergliedert sich in weitere Unterarten, die nach Lie: „zwar ihre Besonderheiten haben, sich aber doch ähneln, da sie praktisch miteinander verwandt sind,, (Lie 1988: 12). Obwohl die Prinzipien des *Tai Chi Chuan* gleich blieben, verzichtete man, so Filipiak: „zunehmend auf die schwierigen und harten Elemente, die das Wesen des Kampfstils Taijiquan ausmachten. Man paßte die Formen gesundheitlichen Anforderungen an und verlangsamte ihr Tempo so, daß sie auch von älteren Menschen ausgeführt werden konnten,, (Filipiak 2001: 133). Die meisten Stilrichtungen des *Tai Chi Chuan* haben deshalb mit der Urform Chen Wangtings nicht mehr viel gemein. Sie lassen sich aber allgemein klassifizieren bzw. differenzieren nach den Kategorien: Bewegungsrahmen und Charakteristik (vgl. Filipiak 2001: 127-134, Lie 1988: 9-13).

So zeichnen sich die Schulen des ‘Großen Rahmens’ (*chin.=da jia*) durch folgende Merkmale aus: Gestreckte, natürliche Haltungen sowie gleichmäßige, langsame und fließende Bewegungen sowie: „Schwunghaften Bewegungsablauf mit Ausgewogenheit zwischen

Gewandtheit und Standhaftigkeit,, (Lie 1988: 10). Diese Kategorisierung entspricht dem *Chen-* und *Yang-*Stil.

Die Schulen des ‘Mittleren Rahmens’ (*chin.=zhong jia*) sind charakterisiert durch gemäßigte Haltungen und ausgeprägte, sanfte und harmonische Bewegungen, wie beim *Wu-*Stil (nach *Wu Jinquan*).

Die Schulen des ‘Kleinen Rahmens’ (*chin.=xiao jia*) zeichnen sich aus durch kurze Reichweite der Bewegungen, kurze Stände, schnelle und gewandte Schritte (*Sun-*Stil) sowie Lehnbewegungen des Oberkörpers nach vorne in bestimmten Positionen (*Wu-*Stil nach *Wu Yuxiang*).

Im Rahmen einer historischen Betrachtung fällt insgesamt auf, dass sich während der Ausbreitung des *Tai Chi Chuan* eine Akzentverschiebung in der Ausübung dieser Kampfkunst vollzogen hat, die sich darin äußerte, dass sich eine Verlagerung auf den Gesundheits- und Sportsektor und eine Abwendung von dem (realistischen) Kampfkunstsektor ereignete. Dieser Wandel beruhte auf dem wissenschaftlichen Fortschritt, der sich zunächst in modernen technischen Waffen offenbarte und China in Form des westlichen Auslands überrollte (vgl. Filipiak 2002: 131).

#### **4.4. Darstellung wichtiger westlicher und östlicher Kampfsysteme**

##### ***4.4.1. Westliche Kampfsysteme***

Im Folgenden wird eine Darstellung der westlichen Kampfsysteme nach geographischer Herkunft (Länder) und in alphabetischer Reihenfolge gegeben.

Ich habe versucht, die Hauptstile nach den wichtigsten, d.h. etablierten Stildifferenzierungen zu unterscheiden und die Stile in alphabetischer Reihenfolge, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, kurz dargestellt (vgl. Garski 1998; Lind 1999). Die hier vorgestellte Einteilung ist keineswegs in sich geschlossen, sondern sollte eher als offenes theoretisches Konstrukt verstanden werden, das einer Grundorientierung innerhalb der westlichen Kampfsportarten dient. In der praktizierten Wirklichkeit gibt es auch innerhalb einer Stil­kategorie sehr viele unterschiedliche Ausdifferenzierungen, so dass die Einteilung von Sportart zu Sportart (und noch mehr von Schule zu Schule) schnell problematisch werden

kann. Im Rahmen dieser Arbeit erschien es mir nicht sinnvoll detailliertere Informationen zu den jeweiligen Stildifferenzierungen zu geben. Nur wo es mir angemessen erschien, habe ich deshalb sehr kurze, erklärende Kommentare zu bestimmten Stilen gegeben.

#### ***4.4.1.1. Klassifikation der westlichen Kampfsysteme***

##### **a.) Die Boxsysteme**

Die Übungspraxis der Boxsysteme ist der reglementierte Zweikampf. Boxstile bevorzugen tendenziell eine weite Distanz und eine flinke und dynamische Schrittarbeit sowie eine kraftvoll strukturierte Deckung und explosive Armtechniken. Es wird auch in der Nahdistanz (Aufwärtshaken, Schwinger) gekämpft. Traditionell werden die Bewegungen schnell und explosiv geschlagen, aber ohne Brennpunkt. K.O.-Schläge werden hingegen mit voller Kraft unter Ausnutzung der Drehung von Schulter und Hüfte ausgeführt. Physische Faktoren (Koordination, Kondition etc.) und psychische Faktoren (Willensstärke etc.) spielen eine bedeutende Rolle. Verletzungen und Niederschläge sind regulärer Bestandteil des Boxens.

##### **b.) Die Ringkampfsysteme**

Die Kampfpraxis der Ringkampfsysteme ist der Nahkampf. Es ist verboten, mit den Fäusten zu schlagen. Ringkampfsysteme bevorzugen ökonomische, sparsame Bewegungen, die in der Regel in der Nahdistanz ausgeführt werden, z.B. geschickter Einsatz der Körpermasse, Kontrollbewegungen, Hebel, Würfe, Bodenkampf etc. Die Bewegungen werden taktisch offensiv ausgeführt. Es gibt explosive, entwurzelnde, blockierende und greifende Bewegungen. Da es im Ringkampf darum geht, den Gegner statisch gegen seinen Widerstand zu bewegen, ist dieser Sport äußerst kraftaufwendig.

##### **c.) Die Waffensysteme**

Die Entwicklung der versportlichten westlichen Waffensysteme ist stark geprägt durch die Entwicklung der militärischen, europäischen Waffentechnologie. Die Entstehung westlicher



Waffensportarten lässt sich nur innerhalb dieses Kontextes verstehen. Westliche Waffensportarten lassen sich als versportlichte Kriegskünste begreifen. Traditionelle Waffen der europäischen Kriegsmächte waren ursprünglich bspw.: Schwert und Speiß, dann Streitaxt, Morgenstern, Hellebarde, Partisane, Pike, Dolch, später Degen, Säbel, Rapier, Lanze, Bajonett, Seitengewehr. Zu den versportlichten Waffensystemen zählen bspw. der Fechtssport und die Varianten des Schießsports.

Die Kampfpraxis der modernen athletischen Fechtstile ist der Distanzkampf unter Einsatz von konventionellen Waffen, wie Florett (Treffziel ist ausschließlich die Brust), Säbel (Treffziel ist der ganze Körper mit Ausnahme der Beine) und Degen (Treffziel ist der gesamte Körper). Im Fechtssport sind, so der italienische Fechtlehrer Greco, alle Aktionen kodifiziert (vgl. Martial Arts 1988: 2-21). Die dynamische Schrittarbeit (Ausfallschritte etc.) ist bspw. genau festgelegt, damit die Balance im Kampf aufrechterhalten werden kann; die Fechttechniken werden kurz und vor allem direkt ausgeführt (Treffzielorientierung). Beim Fechten ist der ganze Körper an den Aktionen beteiligt, es werden neben technischen insbesondere psychologische Fähigkeiten (Konzentration, Selbstvertrauen etc.) benötigt.

Unter den westlichen Fechtssystemen, lassen sich, so Greco, Systeme ausfindig machen, bspw. bestimmte klassische italienische Fechtsschulen, die eine gewisse Ähnlichkeit zu asiatischen Kampfsystemen aufweisen. Diese orientieren sich, ähnlich den asiatischen Künsten, an einem ererbten Verhaltenskodex (bspw. Ehrenhaftigkeit, Höflichkeit etc.) aber auch an dem Prinzip des Duells (Nähe zum Kampfsport). Im Gegensatz zu den modernen Schulen, in denen elektronisches Sportfechten gelehrt werde, bestand die Aufgabe traditioneller Fechtsschulen darin, Duellanten anzuleiten Duelle erfolgreich zu bestreiten. Diese wurden ausgetragen bspw. mit der Kampfwanne des Degens (ohne Schutzausrüstung). Primäres Ziel war, es Verletzungen und Schaden (Tod) von sich abzuwenden, das Siegen war sekundär (vgl. Greco in Martial Arts-Magazin 1988: 2-21).

In den Schießsportarten ist die unmittelbare und direkte Konfrontation zwischen zwei Gegnern vollständig ersetzt durch den abstrakten, indirekten Kampf. In diesem Fall hat die historische Entwicklung zu einer vollständigen (geistigen) Funktionalisierung (,Entkörperlichung') des Schießsports geführt. Es wird mittels Schusswaffen bspw. Gewehr, Pistole etc. auf unbewegte oder bewegte, entfernte Treffziele geschossen. Das koordinierte Zusammenwirken von Sehsinn, Konzentration und Muskulatur ist entscheidend.

#### ***4.4.1.2. Verzeichnis der historisch wichtigsten westlichen Kampfsysteme nach geographischer Herkunft***

##### **Nordeuropa**

Deutschland	Fechten (Ger-Speerfechten) und Ringen
Schweiz	Schwingen
Island	<i>Glimae</i> (Ringen)

##### **Westeuropa**

England	Boxen
Schottland	<i>Corno breton</i> (Cornwall-Ringen)

##### **Südeuropa**

Italien	Ringen griechisch/römisch und Fechten (Degen)
Frankreich	Fechten ( <i>Florett</i> ), <i>Savate</i> und <i>Boxe Francaise</i>
Griechenland	<i>Pankration</i> (kombiniertes Boxen und Ringen)
Türkei	<i>Kirpinar</i> (Ölringen)

##### **Osteuropa**

Russland	<i>Sambo</i> (Ringen)
----------	-----------------------

##### **Nordamerika**

USA	Boxen, Kickboxen und Wrestling (Show-Ringen)
-----	--

#### ***4.4.2. Östliche Kampfsysteme***

Die Hauptstile wurden in dieser Abhandlung nach den wichtigsten, d.h. etablierten Stildifferenzierungen unterschieden und die Stile in alphabetischer Reihenfolge nach geographischer Herkunft (Länder), ohne Anspruch auf Vollständigkeit, kurz dargestellt. Im Rahmen dieser Arbeit war es nur möglich, nach allgemeinen Stilmerkmalen zu differenzieren. Dabei verwendete ich die Grundkategorien der „inneren,, und „äußeren,, Stile. Die Begriffe

„innerer Stil,, und „äußerer Stil,, gehen auf die chinesische Terminologie von *Neijia* (chin. = innere, weiche Schule) und *Waijia* (chin. = äußere, harte Schule) zurück (vgl. Lind 2002: 25). Im Kontext dieser Untersuchung wurden alle hier dargestellten Stile klassifiziert. ‚Innere‘ Stile wurden mit (i) gekennzeichnet. Im Fall der chinesischen Stile wurde außerdem die Unterscheidung zwischen nördlichen Stilen und südlichen Stilen eingeführt. Alle anderen Stilarten wurden nicht gekennzeichnet. Diese Einteilung ist keineswegs willkürlich, denn sie wird auch in einigen Standardwerken und Lexika verwendet (vgl.: Lind 2002: 16f.)

#### ***4.4.2.1. Verzeichnis der historisch wichtigsten Kampfsysteme Asiens nach geographischer Herkunft***

##### **Chinesische Kampfkünste (Übersicht)**

###### a.) *Qigong*-Stile (i)

*Donggong* (Stile der Bewegung), *Fafang waiqi* (Stile der ‚Ausstrahlungsformen‘), *Jinggong* (Stile der Stille), *Yiliao baojian gongfa* (Med.-therap. Stile), *Yinggong* (Wushu-Stile) u.a.

###### b.) Die inneren *Wushu*-Stile<sup>55</sup> (i)

*Xingi* (Phil. Boxen), *Baguaquan* (‘Acht-Diagramme’-Boxen), *Taijiquan* (Boxen des ‘höchsten First’ n. Chen, Yang, Wu, Hao u. Sun), *Liuhebaquan* (Boxen d. Sechs Harmonien u. acht Methoden‘), *Yongchunbaihe* (Lee) u.a.

###### c.) Die nördlichen *Wushu*-Stile<sup>56</sup>

*Tibet-Baihequan* (Kranichbox-Stil), *Shaolinquan* (*Shaolin*-Boxen), *Changquan* (Langfaust-

---

<sup>55</sup> Die Kampfpraxis der inneren Stile besteht zu einem großen Teil aus ästhetischen, ritualisierten Kampfformen sowie aus den Übungen der ‚Schiebenden Hände‘ (chin.= *tuisho*). Die Bewegungen werden zu Übungszwecken langsam und mit geringer Muskelspannung ausgeführt. Es gibt auch explosive, entwurzelnde, blockierende und greifende Bewegungen. Die weit verbreiteten und beliebten inneren Stilformen werden heute in der Regel als eine Form der Meditation in Bewegung (Bezug zur taoistischen Philosophie und Naturphilosophie) geübt. Das *Qigong*, eine spezielle Form der Bewegungsmeditation, ist elementarer Bestandteil der inneren Stile.

<sup>56</sup> Nördliche Stile bevorzugen tendenziell eine weite Distanz. Sie basieren auf einer schnellen, flexiblen und dynamischen Schrittarbeit, kraftvollen und langen Bein-Stellungen sowie langen Handtechniken, Sprüngen und Tritttechniken. Sie eignen sich aufgrund ihrer strukturellen Beschaffenheit auch für den Wettkampf. Traditionell werden die Bewegungen auf einen Brennpunkt fokussiert (Muskelanspannung am Ende der Technik und Kampfschrei.

Boxen), *Emeiquan* (Emei-Boxen), *Fanziquan*, *Houquan* (Affenstil), *Tanglangquan* (Gottesanbeterinnen-Boxen), *Tongbeiquan* (Gorilla-Stil), *Yingjaopai* (Adlerklauen-Stil) u.a.

d.) Die südlichen Wushu-Stile<sup>57</sup>

*Bai He Chuan* (Pan), *Jun Fan Jeet Kune Do* (nicht-klassischer *Gung Fu*-Stil von Bruce Lee), *Lung Yin* (Drachenstil), *Pak Mee* (Weiße-Augenbrauen-Stil), *Hung Gar* (Fünf Tiere Boxen im Stil *Hung Kuen*, *Hung Choy* und *Siu Lum Pai*), *Choy Lee Fut*, *Ving Tsun Kuen* (Boxen im Stil des ewigen/ singenden Frühlings), u.a.

e.) Mongolisch-chinesische Wushu-Stile

Ringen, *Cilnem* (Bogenschießen)

### **Japanische Kampfkünste**

*Budo* (Kampfsysteme):

*Aikido* (Kampfkunst d.Harmonie)(i), *Aikijutsu*, *Judo*(ä), *Jujutsu*, *Karate-do* (Boxen der leeren Hand) im Stil *Goju-Ryu*, *Kyokushin-Ryu*, *Shorin-Ryu*, *Shotokan-Ryu* und *Wado-Ryu*, *Ninjutsu* (Kampfkunst im Stil des Ninja-Spions), *Shorinji Kempo* (*Shaolin*-Tempel-Boxen), u.a.

*Kobudo* (Waffensysteme):

*Aikibujutsu*, *Iaido* (Stil des Schwertziehens)(i), *Kendo* (Stil des Schwertkampfes), *Kyudo* (Kontemplatives Bogenschießen)(i), *Naginatado*, u.a.

### **Koreanische Kampfkünste**

*Hapkido*, *Hwarang Do*, *Taekwondo* (militärischer Kampfsport), *Tang Soo Do* (*Moo Duk Kwan*), u.a.

### **Südostasiatische Kampfkünste**

---

<sup>57</sup> Die weichen südlichen Stile bevorzugen ökonomische, sparsame Bewegungen, die in der Regel in der Nahdistanz ausgeführt werden, bspw. die Übungen der ‚Klebenden Hände‘ (kant.= *Chi Sao*). Die Bewegungen werden offensiv (Gleichzeitigkeit von Abwehr und Angriff), explosiv und fließend (Sensitivität) ausgeführt. Oftmals sind Übungen der Bewegungsmeditation (hartes *Qigong*) und Kampftechniken zu einem spezifischen Konglomerat verbunden.

Indien

*Kalaripayattu, Malla-Krida, Bandesh, Vajramushti, u.a.*

Indonesien

*Pencat Silat, u.a.*

Kambodscha

*Bando*

Malaysia

*Bersilat,*

Philippinen

*Arnis, Escrima (Cabales Serrada Escrima u.a.), Kali (Largusa-Villabrille Kali u.a.)*

Thailand

*Muay Thai (Thai-Boxen), Muay Thai Boran-Krabbi Kra*

Vietnam

*Viet Vo Dao (Boxen im Stil Vietnams) u.a.*

## **5. Die pyhsiologischen Ressourcen der Kampfkünste**

### **5.1. Körpertechnologie - Kampf und körperliche Bewährung**

Der Rationalisierungsprozess führte zu einer stetigen Entkörperlichung menschlicher Arbeit (vgl. Haubel 1999, Kapitel 3). Aus dem ursprünglichen Umgang mit Stoffen sei ein Einwirken auf Stoffe geworden, das sich von einer mechanischen Einwirkung zu einer computergesteuerten Einwirkung entwickelte (Virtualisierung). Dieser Entwirklichung entspreche auf der Ebene alltäglicher Lebensführung ein permanentes Schwanken zwischen Allmacht und Ohnmacht, das eine fundamentale Unsicherheit bezüglich der Planung des eigenen Lebens aufzeige. Unter diesen Bedingungen eines - paradox formuliert - entwirklichten Wirklichkeitsgefühls versprache: „körperliche Bewährung,, (Haubel 1999: 53) die Rückgewinnung eindeutiger Erfolgskriterien durch „nachvollziehbare Ursache-Wirkungs-Ketten,, (Haubel 1999: 53). Körperliche Bewährung sei jedoch mit Unsicherheit verbunden, da eine Angst des modernen Menschen darin bestünde, sich mit dem eigenen Körper zu konfrontieren, da dieser Körper dem Subjekt in der entkörperlichten alltäglichen Lebensführung so fremd geworden sei, dass das Subjekt nicht mehr wisse, ob es sich auf ihn verlassen könne. Statt also Sicherheit zu finden, die der moderne Mensch suche, vertiefe ein unberechenbarer Körper nur seine Unsicherheit. (vgl. Haubel 1999: 53).

In der taoistischen Philosophie wurde erkannt, dass Leben in spezifischer Weise etwas mit Bewegung zu tun hat, sei es, dass lebende Wesen über die Fähigkeit zur Bewegung verfügen, sei es dass sich das Leben durch Alterung wandelt oder dass sich die Gestirne am Himmel bewegen etc. Ein in diesem Zusammenhang oft zitierter Spruch, der auf den Taoisten Lü Buwei (Lüshi Chunqiu, 235 v. Chr.) zurückgeht lautet etwa: „Das fließende Wasser nicht fault und Türangeln nicht wurmstichig werden,, (zit. n. Kubny 1995: 166). Der menschliche Körper soll also, nach taoistischer Lebensauffassung bewegt werden, damit es nicht zu einem Niedergang desselben komme. Körperliche Bewährung in den Kampfkünsten ziele in diesem Kontext einerseits auf sensorische Schulung ab (siehe vorheriges Kapitel). Andererseits enthalte die Forderung nach körperlicher Bewährung ein weiteres Motiv, nämlich das, ein Gefühl für Sicherheit durch praktisches Eingreifen zu erlangen. Dieses Sicherheitsgefühl stelle

sich erst durch nachvollziehbare Ursache-Wirkungs-Ketten ein. Letzterem Aspekt werden die östlichen Kampfsysteme meiner Ansicht nach in spezifischen Arten der Kampfschulung gerecht. Durch die Konfrontation mit einem Partner werden eigene Kräfte und Fertigkeiten bewusst. Der kämpferische Schulungsweg der Kampfkünste orientiert sich, im Gegensatz zu manchen Kampfsportarten, an einer spezifischen Bewegungsmatrix:

- Die Idee des Zweikampfes sollte einfach und gemäß unterschiedlicher Bedingungen vielfältig variierbar sei.
- Das Technikrepertoire sollte allen Beteiligten die Chance geben sich, trotz möglicher körperlicher Differenzen, positiv im Zweikampf erleben zu können.
- Das Übungsgut solle vielfältige Gelegenheiten bieten, in der Gegnerin oder dem Gegner die Partnerin oder den Partner zu sehen. (vgl. Schierz 1997: 5)

Das Training östlicher Kampfsysteme bewirke in motorischer Hinsicht:

- Entwicklung von Koordination
- Anregung des Herz-Kreislaufsystems
- Regulation von Organfunktionen
- günstige Wirkung auf das Vegetativum
- Stärkung des Bewegungsapparates und der Körperhaltung
- Dehnung der Sehnen und Muskeln
- Links-Rechts-Koordinationsentwicklung
- Kraftentwicklung

Ein Charakteristikum vieler „budopädagogischer,, (vgl. Wolters 1992), also kampfkunstorientierter Ansätze liegt in der pädagogischen Vermittlung holistischer Formen körperlicher Bewährung. Auf der einen Seite sollen Fertigkeiten und Kenntnisse praktisch, d.h. körperlich, erfahrbar gemacht werden. Auf der anderen Seite sollen soziale Lernprozesse ermöglicht werden, durch Tätigkeit, unmittelbare Erfahrung und Reflexion.

Budopädagogische Ansätze berücksichtigen sowohl kognitive als auch affektive Elemente:

Die Konfrontation mit Gefahren und das Testen der persönlichen Grenzen fördere das

Selbstwertgefühl und das Körpergefühl. Außerdem würden Kommunikationsfähigkeit und Solidarität durch gemeinsames Handeln und Planen erhöht. Die Bedeutung von gegenseitiger Verantwortung, Rücksichtnahme und Zuverlässigkeit würde erkannt (vgl. Korn 2006, Schubarth 2000: 170).

In der Literatur finden sich in diesem Zusammenhang auch die Begriffe der Gewaltprävention, der Selbstbehauptung und der Selbstverteidigung. Die Gewaltprävention bezeichnet alle institutionellen und personellen Maßnahmen, die der Entstehung von Gewalt vorbeugen. Unter Selbstbehauptung wird die erfolgreiche Durchsetzung der eigenen Bedürfnisse und Rechte verstanden. Die Selbstbehauptung basiere auf der „Demonstration eigener Stärke“ (Korn 2006: 15) und dem Aufzeigen von Grenzen sowie der Beharrung auf deren Akzeptanz und Einhaltung.

Die Selbstverteidigung, als Anwendung von körperlicher Gewalt stelle eine verhältnismäßige Reaktion auf einen ungerechtfertigten Angriff dar. Selbstverteidigung stehe immer als „letztes einzusetzendes Mittel“ (Korn 2006: 15) zur Verfügung und bedeute in Notwehr zu handeln und alle notwendigen Mittel zu nutzen, um eine Situation schnell zu beenden, aus der für den Verteidiger schwerwiegende seelische und / oder körperliche Verletzungen entstehen können. In der budopädagogischen Praxis bspw. in Schulen spielt insbesondere das „Deeskalationstraining“ (Ablenken und Beruhigen im Vorfeld eines Streites oder danach) und das „Interventionstraining“ (Eingreifen bei gewaltsamen Auseinandersetzungen) eine wichtige Rolle (vgl. Korn 2006: 21-35).

Mittels Körperarbeit könnten aber auch Nähe-Erfahrungen gemacht werden. Dabei spielten Überlegungen eine Rolle, welche Aggressionen nicht nur negativ (destruktive Aggression), sondern auch positiv bewerten (gutartige Aggression): Aggression werde in der Umgangssprache meist negativ verwendet. Das lateinische Wort ‚*aggre**di*‘ bezeichne jedoch mehrere Dimensionen. Es meine, auf jemanden zugehen, sich nähern, ebenso wie das feindliche angreifen. Aggressiv sein, das bedeute auch Lernexperimente zu machen, die Wahrheit über die Welt erfahren zu wollen, d.h. die eigenen und die Grenzen der anderen kennen lernen wollen - und das nicht nur im Kopf. In aggressiven Verhaltensweisen liege deshalb auch die Triebfeder für soziale Explorationsversuche. Jeder Mensch trage ein Aggressionspotential in sich. Problematisch werde es, wenn dieses Potenzial vom bewussten



Erleben abgespalten werde. Mittels regelgeleiteter Kampfübungen, würden in der östlichen Kampfkunst Konfliktlösungen angestrebt, mittels derer, destruktive und konstruktive Impulse spürbar gemacht werden können. Es würde darauf ankommen, immer wieder den Versuch zu machen, die ungleichmäßigen und oft unverhofften inneren und äußeren Regungen und Einflüsse möglichst durch Ausbalancieren in ein Gleichgewicht zu bringen (vgl. Schubarth 2000: 170; Schierz 1997: 5 f.).

Nicht nur der Wunsch körperliche Bewährung im Übungskampf zu erfahren und eigene Gewaltpotentiale in sozial akzeptierte Umgangsformen zu transformieren, auch gewalttätige Erfahrungen mit Aggressoren veranlassen Menschen dazu Kampfkünste zu erlernen. Die Kampfkunstpiteratur zeichne sich aus durch: „stories of practitioners who are attracted to the arts by personal feelings of physically impotence and by an inability to successfully defend themselves physically against an aggressor“ (Maliszewski 1996: 130). Dieser Umstand sei bspw. verursacht durch ein traumatisches physisches Ereignis oder: „from being raised in an environment in which successful acquisition of one’s need for security and mastery in the world was achieved through physical force and strength“ (Maliszewski 1996: 130).

Ein wichtiger Grund eine Kampfkunst zu erlernen liege deshalb auch darin Ängste zu überwinden: „To overcome fears, anxieties, and a sense of inadequacy associated with being physically and psychological powerless, they choose to study a martial art., (Maliszewski 1996: 130).

### ***5.1.1. Selbstverteidigung für Frauen?***

Auf den ersten Blick scheinen Kampfkünste für Frauen nicht zuletzt deshalb attraktiv zu sein, weil sie Schutz vor Übergriffen von Männermacht und -gewalt versprechen (vgl. Goldner 1992: 205). Die Auswertung weiblicher Diskursbeiträge ergab jedoch, dass erstens, keineswegs alle Kampfkünste geeignet seien, um diesem Motiv gerecht zu werden, und zweitens das Motiv weiblicher Selbstverteidigung selbst der Kritik bedarf. Jede Art der Kampfkunst, die eigene Kraft voraussetze und auf Gewicht basiere, sei: „für eine wirksame Selbstverteidigung von Frauen unbrauchbar., (Martial Arts 1983: 40), so die kampfkunsterfahrenen Praktikerinnen Gausmann und Huwald. Für eine realistische Frauenselbstverteidigung kämen deshalb grundsätzlich eher so genannte innere Stile in Frage,

also Kampfkünste wie bspw. *Taiji*, *Aikido*, *Ving Tsun* etc. (Martial Arts 1983: 42), zumal in diesen Stilen nicht vorrangig männliche, sondern ebenso weibliche Lernkulturen<sup>58</sup> geschätzt würden. Diese inneren Stile würden mit Kreisbewegungen, Hebel-, Pendel- und Feder-Prinzipien operieren. Eine kritische Analyse der Stilkonzeptionen innerer Stile offenbare allerdings keine wirksamen Formen weiblicher Selbstverteidigung, sondern vielmehr organisierte Hilflosigkeit, so Gausmann und Huwald. Die Theorie der Kreisbewegung bspw. sei nur dort anwendbar, wo der Gegner in seiner Bewegung so weit festgelegt sei, dass seine Bewegungsabsicht mit Hilfe des Kreises abgelenkt oder gebrochen werden könne. Das physikalische Prinzip des Hebeleinsatzes, nach dem eine kleine Kraft in der Lage sei, eine große Kraft zu bewegen, unterstelle immer Unbeweglichkeit und eine notwendige Distanz zum Gegner. Jede Pendelbewegung hätte einen Anfang und ein Ende, an dem sie unterbrochen und die Ausführende angreifbar wäre. Theorien, die sich auf das physikalische Prinzip der „Feder“,<sup>59</sup>

beriefen, um deutlich zu machen, wie man die brutale Kraft eines Angreifers gegen ihn selbst wirksam werden lassen könne, seien ebenfalls nicht praxisrelevant. Abgesehen davon, dass Glieder (Arme) keine Federn seien, gehe diese Theorie von einer falschen Voraussetzung aus: von der Existenz zweier verschiedener Kräfte. Brutale Kraft und Federkraft seien nicht zwei qualitativ verschiedene Kräfte. Treffe bspw. eine große Kraft auf eine kleine Feder, so würde diese einfach zerquetscht. Das Federprinzip könne also nur dort angewendet werden, wo etwa gleich starke Gegner aufeinander treffen. Dies sei in einer Kampfsituation zwischen Mann und Frau nicht unbedingt der Fall (vgl. Martial Arts 1983: 42-45).

Resümierend kommen Gausmann und Huwald zu der Erkenntnis, dass es ihrer Kenntnis nach heute kaum Lehrer gebe die in der Lage seien die Kampfkünste als innere Kunst zu lehren, obwohl die Prospekte einiger Schulen und die Aussagen mancher Lehrer dies glauben machen wollen. Auch *Taijiquan*, mit dem „Anspruch, ein innerer Stil zu sein, sei, in der heute

---

<sup>58</sup> Männliche „Lernkultur“, zeichne sich, so Assig, aus durch: eher dominantes Verhalten im Gruppenprozess, häufigeres Entwickeln von Durchsetzungsstrategien, Imponierverhalten und Konkurrenzgehebe, Aufbau und Pflege von Konkurrenzbeziehungen. Weibliche Lernkultur hingegen zeige folgende Merkmale: eher kooperative Orientierung, Offenheit für andere Vorschläge und größere Kooperationsbereitschaft, Diskussionsbereitschaft und Hilfestellung für andere, gerechte Verteilung von Aufgaben sowie Bevorzugung von Gruppenarbeit (vgl. Assig 2000: 99).

<sup>59</sup> Siehe Kernspechts Ausführungen über „Kraftquellen und Kraftübertragung im WT.“ (Kernspecht 1989: 360).

gelehrten Form zu einem „weichen Stil verkümmert,, (Martial Arts 1983: 45). Trotzdem ließen sich auch heute noch Spuren einer inneren Kunst finden: Das Nein zur Muskelkraft und das Ja zur Sensorik, die Betonung „fließender Bewegungen ohne Toten Punkt,, (ebd.: 45) und die „Reduktion großer Anfangsbewegungen bis hin zu äußerlich kaum sichtbaren Bewegungen,, (Martial Arts 1983: 45) seien solche Hinweise.

Grundsätzlich sei jede Form der Gewaltausübung, auch die weibliche, problematisch, so Goldner. Wenn Frauen sich „gegenüber Männern,, mit Kampftechniken „ausrüsten,, um kampffähig zu werden, so würden sie lediglich ein „Äquivalent männlicher Gewalt,, konstituieren (Goldner 1992: 206).

### ***5.1.2. Ritualisierte Gewalt***

Maliszewski hat im Anschluss an Donohue (Donohue 1991), im Kontext einer wahrgenommenen „kulturspezifischen Prägung,, (Filipiak 2001: 10) gewisser (chinesischer) Kampfkünste, auf das Phänomen der Ritualisierung in Kampfkunst und Kampfsport allgemein hingewiesen (vgl. Maliszewski 1996: 130). Das Phänomen ritueller Verhaltens- und Ausdrucksweisen in der Kampfkunst verweise auf den anthropologischen Kontext philosophischer Fragen und den Sinn menschlicher Existenz. Die besonderen Ausdrucksweisen der Kampfkünste gründeten sich auf den Sachverhalt, dass diese Gewalt ritualisiert darstellen würden. Rituale handeln (symbolisch) von den „fundamental questions of human existence: mortality and the quest for control, mystery, the hunt for power, and the search for identity,, (Maliszewski 1996: 130).

Der Sprachanthropologe und Linguist Sager unterscheidet die Begriffe Ritual, Zeremonie und Brauch und definiert den Begriff Ritual als gruppenbezogene, auf eine bestimmte Person oder Sache hin orientierte Veranstaltung. Ein Ritual sei auf den Symbolgehalt seiner Handlungen und deren instrumentelle, die Person oder Sache in ihrem Status verändernde Wirkung bezogen. Rituale sollen verändern bzw. transformieren. Das Ritual erzeuge dabei, so Sager, soziale profane, magische oder sakrale Tatbestände. Es finde innerhalb eines eigens definierten rituellen Bezirks statt und hätte einen feierlich getragenen Charakter. Rituale seien, da sie vor allem für die daran beteiligten Personen gelten, eher esoterisch als hermetisch. An ihnen seien diejenigen beteiligt, die ein instrumentelles Interesse am Ritualgeschehen hätten.

Hinter dem Ritual ständen – den Teilnehmern noch bewusst – bestimmte mythologisch-ideologische Systeme, von denen her das Ritual seine „symbolische Kraft und Legitimation,, (Sager 1990: 51) erhalte.

Peter Imbusch versteht unter „ritualisierter Gewalt,, (Imbusch in: Heitmeyer / Hagan 2002: 26-57) jene Formen der kommunikativen (geselligen) Gewalt, die wenn überhaupt im Grenzbereich zur manifesten physischen Gewalt anzusiedeln seien, weil sie gerade keine Zwangseinwirkung auf eine andere Person mit dem Ziel einer Schädigung oder Verletzung bzw. der Überwindung eines Widerstands darstellen. Vielmehr sei Gewalt in eine Handlung oder ein Interaktionsgeschehen als Ritual eingebaut und auf ein anderes Ziel hin ausgerichtet. Ritualisierte Gewalt sei ganz wesentlich Inszenierung bzw. symbolisch vermittelte Gewalt. Sie komme ganz ohne Über- und Unterordnungsprozesse gewaltsamer Machtaktionen mit ihren klar erkennbaren Opfer- und Täterrollen und ohne bössartige Verletzungsabsicht aus. Sie beruhe auf der Freiwilligkeit und Egalität der Teilnehmer. Das Kampfritual, mit dem intensive Emotionen verbunden seien können, diene deshalb, so Funcke-Wienecke, einem kontrollierten Ausleben sozial gefährlicher Aggressionen. Praktizierende der Kampfsysteme könnten deshalb, in gewissem Maße, als „erstaunlicher Höhepunkt menschlicher Entwicklung und Erziehung,, (Funcke-Wienecke 1997: 3) gelten und dies nicht, weil sie körperlich erstaunliches leisten und Erfolge erzielen, sondern weil sie in ihrer Beziehung zu anderen sozialeinsichtig und werteinsichtig handeln würden. Man solle sich, um dies würdigen zu können, bewusst machen, dass von den Kampfkünstlern(innen) nichts weniger gefordert sei, als die paradoxe Beziehungsleistung zu vollbringen, im Widerstreit mit einem Gegner diesen unter Einhaltung von Regeln von seiner Niederlage zu überzeugen und ihn zugleich als einen Partner zu behandeln. Gleichzeitig müssen sich die Kampfkünstler für die Integrität und Unversehrtheit ihrer Übungspartner verantwortlich fühlen und dies auch im Handeln wirksam werden lassen. Dies immer wieder körperlich zu bewähren, und zwar nicht irgendwo, sondern in der Hitze eines leidenschaftlichen Kampfes, stelle eine „fast übermenschliche Leistung,, dar (Funcke-Wienecke 1997: 3).

Praktizierende der Kampfsysteme können jedoch nur dann werteinsichtig und sozialeinsichtig handeln (kämpfen), wenn das jeweilige Kampfsystem und vor allem die Lehrkraft eine solche Entwicklung<sup>60</sup> fördert. Kampfkunst könne auch zweckentfremdet und zur Bildung eines

---

<sup>60</sup> Selbst geeignete Kampfsysteme könnten nicht der ganzheitlichen Persönlichkeitsentwicklung dienen, wenn die

‚harten‘ Menschen- bzw. Männerbildes propagiert werden. In diesem Fall könnten pädagogische Intentionen ggf. nicht verwirklicht werden und das Bemühen um eine Emanzipation von überkommenen Rollenklischees würde konterkariert (vgl. Pilz 2004: 19-20). Keagan und Rohrkrämer haben darauf hingewiesen, dass Rituale in der militärischen Geschichte immer auch für Macht- und Herrschaftszwecke instrumentalisiert wurden. Im Ersten Weltkrieg seien Kampfrituale dazu benutzt worden, um junge Männer auf den Krieg vorzubereiten. Es hätte Scharen älterer Reservisten gegeben, die ihre eigene Rekrutenzeit als Initiationsritus verstanden und sich ritualisierter Gewalt bedient hätten, um junge Männer im Sinne von Nationalismus und Militarismus zu formen. Diese Initiationsriten seien ein wichtiger Bestandteil der europäischen Gesellschaftsordnung gewesen (vgl. Keagan 1995: 47; Rohrkrämer 1990: 15f.). Auch wenn Rituale in fernöstlichen Kampfsystemen heute nicht in erster Linie als Surrogate für überkommene (westliche) Initiationsriten modern seien und eher der Persönlichkeitsschulung dienen, dürfe dieser Aspekt (generell) nicht aus den Augen verloren werden, so Goldner. In der fernöstlichen japanischen Kampfsportart *Karate* hätte Goldner, in den 1980er und 1990er Jahren, bspw. „hyperautoritäre und repressive,, (Goldner 1992: 122) Strukturen<sup>61</sup> ausfindig gemacht, die diesen auf fatale Weise an die „Unterdrückungsverhältnisse in preußischen Kadettenanstalten oder in HJ-Ausbildungslagern,, (Goldner 1992: 122) ‚erinnert‘ hätten.

## **5.2. Sinnesphysiologie - Der Zusammenhang von Entschleunigung, Sensorik und Sensibilisierung**

In Kapitel 3 wurden, aus der Perspektive unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen, Sinnkrisen diagnostiziert, deren Konstituierung auf gesamtgesellschaftliche Rationalisierungsprozesse zurückgeführt wurde. Haubel kritisierte bspw., dass die moderne Gesellschaft geschwindigkeitssüchtig sei und hektisch mache (gestiegenes Lebenstempo und Reizüberflutung). Kompensatorisch werde die Zuwendung zu einzelnen Reizen verkürzt und

---

Lehrkraft, die als Vorbild fungiere, nur Leistungsoptimierung und Wettkampf (Filipiak 2001: 308), im Sinne der Gewinnung von Prestige, Reichtum etc. im Sinn hätte (Qualifikation der Kampfkunst-Lehrer und -Lehrerinnen). Möglicherweise verstärke sie dann nur latent vorhandene Aggressions- und Gewaltpotenziale der Praktizierenden, anstatt diese zu transformieren.

<sup>61</sup> Diese sehr extreme Einschätzung wird jedoch von vielen anderen Diskursteilnehmern nicht gestützt.

sich mehreren Reizen gleichzeitig ausgesetzt. Je mehr das Subjekt im Verlaufe dieses Prozesses an die Grenze der leistbaren Reizverarbeitung stoße, umso mehr bestehe die Gefahr, dass es mit einem Verlust an Sensibilität reagiere. Dies bewirke eine Art Anästhesie. In der Erfahrung von Entschleunigung, die als entspannte Selbstwahrnehmung bzw. als physiko-psychische Beruhigung (Kontemplation) erlebt werde, könne jedoch so Haubel, die diagnostizierte Anästhesie aufgehoben werden. Stille würde dazu beitragen, unsere Fixierung der Wahrnehmung auf die visuellen Reize<sup>62</sup> der Außenwelt zu lockern. Infolgedessen sei es möglich, Grenzen der Aufmerksamkeit zu erweitern. Im besten Fall gelinge ein optimales Zusammenspiel aller Sinne, was das gesamte Wahrnehmungsfeld des Subjekts erweitere und emotional intensiviere (vgl. Haubel 1999: 54). Dieser Prozess erzeuge aber auch Angst, denn der moderne Mensch sei darauf konditioniert, temporeiche Lebensführung für Lebendigkeit zu halten. Deshalb würde er Entschleunigung als bedrohlich erleben, denn diese konfrontiere ihn mit der zivilisatorischen Angst vor Stillstand, den der moderne Mensch mit „Hinfälligkeit und Endlichkeit,, (Haubel 1999: 54) gleichsetze. Diese Gefühle müsse der moderne Mensch jedoch abwehren: „Er gibt sich indifferent,, (Haubel 1999: 54). Seine Indifferenz aber unterdrücke lediglich seine Selbstzweifel, die eigene Lebensführung könne ein „sinnloser Leerlauf,, (Haubel 1999: 54) sein, der das Glück vertreibe, weil er von einer „unstillbaren Gier nach Reizen,, (Haubel 1999: 54) angetrieben werde. Östliche Kampfkünste können in diesem Kontext als sinnstiftend bzw. therapeutisch wirksam begriffen werden, da sie den heilsamen Entschleunigungsprozess unterstützen würden (vgl. Filipiak 2001: 143-144; Peterson 2001: 20; Maliszewski 1996: 129-138; Goldner 1992: 197-205).

### **5.2.1. Entschleunigung und taktile Sensibilisierung**

Östliche Kampfkünste (bspw. die so genannten inneren chinesischen Stile, wie *Taiji*, *Qigong* und das *Shaolin*-Kungfu (im Stil des Kranichs) sowie gewisse Varianten des *Ving Tsun* etc. fördern naturnahe Bewegungsformen. Sie seien deshalb nicht mit (konventionellen) Sportarten vergleichbar. Diese Stile (die nicht selten in Parks geübt werden) würden nicht sportlicher

---

<sup>62</sup> Der dominante Sinn sei der Fernsinn insbesondere der Sehsinn, die übrigen Sinne seien abgewertet, da ihre Sensibilität von Körperberührungen abhinge, die Umwelt würde somit auf Distanz gehalten. Festgestellt wurde, dass das Sehen vor allem der Kontrolle diene (vgl. Haubel 1999: 54).

Zerstreuung und leistungsorientiertem Körpertraining dienen, sondern ganzheitlicher Körper- und Geist-Schulung. In diesen Stilen würden Bewegungsformen auch in Zeitlupentempo ausgeführt. Die synergistische Wirkung dieser Künste fördere die intuitive Wahrnehmung verborgener körperlich-geistiger Prozesse durch Verbindung unterschiedlicher Elemente, wie bspw. Visualisation, Atemschiulung, ausbalancierte körperliche Bewegung, Wahrnehmung und Lenkung der Vitalität. Die öffentlich diskutierten und miteinander konkurrierenden Deutungen und Interpretationen sensorisch-kontemplativer Schulungsverfahren zu skizzieren, erscheint angesichts der Komplexität dieser Thematik schwierig. Deutungs- und Interpretationsmuster spezifischer, sensorischer Körpertechnologien (in den Beschreibungsmodi traditioneller fernöstlicher und moderner biomedizinischer Terminologie) können im Rahmen dieser Arbeit nur sehr verkürzt wiedergegeben werden.

Traditionelle chinesische Konzeptionen und Terminologien aber auch Mythen und Legenden werden in diesem Kontext ebenso ernsthaft diskutiert (vgl. Heise 1999: 232; Kubny 1995: 61), wie kritisiert (vg. Filipiak 2001: 122; Mann 1999: 22f.).

An dieser Stelle sollen lediglich die Bewegungsstrukturen in Grundzügen dargestellt werden. Die Techniken in den spezifischen Bewegungsformen (chin.= *taolu*; jap.= *kata*) fernöstlicher Kampfkünste werden erstens langsam geübt, um zu gewährleisten, dass alle Bewegungen gleichmäßig, d.h. oszillierend und schwingend, ausgeführt werden. Unterschieden wird in diesem Zusammenhang zwischen unterschiedlichen Übungsverfahren (chin. = *xingshi*):

- Entspannungsformen (geringe Muskelspannung)
- Anspannungsformen (hohe Muskelspannung)
- Zwischen Anspannung und Entspannung oszillierende Formen

Zum anderen basieren die Techniken und Bewegungsmuster dieser Künste nicht primär auf der kampfrelevanten Schulung des Sehsinns und der Ausbildung von Schnellkraft, sondern auf der Schulung von Sensorik bzw. sensorischer Taktilität.

Verfahren zur Ausbildung von Schnelligkeit sind insbesondere in den *Neijia*<sup>63</sup>-Kampfkünsten

---

<sup>63</sup> Zu den wichtigsten dieser Systeme gehören zum einen die nördlichen chinesischen *Neijia*-Systeme (chin.=*taiji*, *xingyi*) mit der Übungspraxis der „schiebenden Hände,, (chin.=*tuishou*), zum anderen die südlichen chinesischen *Neijia*-Systeme (chin.=*yongchunbaihe*, *vingtsun*) mit der Übungspraxis der „klebenden Hände,, (kant.=*Chi*

nicht unerheblich, aber sie spielen (vor allem zu Beginn einer Ausbildung) nicht die gleiche Rolle wie in den konventionellen Kampfsportarten. Wichtiger ist die sensomotorische Schulung. In spezifischen taktilen Partnerübungen sollen Nahsinne vertraut gemacht werden. Diese Übungen können mit verbundenen Augen ausgeführt werden, so dass die Übungspartner tatsächlich aufgefordert sind, ihr Sinnesspektrum auszudehnen. Durch die (erwünschte) Immobilisierung des Sehsinnes verlagert sich die Aufmerksamkeit, während des Übens, auf die verbliebenen Sinne, wie den taktilen Berührungssinn. In der Interaktion mit einem lebendigen Partner werden nachvollziehbare Ursache-Wirkungsketten durchschaubar und der Mensch wieder ‚geerdet‘.

In diesen Übungssystemen kann aber auch sensorisch-hochfrequent gearbeitet werden. Die Systeme sind so konstruiert, dass mittels Körperrezeptoren bestimmte Reize, z.B. Angriffsbewegungen (Schläge etc.) und Konterbewegungen (Block- und Zugbewegungen etc.) des Partners frühzeitig erkannt werden können (afferente Nervenimpulse). Sinnesphysiologisch werden die so genannten Exerorezeptoren, die Druck, Berührung, Vibration und Schmerz registrieren, von den Propriozeptoren unterschieden, die wiederum für die Regulierung von Körperhaltung, Gelenkstellung und Muskelspannung verantwortlich sind. Besonders häufig benötigte Bewegungselemente werden in der Großhirnrinde, im Bereich des sogenannten assoziativen Motocortexes, sowie in bestimmten Teilen des Kleinhirns als frei kombinierbare Unterprogramme bereitgehalten (vgl. Kahle 1991: 44f.). Diese so genannten Subroutinen werden mit dem allmählichen Fortschritt des Lernprozesses immer mehr automatisiert, so dass schließlich das Bewusstsein kaum noch beteiligt zu sein braucht. Die Bewegung läuft ähnlich einem Reflex ab. Der Organismus entwickelt im Laufe von Übungsprozessen ein immer genaueres inneres Bild des Körpers, wodurch im äußeren Raum immer sicherer agiert werden kann. Über eine Reihe von Rückkopplungsmechanismen zwischen Muskulatur, Rückenmark, Sensorium, Kleinhirn und den höheren Zentren, werden die automatisierten Bewegungen schließlich flexibel den unterschiedlichsten Bedingungen angepasst. Dieser modulare Aufbau des sensorischen Systems ist, so Christl, entscheidend für dessen ‚verblüffende Perfektion und Flexibilität,‘ (Christl 1997: 29). Für einen gut Trainierten seien innerhalb von ‚500 Millisekunden Programmwechsel,‘ (ebd.: 29) für Bewegungen möglich. In lediglich ‚50 Millisekunden,‘ (Christl 1997: 29) könne eine ‚reflexgesteuerte

---

*Sao*(vgl.: Chu 1998).



Feinkorrektur auf Rückenmarksebene,, (Christl 1997: 29) erfolgen.

Werden die Kampfübungen kontrolliert ausgeführt, stelle sich kein ‚belastender Stress‘ ein, und eine Anregung des sensomotorischen Systems (im Sinne des ‚Flow‘,-Erlebnisses; vgl. Csikszentmihalyi 1985) könne erfahren werden. Die Übungen wirken sich zudem positiv auf die Gesundheit aus: sie fördern die Genesung von Haltungs- und Koordinationsschwächen und wirken gegen Übergewicht etc. (vgl. Kapitel 3).

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Körpertechnologien der inneren bzw. weichen Kampfkünste erstens sensorische Wahrnehmung und physiko-psychische Kontemplation durch Entschleunigung (*yonchunbaihe, taiji, xingyi*) und zweitens taktile Sensibilisierung durch hochfrequente Reflex- und Reaktionsübungen (*vingtsun*) im Sinne holistischer Gesundheitsbildung ermöglichen können.

### **5.3. Der Lebenskraftkonzeptdiskurs**

#### **5.3.1. Einführung**

In diesem Kapitel wird die Produktion, die Verbreitung und der historischen Wandel von Deutungsmustern östlicher Lebenskraftkonzepte untersucht. Der Lebenskraftdiskurs ist sehr eng verzahnt mit dem Kampfkunstdiskurs. Östliche Lebenskraftkonzepte spielen, neben den Meditationspraktiken, im Gewand unterschiedlicher *Qigong*-Praktiken eine bedeutende Rolle für die östliche Kampfkunst. Der Lebenskraftkonzeptdiskurs kann ebenso wie der Buddhismusdiskurs, als ein Subdiskurs des Kampfkunstdiskurses verstanden werden, nicht zuletzt deshalb, weil viele Kampfkunstübungen (und Theorien) zugleich auch *Qigong*-Übungen sind.

Die Analyse beginnt mit einer Darstellung der *Qigong*-Praxis, wie der Charakterisierung wichtiger Primärstile, Substile und *Qigong*-Übungen sowie spezifischer Formen der Einteilung, Klassifizierung und Kategorisierung. Die Theorie des *Qigong* wird anschließend aus traditioneller Perspektive sowie aus der Sicht chinesischer *Qigong*-Forschung und westlicher Wissenschaft skizziert. Die wichtigsten Ergebnisse des Lebenskraftkonzeptdiskurses werden, aus diskursanalytischer Perspektive, in 8. Kapitel des Buches in Beziehung gesetzt zum Kampfkunstdiskurs.

### 5.3.2. Definition des Terminus Qigong

Die starke Mystifizierung der chinesischen Kampfkunst, die im Glauben an Unverletzlichkeit, übernatürliche Kräfte, Legendenbildung und Patriarchenverehrung sichtbar wird und auch die Gegenwart prägt, behinderte, so Filipiak eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen Kampfkunst (vgl. Filipiak 2001: 122). So wurden die sensorischen Schulungsverfahren der Kampfkünste oftmals im Kontext traditioneller taoistischer Philosophie und Medizin rezipiert.

Die mystische Terminologie dieser Philosophie und Medizin bspw. im chinesischen Orakelbuch

„I Ging“ thematisiert bspw. ‚geomantische magnetische Energieströme‘ bzw. das ‚Qi der Erde und des Himmels‘ (vgl. Wilhelm 1987). Der natürliche Wandel von Lebenszusammenhängen wurde in diesem Kontext anhand der Begriffe *Yin* (z.B. weiblich, stofflich, struktiv, materiell) und *Yang* (z.B. männlich, aktiv, bewegend, dynamisch) konzeptualisiert etc. In der altchinesischen Harmonielehre *Feng-Shui* sind diese Energieströme unter der Terminologie der ‚Drachenadern,‘ bekannt (Chen 1996: 43f.). Die chinesische Medizin postuliert ‚energetische Potentiale‘ (vgl. ebd. 43f.) und konzeptualisiert diese unter Begriffen wie: ‚*Qi*‘ (chin.=Vitalenergie), ‚Meridiane‘ (Leitbahnen der Lebensenergie) und ‚Ausstrahlungen‘ (Verlaufsformen der Lebensenergie).

*Qi*-Übungen<sup>64</sup> werden als *Qigong* bezeichnet.

---

<sup>64</sup> Das ‚*Qi*‘-Konzept verkörpert die ‚Einheit‘ eines Zusammenhanges. Ziel des *Qigong*-Übens ist es, im ideellen Sinne, die somato-psychisch-mentale Einheit zu ‚erhalten‘ und zu ‚fördern‘. Daraus ergibt sich im *Qigong* die Forderung einer Verbindung von (somatischer) Atmung und Körperbewegung sowie (psychisch-mentaler) Vorstellungskraft. Traditionell werden Atmung und Körperbewegung mit der Vorstellungskraft ‚verbunden‘. In der Regel wird diese Verbindung ‚zirkulär‘ gestaltet, bspw. dadurch dass man einen ‚*Qi*-Kreislauf‘ visualisiert.

Eine in den Kampfkünsten sehr populäre Übung beginnt bspw. mit der Vorstellung (chin.= *yishou*) einer ‚Bewegung des *Qi*‘ vom ‚Vitalpunkt‘ *Huiyin* (der Punkt liegt auf der Dammitte) entlang eines ‚*Qi*-Meridians‘, über ‚Vitalpunkte‘ des Rückens (bspw. *Jizhong*, *Mingmen*) in Richtung *Baihui* (Fontanelle des Kopfes) und von diesem wieder abwärts über ‚Vitalpunkte‘, bzw. ‚*Qi*-Felder‘ (chin.= *dantian*), der Brust und des Bauches (bspw. *Qihai*, *Shanzhong*, *Yintang*), zum Punkt *Huiyin*. Danach wiederholt sich der Vorgang theoretisch ad infinitum. Die Vor- und Nachbereitung einer *Qigong*-Übung besteht zumeist darin, die Vorstellungskraft bei einem ‚*Qi*-Feld‘ und/ oder bestimmten ‚Vitalpunkten‘ zu ‚bewahren‘ und in ‚Ruhe zu treten‘.

In Kampfkunstkreisen wurde und wird immer wieder über die Kampfrelevanz dieser Konzepte diskutiert. In der deutschen Kampfkunstzeitschrift „Martial Arts,, wurde 1983 in mehreren Ausgaben (vgl. Martial Arts- Magazin 1988,1, 3) in einer Serie über *Qi*-Kraft zu einer Zusammenkunft aufgerufen, in der Anhängern dieser Theorie, die Möglichkeit gegeben wurde, ihre Fähigkeiten praktisch nachzuweisen. Es konnte jedoch kein Proband gefunden werden, der bereit war die in der Serie über *Qi* „hinterfragte Auffassung von einer geheimen Nicht-Substanz Ch’i durch praktische Beispiele glaubhaft zu machen,, (Martial Art-Magazin 1988: 29).

In der westlichen medizinischen Forschung wird der ‚Lebenskraftkonzept‘-Komplex kontrovers diskutiert.

Das Binomen „*Qigong*“ (Heise 1999: 12), seit Mitte der 1980er Jahre in westlichen Ländern geläufiger geworden, wird häufig übersetzt als arbeiten an und mit der Wirkkraft *Qi* (einem Ausdruck neueren Datums) wie von Heise angenommen wird, wohl aus den 1930er Jahren stammend, wobei der Begriff *Qi* (ein zentraler Terminus der chinesischen Naturwissenschaften und Philosophie) bspw. für Luft, Dunst, Gas, Dampf, Strahlen der Sonne, Kraft, Einflüsse, Wetter, aber auch für energetische Konstellation, Lebensenergie, Wirkkraft, Spiritus Fluidum Pneuma, funktionelle Vitalität etc. stehe (vgl. (Heise 1999: 12; vgl. auch Kubny 1995: 1ff.). *Gong*, der zweite Teil des Binomens *Qigong*, stehe bspw. für Zeit<sup>65</sup>, Arbeit, Leistung, Errungenschaft (vgl. ebd.: (Heise 1999: 12, vgl. auch Kubny 1995: 1ff) und könne in diesem Zusammenhang auch übersetzt werden mit Erfolg, Wirkung, Disziplin bis hin zu verdienstvoller Handlung oder moralisch guter Tat. *Qigong* bedeute soviel wie ‘Arbeit am *Qi* ‘ oder einfach *Qi*-Übungen.

Das *Qigong* könne als Ansammlung von Theorien, Methoden und Praktiken der traditionellen chinesischen Lebenspflege (chin.=*yangsheng*), der Kampfkunst (chin.=*wushu*) und der traditionellen chinesischen Medizin begriffen werden. Es handelt sich hier also um Praktiken, die der Gesundheit und der sogenannten ‘Pflege’ und dem Erhalt des Lebens dienen. Alle diese Praktiken beziehen sie auf eine Beeinflussung der ‚Lebenskraft *Qi*‘. Diese ‚Lebenskraft‘

---

<sup>65</sup> Der Begriff *Gong Fu* bspw. (abgeleitet von dem kantonesischen Begriff: *dagungfu*) wird außerhalb Chinas unpräzise mit chinesischen Kampfkünsten in Verbindung gebracht. Tatsächlich jedoch werde unter dem Begriff *Gong Fu* die Zeit verstanden (auch z.B.: Jahreszeit/ Uhrzeit) die jemand mit irgendeiner Tätigkeit verbracht hätte (vgl. Heise 1999, Kubny 1995).

fließe und durchdringe, nach traditioneller chinesischer Vorstellung, alle belebten Bestandteile der Welt und der Natur (Menschen, Tiere, Pflanzen). Die ‚Lebenskraft‘ könne durch bestimmte Übungen vermehrt und beeinflusst werden. Es strukturiere, um eine Analogie zu gebrauchen, vergleichbar einem ‚energetischen Netz‘ die Welt.

Die *Qi*-Übungen seien an bestimmte Techniken der Atemführung gekoppelt und oftmals an bestimmte körperliche Bewegungen, bzw. Positionen gebunden. Sie werden in Verbindung mit verschiedenen Formen meditativer Konzentrationstechniken gelehrt, mit der dann bestimmte psycho-physiologische Vorgänge zu beeinflussen seien.

Die verschiedenen Techniken der Lebenspflege lassen sich u.a. differenzieren und nach folgenden Kriterien klassifizieren: Methoden der psycho-physischen Atemführung, Aufnahme von ‚kosmischem *Qi*‘ - sogenannte ‚klimatherapeutische Methoden‘, gymnastische Übungen, sexuelle Techniken, pharmazeutische und alchemistische Verfahren, ‚Druckpunktverfahren‘ (Akupressur und Akupunktur) und diätetische Maßnahmen.

Über den genauen Ursprung der zum Teil sehr alten *Qigong*-Übungen liegt nur eine dürftige Quellensammlung vor. Bekannt ist etwa, dass die *Qi*-Übungen bereits in schamanistischer Zeit entstanden sein sollen und somit ihrem frühesten Ursprung nach bereits zwischen 5000 und 10.000 Jahre alt sein könnten. Auch in klassischen Schriften, etwa der berühmten chinesischen Schrift ‚Unbefangene Fragen des Gelben Fürsten‘ (chin.=*huangdi neijing suwen*), einem wichtigen historischen Grundlagenwerk der traditionellen chinesischen Medizin aus dem 3. und 2. Jahrhundert vor Chr., finden *Qigong*-Übungen bereits Erwähnung (vgl. Heise 1999: 43 ff.; vgl auch Kubny 1995).

### **5.3.3. Klassifikation der *Qigong*- Stile**

Eine wissenschaftliche Klassifikation traditioneller *Qigong*-Stile wurde von Heise und Kubny durchgeführt (vgl. Heise 1999 und Kubny 1995). Nach Heise ist die traditionelle chinesische *Qigong*-Lehre, ähnlich der Traditionellen Chinesischen Medizin (TCM), kein in sich völlig harmonisch geschlossenes System und somit sind auch nicht alle Aspekte dieser Disziplin - weder in der Einteilung noch in der Entwicklung - eindeutig theoretisch klärbar (Heise 1999: 150f.).

Grundsätzlich gibt es eine Klassifikation nach der *Qigong*-Funktion (chin.=*gongneng*), eine

nach der Übungsform (chin.=*xingshi*) und eine nach dem methodischen Inhalt (chin.=*neirong*). Außerdem gibt es noch von den jeweiligen Stilarten her verschiedene Einteilungen.

Die Klassifikation der Übungsmethoden diene, nach Dong Gangzhao (Dong Gangzhao in Heise 1999: 150), der Absicht, Ursprung, Entwicklung und Wirkung sowie Funktion des *Qigong* darzustellen sowie den Vergleich und die Abgrenzung zwischen den Stilen zu erleichtern.

Die Klassifikation nach historischer und philosophischer Zugehörigkeit verweise dabei zumeist auf die grundsätzliche Unterscheidung zwischen taoistischen und buddhistischen Richtungen, während die konfuzianistischen Richtungen eher eine untergeordnete Rolle spielen.

Die Klassifikationsmöglichkeit nach Übungsform, ob in Stille (chin.=*jinggong*) oder in Bewegung (chin.=*donggong*), sowie nach der *Qigong*-Funktion, also die Unterteilung in kampf-kunstmäßige und sportliche *Wushu*-Richtungen sowie in allgemein medizinisch-therapeutische<sup>66</sup> bzw. präventive Richtungen und in solche, die das 'Aussenden' von sogenanntem 'äußerem Qi' zum Ziel hätten, seien ebenfalls bedeutsam..

Erwähnt werden sollte in diesem Zusammenhang auch die sogenannte *Shougong*-Praxis. Darunter versteht man den bewussten Abschluss der *Qigong*-Übungspraxis mittels einer *Qigong*-Abschlussmethode. Diese soll dafür Sorge tragen, dass die 'normale' geistige Wachheit wieder erlangt werde (manche Übungen induzieren meditative oder tranceähnliche Zustände), ein Ausgleich zu der Übung erzielt sowie das *Qi* gespeichert werde. Durch die Abschlussübungen sollen auch die Gefahren unerwünschter Nebenwirkungen, z.B. körperliches Unwohlsein, Atmungs- und Kreislaufprobleme, Kopfschmerzen, Übelkeit oder geistige Desorientierung, auf ein Minimum reduziert werden. Das Beenden der *Qigong*-Praxis ohne *Shougong* wird verglichen, mit dem spontanen Herausgerissenwerden aus einer Tiefschlafphase. Das *Shougong* sollte deshalb immer am Ende des *Qigong* -Trainings praktiziert werden.

Es existieren hunderte verschiedene *Qigong*-Stile, entstanden in den unterschiedlichsten

---

<sup>66</sup> Die medizinische Theorie der traditionellen chinesischen Medizin besteht z.B. aus den medizinischen Kenntnissen der Leitbahnenlehre, der traditionellen chinesischen Diagnostik, der *Yin* und *Yang*-Lehre, der fünf Elemente-Lehre u.a .

Epochen, die in verschiedenen chinesischen Provinzen und Orten praktiziert werden (Heise 1999: 176f.).

Eine kurze Übersicht über die einzelnen *Qigong*-Richtungen und deren Hauptcharakteristika soll, basierend auf der Klassifikation von Heise (vgl. Heise 1999: 94-187) auf den nächsten Seiten vorgestellt werden. Folgende Hauptstile werden dargestellt:

- a.) Die Übungen in Stille
- b.) Die Übungen in Bewegung
- c.) Die Stile der Ausstrahlungsformen
- d.) Die medizinisch-therapeutischen und präventiven Stile
- e.) Das ‚harte‘ Kampfkunst-*Qigong*

a.) Die Übungen in Stille

Übungen in Stille zeichnen sich durch ‚äußerliche‘ Stille bei ‚innerer‘ Bewegung aus. Die Ruhe der ‚äußeren‘ Gestalt zeigt keine, bis kaum eine Bewegung, d.h. die Ruhe der ‚äußeren‘ Gestalt lässt fast keine Bewegung erkennen. Die ‚innere‘ Bewegung jedoch, d.h. die Gedankenkraft ist dennoch in Bewegung und hat eine Richtung (z.B. durch Visualisierung einer Bewegung). Viele bedeutsame *Qigong*-Richtungen lehren Übungen in Stille, z.B. die taoistischen, buddhistischen, konfuzianistischen, medizinisch-therapeutischen oder kampfkunstmässigen Schulen. Die Übungen in Stille basieren auf Atemregulation und Visualisierung:

„Auf die Aktivität der Vorstellungskraft (*yinian*) und die Aktivität der Atmung (*huxi*) bauend, wird das wahre *qi* (*zhenqi*) herangebildet, den Kreislauf von *qi* und *xue* (Anmerkung des Verfassers: Blut) vorantreibend, wobei das Meridiansystem (*jingluo*) durchgängig gemacht und aktiviert wird“ (Dong Gangzhao in Heise 1999: 156).

Diese *Qigong*-Richtung kenne zudem Unterstile<sup>67</sup> sowie ausdifferenzierte Übungsmethoden<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Die Übungen in Stille unterteilen sich in folgende Unterstile:

- Synthetischen Stile (chin.=*jinggong*) - unterschieden werden acht Stile der Stille
- Taoistischen Stile (chin.=*daoja gongfa lei*) - unterschieden werden drei Stile
- Kreislaufübungsstile (chin.=*zhoutian gong lei*) - unterschieden werden fünf Stile
- Buddhistische Übungsstilen (chin.=*fojia gongfa lei*) - unterschieden werden vier Stile

und Übungsbesonderheiten<sup>69</sup> um das *Qi* zu lenken.

Die Übungen in Stille dienen der Kultivierung bestimmter philosophisch-psychologischer und religiös-spiritueller Ziele, bspw. wird die Ansicht vertreten, dass das Erreichen der Kunstfertigkeit im *Qigong* (chin.=*shuneng*) mit einem speziellen höheren *Qigong*-Geisteszustand (chin.=*gongnengtai*) einhergehe, der auch bei den medizinischen Diagnose von Krankheiten hilfreich sei.

Das Regulieren und Ausrichten von Körper (chin.=*tiaoshen*), Geistaufmerksamkeit (chin.=*tiaoxin*) und Atmungskontrolle (chin.=*tiaoxi*) spiele bei den Formen der Übungen in Stille eine wichtige Rolle. Auch dienen die Übungen in Stille, insbesondere die taoistischen Techniken, der Gesundheitspflege. Diese ‚Langlebigkeitspraktiken‘ lehren die Verbindung von Atmung, Gymnastik und Sexualpraktiken. Die buddhistischen Stile würden auch nach Weisheit und Transzendenz streben (vgl. Heise 1999: 157).

#### b.) Die Übungen in Bewegung

Die Übungen in Bewegung (chin.=*donggong*) werden klassifiziert, nach Übungsserien mit beweglicher Schrittfolge (chin.=*taolu*), Übungsstilen mit festgelegter Bewegungsfolge (chin.=*ding shi lei*), angeleiteten Bewegungsübungen (chin.=*youdao donggong*) und

---

- Übungen zur Steigerung von Fähigkeiten (chin.=*shuneng lei*) - unterschieden werden drei Übungen

- Übungen, um ‚Altes auszuwerfen‘ und ‚Neues aufzunehmen‘ (chin.=*tuna lei*) - unterschieden werden vier tuna-Übungen

- Standübungen (chin.=*zhanzhuang lei*) - es sind fünf Stile verzeichnet

- Kernmethoden der Übungen in Stille (chin.=*jinggong xinfa*) - acht Methoden sind verzeichnet (vgl. Heise 1999: 268ff.).

<sup>68</sup> Bekannt sind bspw. Übungen um das *Qi* punkt- und linienförmig über Gesicht und Körper sowie in bestimmte Organe zu lenken. Außerdem gibt es Übungsmethoden in denen das *Qi* zirkuliert (vgl. Heise 1999: 162).

<sup>69</sup> Die wichtigsten Übungsbesonderheiten der Übungen in Stille sind:

- *Jing* (chin.=Stille)

- *Song* (chin.=Entspannung)

- *Guan* (chin.=meditative Betrachtung)

- *Shou* (chin.=Wachsamkeit) und

- *Xi* (chin.=Atmung).

spontanen, bzw. ‚sich von selbst äußernden‘ Bewegungsübungen (chin.=*zifa donggong lei*). Die angeleiteten Bewegungsübungen zeichnen sich durch das Zusammenwirken von Vorstellungskraft (chin.=*yinian*), Atmung (chin.=*huxi*), Ausführung (chin.=*yinxing*) und Körpertraining (chin.=*duanlian*) nach bestimmten Bewegungsprinzipien aus. Die spontanen Bewegungsübungen sind an die Natur angelehnt. Die ausgeführten Formen und Körperhaltungen beginnen oftmals völlig ‚chaotisch‘ und ‚pendeln‘ sich dann zu bestimmten Formmustern aus (z.B. Kranich-*Qigong*). Die ‚harten‘ *Qi Gong*-Stile werden sowohl in der Kategorie der *Donggong*-Stile geführt (weil sei äußere Bewegungen beinhalten), als auch in der Kategorie der ‚harten‘ Kampfkunst-*Qigong*-Stile. Unterschieden wird darüber hinaus zwischen ‚inneren‘ Übungen (chin.=*neigong*) und ‚äußeren‘ Übungen‘ (chin.=*waigong*). ‚Innere‘ Übungen basieren auf der Regulierung der Atmung und des Blutflusses, während äußere Übungen bspw. das Training von Muskeln und Sehnen zum Inhalt haben. Der Ursprung der Übungen in Bewegung lässt sich auf die sogenannten *Daoyin*-Übungen zurückführen. Die *Daoyin*-Übungen sind eine Art taoistische Gymnastik (z.B. das ‚Spiel der fünf Tiere‘ von Hua Tuo als klassisches Beispiel des Altertums). Sie dienen dazu mittels Geistesaufmerksamkeit die Bewegungen zu führen, bspw. mittels schütteln von Muskeln und Knochen, um die Gliedmaßen und Gelenke zu lockern (vgl. Heise 1999: 151). Nach Needham beinhalten die *Daoyin*-Übungen neben den Lenk- und Leitübungen auch noch die Selbstmassage und damit die Regulation der äußeren ‚Zirkulation‘ des *Qi* (Needham 1977: 154 ff.). Nach Xing Xingzhai lässt sich die früheste Form des (bewegten) *Qigong* bis in das späte 2. Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung (Beginn der Zhou-Dynastie) auf das Tanzen zurückführen (Xing Xingzhai in Heise 1999: 152). Dies waren zumeist rituelle, ursprünglich wohl schamanistische Tänze. Erwähnt wird etwa ein ‚Tanz der Krieger‘ (chin.=*wuxing*) ein ‚Tanz der Zhou‘ (um das Jahr 1060 vor unserer Zeitrechnung)(vgl. auch Kapitel 4.3.). Die Stile der Übungen in Bewegung werden zudem differenziert nach Art der Übung<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Die Stile der Übungen in Bewegung werden differenziert nach:

- *Zhanzhuanggong* (chin.=Standübungen)
- *Daoyin* (chin.=Lenk und Leitübungen)
- *Anmo* (chin.=Druck- und Reibmassagetechniken)
- *Paiji* (chin.=Übungen des Klopfen’s und Schlagen’s)
- *Zifa donggong* (chin.=spontane Bewegungsübungen) und
- *Yingqigong* (chin.=hartes Qi Gong).



### c.) Die Stile der Ausstrahlungsformen

Ausstrahlungsübungen, bzw. *Fafang Waiqi*-Übungen, würden als Übungsmethode (chin.=*fafang*) dazu dienen, ‚äußere‘ (chin.=*wai*) ‚Lebenskraft‘ (chin.=*qi*), bspw. im Rahmen von Heilbehandlungen, über Handflächen und Finger, ‚auszustrahlen‘. Die Lebenskraft könne sowohl auf Menschen und Tiere aber auch Pflanzen ‚übertragen‘ werden. Das ‚Erspüren‘ des ‚Fließens von Qi‘ sowie das ‚Wahrnehmen‘ von ‚Blockaden mittels *Qi*‘ erschließe ein anderes Konzept des Menschen, so Belschner. Indem Sichtbares und Unsichtbares komplementär integriert würden sei ein Zugewinn einer neuen Wahrnehmungsqualität auszumachen (vgl. Belschner in: Bölts 1998: 17).

In akademischen Zirkeln werden solche Übungen kontrovers diskutiert und nicht selten als „okkulte“ Verfahren diffamiert und deren Anwendung als „Rückfall in kultureller und medizinischer Hinsicht“ gedeutet (Prokop und Wimmer 1987: 77; vgl. auch Häring und Fichtner 1991, Arnold 1974).

Belschner gibt zu bedenken, dass durch das Erlernen des *Qigong*, eine Person an sich selber Vorgänge erfahren könne, die über das bislang gültige Konzept eines in einem Hautsack steckenden ‚Körpers‘ hinausgehen:

„Wenn sie die Hände locker bewegt und die Aufmerksamkeit auf den Raum zwischen den Handflächen richtet: Was ist das, was sich zwischen den Handflächen erspüren lässt? Was ist das, was beim Aufeinanderzubewegen der Hände mit solchen Metaphern wie Watte, Luftballon, Gummiball, als sich an- bzw. abstoßende Magnete, als Zusammendrücken von etwas sehr Feinem, beim Auseinanderbewegen u.a. als Dehnen von Gummibändern beschrieben wird (Belschner in: Bölts 1998: 17).

Mit der Wahrnehmbarkeit von *Qi* dringe, so Belschner, zugleich eine neue Qualität in die Weltansicht und in die Konstruktion der eigenen Wirklichkeit ein. Wenn das *Qigong* mehr sei, als eine Gymnastik des ‚feinstofflichen‘ Körpers im herkömmlichen Sinn, dann werde auch eine Umorientierung in der Auffassung von Wirklichkeit eingeleitet:

„Die Erfahrung von ‚Qi‘ (z.B. zwischen den Händen) stößt das bislang gültige Weltbild um. Die gesamte bisherige Sozialisation der Wahrnehmung wird überschritten: für das, was da als feinstoffliches Qi wahrnehmbar wird, schien es kein Wahrnehmungsorgan zu geben. Etwas, was nach aller (jahrzehntelang) gesammelten Erfahrung nicht vorhanden war, wird existent.

Mit der Wahrnehmbarkeit von Qi dringt eine neue Qualität in die Weltsicht und in die Konstruktion von Wirklichkeit ein“ (Belschner in: Bölts 1998: 17).

Die traditionellen chinesischen Ausstrahlungs-Stile wurden auch von der chinesischen *Qigong*-Forschung untersucht. Im Verlaufe der chinesischen Forschungen wurde der Vorschlag gemacht, die Unterteilung der Stile grundsätzlich zu verändern und nach solchen Stilen zu differenzieren, die eher ‘speichernden Charakter’ (chin.=*zhu neng xing*) hätten und nach solchen Stilen die sich durch ‘abgebenden Charakter’ (chin.=*ji neng xing*) auszeichnen würden (Dong Gangzaho in Heise 1999: 165). ‘Speichernde’ Stile würde Lebensenergie ‘speichern’, während ‘abgebende’ Stile Lebensenergie ‘umwandeln’ und ‘abgeben’ würden.

#### d.) Die medizinisch-therapeutischen und präventiven Stile

Die therapeutischen und präventiven Stile (chin.=*yiliao baojian gongfa*) basieren auf vier Übungsarten (vgl. Heise 1999: 270ff.):

- allgemeine vorbeugende Übungen (chin.=*tonyong baojiangong*)
- traditionelle Lebenspflege-Übungen (chin.=*chantong yangsheng gong lei*)
- massierende und klopfende Arten (chin.=*anmo paida lei*) und
- krankheitsbezogene Übungsarten (chin.=*dui zheng gongfa lei*).

Das medizinisch-therapeutische *Qigong* sei entstanden aus dem *Qigong* des Altertums. Im Laufe der Entwicklung seien die Theorien der Krankheitsvorsorge, Krankheitsheilung und ‘gehaltvoller’ (chin.=*yannian*) sowie ‘zahlenmäßiger’ (chin.=*yishou*) Lebensverlängerung miteinander verschmolzen. Entstanden seien das therapeutische (chin.=*yilao*) und präventive (chin.=*baojian*) *Qigong*.

Zahlreiche Differenzierungen dieser *Qigong*-Stile nach Krankheitssymptommustern, Zielen und Zwecken seien auszumachen. Insbesondere die medizinisch-therapeutischen *Qigong*-Stile orientieren sich sehr gründlich an den Postulaten und Denkkonzepten der traditionellen chinesischen Medizin. Diese Form des *Qigong* lege Wert auf eine positive Beeinflussung der Energetik insbesondere durch die Verbesserung der ‘Leitfähigkeit’ der ‘*Qi*-Meridiane’. Nach der chinesischen Medizin, seien Krankheiten Ausdruck eines ‘energetischen

Ungleichgewichts'<sup>71</sup>.

Im medizinisch-therapeutischen Rahmen und im gesundheitserhaltenden Bereich bestehe die Aufgabe des *Qigong* u.a. darin, *Qi*-Leitbahnen zu 'reinigen' (falls diese 'undurchlässig' für den *Qi*-Fluß geworden seien). *Qigong* als prophylaktische Maßnahme würde darauf abzielen, zu verhindern das sich das *Qi* überhaupt erst 'stauet'. Die medizinisch-therapeutischen *Qigong*-Übungen seien deshalb so aufgebaut, dass sie entsprechend dem Krankheitsbild oder allgemein prophylaktisch wirksam würden. Im Falle einer Krankheit etwa würde der *Qigong*-Therapeut damit beauftragt, *Qigong*-Übungen, entsprechend der nach den Prinzipien der chinesischen Medizin erstellten Diagnose<sup>72</sup>, anzuleiten.

Die traditionelle *Qigong*-Therapie basiert u.a. auf der Lehre der 'Fünf Wandlungsphasen'<sup>73</sup>. Diese basiert auf dem Konzept des *Yin* und *Yang*<sup>74</sup>. Über das 'Analogieprinzip'<sup>75</sup> würden diese

---

<sup>71</sup> Störungen z.B. in der Beziehung zwischen 'Innen' und 'Außen', 'Mensch' und 'Natur', 'Individuum' und 'Kollektiv', 'Yin'- und 'Yang'-Kräften. Ursachen von Krankheiten könnten in der Terminologie der chinesischen Medizin auch Klimafaktoren sowie 'äußere' Einflüsse wie Vergiftungen und Bakterien, aber auch 'innere' Faktoren wie Lebensangst, Kummer und Verwirrung sein.

<sup>72</sup> Am Beispiel der Behandlung einer Lungenkrankheit (vgl. Heise 1999: 22ff.) soll kurz skizziert werden, auf welche Konzepte sich diese Art der Therapie stützt. Im Falle einer Lungenkrankheit beispielsweise, würde der *Qigong*-Therapeut erstens Übungen auswählen, welche die Durchlässigkeit (bezüglich des *Qi*-Flusses) der (in diesem Fall mit der Lunge assoziierten) Leitbahnen der 'Hand-(*Taiyin*)-Lungen-Leitbahn' und der 'Hand-(*Yangming*)-Dickdarm-Leitbahn', positiv beeinflussen würde. Sowohl Lunge wie auch Haut gelten als Mittler zwischen 'Innen' und 'Außen' ('innere' emotionale Einflüsse, z.B. langanhaltende oder heftige Trauer und permanente Sorgen, aber auch 'äußere' Faktoren, z.B. Klima und Lebensstil können die Durchlässigkeit der zugeordneten Meridiane beeinträchtigen).

<sup>73</sup> Folgende Wandlungsphasen werden differenziert:

Das 'junge *Yang*' wird auch 'Wandlungsphase Holz' genannt und entspricht der 'Energie' des Frühlings (der Qualität des Wachstums). Das 'späte *Yang*' wird 'Wandlungsphase Feuer' genannt und entspricht der 'Energie' des Sommers (der 'Ausdehnung' in alle Richtungen). Das 'junge *Yin*' wird 'Wandlungsphase Metall' genannt und entspricht der 'Energie' des Herbstes (der Zeit des 'Rückzugs der 'Naturkräfte'). Das 'späte *Yin*' wird 'Wandlungsphase Wasser' genannt und entspricht der 'Energie' des Winters (der Zeit der Ruhe). Die 'Mitte' entspricht der 'Wandlungsphase Erde', deren 'Energie' dem Aspekt der Übergänge von einer Jahreszeit zur nächsten entspricht bzw. der Jahreszeit des Spätsommers (vgl. Heise 1999: 22 ff.).

<sup>74</sup> *Yin* und *Yang* werden als zwei polare, sich ergänzende Aspekte gedacht, die sich in einem 'dynamischen Gleichgewicht' befinden.

<sup>75</sup> Das chinesische Konzept der fünf Wandlungsphasen (vgl. Heise 1999: 22 ff.) sowie die Theorie der Funktionskreise und der Leitbahnen bilden ein 'normenkonfiguriertes' System, das wiederum ein

Wandlungsphasen mit allen natürlichen Prozessen verbunden. Mittels dieses Prinzips ließen sich natürliche Prozesse beschreiben und positiv manipulieren.

e.) Das ‚harte‘ Kampfkunst- Qigong

Das sogenannte traditionelle ‚harte‘ *Qigong* (chin.=*yingqigong*), sei eine besondere Domäne der chinesischen Kampfkunst und zudem klassischer Bestandteil der *Shaolin*-Kampfkunst (vgl. Heise 1999: 122ff; 175-176; Filipiak 2001: 289- 298).

Viele dieser ‚harten‘ *Qigong*-Traditionen seien überliefert, sehr bekannt sei eine Übungstradition, die ‚Eisenhemd-*Qigong*‘ genannt werde. Diese Übungspraxis führe u.a. zu einer Ausweitung der Atmung (Zwerchfellatmung) und ‚schütze‘ vor allem die inneren Organe gegen ‚Einwirkungen‘ von ‚außen‘, wie der Schlagwirkung von Kampftechniken. Auch Demonstrationsdarbietungen (wie das Zertrümmern von gusseisernen Stahlstangen über dem Kopf und das Schleudern von Nähnadeln durch Glasscheiben etc.) gehörten, so Gangzhao, zu diesen Übungen:

„Die Basisübungen (*jichu gongfu*) des harten *qigong* zählen zu den allgemeinen Übungen des harten *qigong*. Im Detail hat das Trainieren von Übungen (*gongfu*) die Zielsetzung, bestimmte Gewebeorgane zu trainieren. Die Methode der Geistesaufmerksamkeit (*xinfa*) des harten *qigong* zählt zu den Übungsmethoden und ist eine Demonstrationsangelegenheit der Methode,

---

zusammenhängendes medizinisches Weltbild postuliert. Die Lehre der Wandlungsphasen besagt, dass sich etwa biologische aber auch kosmische Abläufe in zyklischen Prozessen in einer Verlaufsrichtung entwickeln können, die ‚sich mit dem Strom‘ (Gesundheit) oder aber ‚gegen den Strom‘ (Krankheit) bewegen können.

Die sogenannten Qi- (Haupt-)Leitbahnen (treten diesem Modell entsprechend) symmetrisch auf dem Körper auf. Jede Hauptleitbahn stehe mit einem Funktionskreis in Beziehung. Jede Yin-Leitbahn stehe mit einem Yin-Funktionskreis und jede Yang-Leitbahn mit einem Yang-Funktionskreis in Wechselwirkung. Die Lehre von den Funktionskreisen beziehe sich auf die sogenannten ‚fünf Wandlungsphasen‘ und die ‚Yin und Yang‘-Lehre. Jeder Wandlungsphase entspreche ein Funktionskreis. Die Namensgebung der Funktionskreise erfolgte historisch emblematisch nach den Organen der Lebewesen, denen man bildhaft bestimmte Funktionen zuschrieb:

- a.) Leber - Wandlungsphase Holz: mobilisiert ‚Potenzen‘ und ‚projiziert‘ sie nach außen.
- b.) Herz - Wandlungsphase Feuer: aktive Instanz der ‚Koordination und Kohäsion‘.
- c.) Mitte (Milz) - Wandlungsphase Erde: Trennung des ‚Nährenden‘ vom ‚Trüben‘.
- d.) Lunge -Wandlungsphase Metall: ‚Kontaktinstanz‘ mit der Außenwelt (Häute).
- e.) Niere -Wandlungsphase Wasser: ‚angeborene Konstitution‘ - ‚Anlagen‘ (Ahnenkette).

das *qi* zu bewegen (Gangzhao in Heise 1999: 175).

Bedeutsamer als die Darbietung erstaunlicher Fähigkeiten sei jedoch stets der gesundheitliche und prophylaktische Effekt (Krankheitsvorbeugung) der durch solche Übungen erzielt werden könne.

Das ‚harte‘ *Qigong* lasse sich besser verstehen, als ‚körperlich-intensivere‘ Variante des *Donggong* (also des *Qigong* in Bewegung). Damit hätte es einen besonderen Wert für Menschen, die nicht nur ihre Gesundheit erhalten, sondern darüber hinaus ‚besondere‘ Leistungen vollbringen möchten, z.B. Kampfkunstadepten, Artisten, Leistungssportler. Der Ausdruck ‚hartes‘ *Qigong* sei 1978 auf der nationalen chinesischen *Qigong*-Arbeitsberichts-konferenz anstelle des älteren Ausdrucks *Wushu*-(Kampfkunst)*Qigong* geprägt worden (im Gegensatz zum ‚weichen‘ *Qigong*).

Das ‚harte *Qigong*‘ lässt sich nach Dong Gangzhao (Gangzhao in Heise 1999: 175) nach vier Gruppen<sup>76</sup> differenzieren (vgl. Gangzhao in Heise 1999: 175-176). Drei Übungsreihen<sup>77</sup> seien zudem im Umfeld des *Shaolin*-Tempels überliefert. Der Schwerpunkt dieser Energieübungen liege im Gegensatz zu den ‚nährenden‘ Stilen auf der Verschmelzung von ‚innerer‘ Kraft<sup>78</sup> und ‚äußere‘ Kraft<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup> Die vier Gruppen sind:

- *Yinggong jichu gong lei* (chin.=Grundlegende Übungsarten des harten *Qigong*).
- *Jubu xiulian gong lei* (chin.=Übungsarten zum Kultivieren von Teilbereichen).
- *Yinggong xinfa* (chin.=Kernmethoden des harten *Qigong*).
- *Quan shu lian qi xinfa* (chin.=Kernübungen des *Qi*-Übens mittels Faustübungen).

<sup>77</sup> - *Yijin jing* (chin.=Übungen zur ‚Verwandlung‘ der Muskeln und Sehnen)

- *Lohan shi ba shu* (chin.=18 *Lohan*-Übungen)

- *Xi sui jing* – (chin.=Waschen des Knochenmarks‘)(vgl. Heise 1999: 122ff, 175-176; vgl. auch Filipiak 2001: 289- 298).

<sup>78</sup> ‚Innere‘ Kräfte sollen erzeugt werden können durch das Zusammenspiel von Vorstellungskraft und Energiefluß

<sup>79</sup> ‚Äußere‘ Kräfte sollen generiert werden können durch das Zusammenwirken von Muskulatur (chin.=jin), Bindegewebe und Sehnen (chin.=pi) sowie Knochen und Knochenmark (chin.=gu).

#### **5.3.4. Die Qigong-Praxis**

Fragt man nach den praktischen Grundlagen des chinesischen *Qigong* ist es hilfreich auf die charakteristische Eigenart des *Qigong* zu schauen. Generell lässt sich feststellen, dass das Konzept *Qi* Ansätze zu einer psychosomatischen Auslegung des Lebenskraftmodells im menschlichen Körper beinhaltet. Das Training und die Bewahrung einer ‚Lebenskraft‘ wird somit nicht nur von optimalen oder effizienten Bewegungen bestimmt, sondern erhält seine spezifische Bedeutung durch das Üben von Wahrnehmungs- bzw. Bewusstseins-Zuständen und -Inhalten. Erst die Verschmelzung von somatischen und mental-psychischen Aspekten, zu einer Einheit, führe zu derjenigen qualitativen Charakteristik einer Übung, die den Betrachter, eine *Qigong*-Bewegung von einer normalen Bewegung unterscheiden ließe (vgl. Filipiak 2001: 289-298; Heise 1999: 188-218; Kubny in Hildenbrand 1998: 55-76).

Die traditionelle chinesische *Qigong*-Lehre vermittelt theoretische Inhalte und Zusammenhänge, also die traditionelle *Qigong*-Philosophie sowie besondere Aspekte der traditionellen chinesischen Medizin in praktischer Hinsicht. Die Theorie drückt sich quasi in der Praxis aus und umgekehrt. Interessant sei in diesem Zusammenhang zu fragen, welche Aspekte bzw. paradigmatisch wirkenden Eigenschaften bedeutsam für die praktische Vermittlung einer traditionell ausgerichteten Übungspraxis seien (vgl. Kubny in Hildenbrand 1998: 55). Im Folgenden sollen verschiedene Aspekte (vgl. Kubny in Hildenbrand 1998: 55-76) der traditionellen Übungspraxis dargestellt werden.

##### **5.3.4.1. Kernelemente der traditionellen Qigong-Übungspraxis**

Folgende Aspekte der traditionellen *Qigong*-Übungspraxis seien als wichtige Elemente bedeutsam (Kubny in Hildenbrand 1998: 55-76; vgl. auch Heise 1999: 196 ff.):

*Qi* verkörpere die ‚Einheit‘ eines Zusammenhanges. Einheit sei das übergeordnete Ziel des Übens und diene dazu die somato-psychisch-mentale Einheit zu erhalten und zu fördern. Eintritt in den Ruhezustand (chin.=*rujing*): Nach traditioneller Auffassung sei das *Qi* in seinem ‚ungestalteten‘ Zustand ‚leer‘, d.h. es bestehe die Notwendigkeit, die ungestalteten Elemente im lebenden Organismus (den menschlichen Geist) ebenfalls zu ‚leeren‘. Erst in

diesem Zustand der „Ataraxie“ (Kubny in Hildenbrand 1998: 74) sei es möglich, von Interferenzen befreite Bewegungen des *Qi* im Körper auszuführen. Aus diesem Zusammenhang ergäbe sich beispielsweise die Forderung gelassen, ruhig und natürlich zu üben. Entspannung sei also eine wichtige Voraussetzung, um erfolgreich *Qigong* zu praktizieren.

Als Grundlage des belebten Organismus sei natürlich der Körper zu sehen, und daher könne man Bewusstsein „per se als somato-psychische Sublimation auffassen“ (Kubny in Hildenbrand 1998: 74). Weiterhin entspreche die Forderung nach Bewegung, der in der chinesischen Philosophie allgemein anerkannten Tatsache, dass *Qi* sich in einem Zustand der ‘immerwährenden Wandlung’ (Veränderung bzw. Bewegung) befinde und z.B. nur als (isoliertes) ‘reines’ (*Yin*-bzw. *Yang*-)*Qi* den unbelebten Zustand repräsentiere. Daraus ergäbe sich wiederum die Forderung einer Verbindung von Atmung und Vorstellungskraft, welche rythmische Bewegung impliziere. Traditionell werde die Atmung mit der Vorstellungskraft verbunden und ‘zirkulär’ gestaltet (z.B. dadurch dass man einen *Qi*-Kreislauf visualisiere). Die Verbindung von Gegensätzen: Der Übende des *Qigong* strebe grundsätzlich nach einer Verbindung von Gegensätzen.

Das Streben nach Transparenz: Der Übende stebe geistige Transparenz an und versuche ‘Außen und Innen’ miteinander zu ,verbinden’. Dies sei eine Vorstellung, die besonders während der idealistischen Philosophie der Ming-Zeit innerhalb des Konzepts des ‘Mitempfindens’ formuliert wurde: „Wir treffen dieses Konzept im Zusammenhang mit verschiedenen buddhistisch motivierten Schulen des *Qigong*, die gemäß der Vorlage des idealistischen Neokonfuzianismus von einem ‘Einssein mit allen Dingen’ (*wanwu yiti*) sprechen und sich innerhalb der abendländischen Psychotherapie als ‘kontrollierte Körperentgrenzung’ beschreiben lassen,, (Kubny in Hildenbrand 1998: 75).

Die Forderung nach Reduktion: Ein weiteres mentales Übungsmerkmal bei einer traditionell-korrekt durchgeführten *Qigong*-Übung sei die Forderung nach sensorischer Reduktion, bzw. nach Reduktion im Allgemeinen. Die Reduktion von Wahrnehmung diene dazu, den Übende auf sich selbst zu lenken, die Reduktion von Bewegungen hätte den Zweck, den Übenden auf das Wesentliche einer Bewegung hinzuführen. Komplizierte, bzw. ‘barocke’ Bewegungen entsprächen nicht den Vorstellungen des traditionellen *Qigong*, da es gerade die Schlichtheit sei, in der sich das Wesentliche einer Bewegung einstelle und zu der scheinbaren Leichtigkeit

und Eleganz derselben führe.

Neben den eher instrumentell wirkenden Eigenschaften des *Qigong* kämen in der *Qigong*-Philosophie auch immer wieder Überlegungen bezüglich einer 'generellen psychologisch wirksamen Einstellung' ('gesund leben zu wollen'), zum tragen. Dazu gehöre auch, 'geordnet' zu leben. Die vielfältigen Phänomene des Lebens sollten als gleichwertig nebeneinander betrachtet werden: arbeiten oder studieren, lernen, *Qigong* üben, essen, ausruhen etc. Alles sollte gewissenhaft und jedes für sich achtsam ausgeübt werden. Dabei sollten die Art und Weise und die Zeit, der Ort, die Häufigkeit dem individuellen, biologischen und emotionalen Rhythmus angepasst sein. Diese ganz individuelle Lebensordnung sollte nicht leichtfertig gestört werden.

Die Suche nach synergistischen<sup>80</sup> Effekten: Die Frage nach der Synergiebildung wird bei der Interpretation des Konzeptes *Qi* immer wieder gestellt. Ist das im Zusammenhang mit dem lebenden Organismus genannte *Qi* ein physikalischer Grundstein, oder ein Synergieeffekt aus der Vereinigung von Gegensätzen, und damit eine Qualität? Es sei dabei sicherlich nicht falsch: "die anhand verschiedener äußerer Merkmale, wie gleichmäßiges Atmen, gleichmäßig ausbalancierte Bewegungen, bereinigter Geist und zelebrierte Balance als Leitfaden für die Verstärkung des belebenden Synergieeffektes anzusehen" (Kubny in Hildenbrand 1998: 75). *Qigong* hätte also mit dem Menschen in seiner 'Ganzheit' zu tun. Synergieeffekte könnten dort auftreten, wo der Mensch in der Lage sei, eine 'Einheit' zwischen gegensätzlichen Aspekten herzustellen.

Allgemeine Richtlinien: In der *Qigong*-Theorie gehe man weiterhin davon aus, dass es bestimmte 'bevorzugte' Zeiten des Übens gebe (vgl. Heise 1999: 196). Diese Zeiten hätten mit dem 'Zirkulieren' der '*Qi*-Energie' in den mit den 'Meridianen' (chin.=*jingluo*) verbundenen 'Funktionsorgansystemen' zutun. Gute Zeiten wären bspw. 23.00-1.00 Uhr (chin.=dan), 11.00-13.00 Uhr (chin.=xin), sowie besonders 3.00-5.00 Uhr (chin.=fei) und 5.00-7.00 Uhr (chin.=dachang). Außerdem sei es nicht ratsam nach intensivem Alkoholgenuss oder mit vollem Bauch zu üben. Auch sollte man darauf achten, dass man nicht in 'disharmonischen

---

<sup>80</sup> Unter Synergetik versteht man u.a. die Fähigkeit eines Systems, von alleine einen Ordnungszustand zu schaffen, den es dann selbst kontrolliert und stabil erhält. Typische Manifestationen der Selbstorganisation sind (z.B. im Bereich der atomaren Laseranwendung) 'kritische Fluktuationen' und 'kritisches Langsamerwerden', die auftreten, wenn sich ein makroskopischer Zustand ändert, und zwar als Folge der Änderung äußerer Kontrollbedingungen. (vgl. Haken-Krell 1989).



Verhältnissen' (vgl. Heise 1999: 196) übe, z.B. in der Gegenwart von Menschen deren 'Wellenlängen' so wenig übereinstimmen, dass man sich in ihrer Gegenwart schlecht fühle. Üben sollte man auch nicht, bei Durchzug (chin.=fengxie=krankheitserregender Wind) und Schlechtwetterzeichen (Donner, extreme Hitze etc.). In nicht bewusstseinsklaren Zuständen mit höherem Fieber, insbesondere hervorgerufen durch akute Erkrankungen, sollte auch nicht geübt werden.

Im Kontext der *Qigong*-Praxis werden zudem die typische Übungsreaktionen, die Nebenwirkungen und Möglichkeiten der Prävention diskutiert.

#### **5.3.4.2. Typische Übungsreaktionen**

Eine erfolgreiche *Qigong*-Praxis erkenne man u.a. daran, dass der Übende, nachdem er in Ruhe getreten sei, im Übungszustand über eine gesteigerte Selbstwahrnehmung verfüge, in der er bspw. im Körper verbliebene Spuren, wie die ‚Narben‘ früherer Erkrankungen wahrnehme oder auch bisher unentdeckte pathologische Veränderungen bemerke (vgl. Tiange in Hildenbrand 1998: 99).

Traditionell werden folgende Übungsreaktionen angegeben, welche im Sinne einer individuellen Qualitätskontrolle, einen allgemeinen Maßstab vorgeben können:

- *Qi*-,Wahrnehmung'
- ‚Reaktionen‘ im Bereich der ‚Leitbahnen‘
- Förderung der Verdauungsfunktionen
- erhöhte Stoffwechselleistungen
- Positive Beeinflussung der Sexualfunktionen
- Gefühle der Freude
- Steigerung der Merk,- Reaktions,- und Wahrnehmungsfähigkeit

#### 5.3.4.3. Nebenwirkungen

Im *Qigong* könnten trotz guter Absicht des Lehrenden und umfangreicher Bemühung seitens der Übenden Probleme auftauchen (vgl. Tiange in Hildenbrand 1998: 99 ff.). Gemeint sind Phänomene wie Nebenwirkungen bzw. Abweichungen (chin.=*piancha*). In der traditionellen Literatur werden durch die Übungspraxis verursachte unerwünschte, negative Wirkungen beschrieben als ‘unkontrolliertes Feuer’ bzw. ‘sich in Illusionen verstricken’ (chin.=*zouhuo rumo*). Heute werde stattdessen der Terminus *technicus*: ‘Abweichungen’ verwendet. In seiner Bedeutung sei dieser Begriff nicht exakt definiert, vielmehr bezeichne er Symptome, die im Verlauf der Übungspraxis auftreten können, den Bereich der normalen Übungswirkungen verlassen und die Fortführung des Übens beeinflussen würden (bis hin zu einer Beeinträchtigung des Alltags und der beruflichen Tätigkeit). Allgemein verbreitet sei auch die Bezeichnung des sogenannten ‘*Qigong*-Syndroms’ (chin.=*qigong zonghe zheng*). Im psychiatrischen Kontexten werde allgemein auch von ‘psychischer Störung’ gesprochen. Generell unterscheidet man die ungewöhnlichen Übungsreaktionen von den Formen der *Qigong*- Abweichungen. Zu den ungewöhnlichen Übungsreaktionen werden gerechnet: Atembeschwerden, Erschöpfung bei der Bewegung, übermäßiges Auftreten störender Gedanken, Benommenheit und Müdigkeit, das Auftreten unwillkürlichen Zitterns oder Zuckens bei Ruheübungen. Diese ungewöhnlichen Reaktionen können jedoch in der Regel schnell beseitigt werden und seien somit nicht der Kategorie der Abweichungen zuzurechnen. Die in der *Qigong*-Übungspraxis auftretenden Formen von Abweichungen lassen sich wie folgt zusammenfassen:

- die Psyche betreffend: Trauer, Neigung zu Zorn, Bedrückung und Unruhe; bisweilen könnten ‚Halluzinationen‘ auftreten (illusorische Wahrnehmungen, Photismus, Phonismus, Olfaktorismus). In schweren Fällen könne es dazu kommen, dass die Betroffenen abwechselnd lachen und weinen, unaufhörlich sprechen oder singen. Auch Zwangsvorstellungen wurden beobachtet und Gefühle einer beständigen ungeordneten *Qi*-Bewegung im Inneren des Körpers.
- die Physis betreffend: Druckgefühle im Kopf, Kopfschmerzen, Schwindel, Beklemmung im Bereich der Brust, Nervosität und Kurzatmigkeit, Atembeschwerden,

*Qi*-Stauung in der Herzgrube, Diarrhö, Schwellungen des Bauches, Brenngefühl im Dantian, extreme Hitzewahrnehmung an Hüfte und Rücken, Zittern der Gliedmaßen und unaufhörliche unkontrollierte Bewegungen. Manche Formen von Abweichungen ließen sich zusammenfassen als Formen ‚neurotischer‘ Störungen oder Anfälle von ‚Hysterie‘ (eruptiver Ausbruch von Emotionen) und gewissen Formen von ‚Schizophrenie‘.

Die Ursachen für das Auftreten von Abweichungen (vgl. Tiange in Hildenbrand 1998: 99ff.) könnten sehr vielfältig sein und seien zurückzuführen auf:

die fehlerhafte Anleitung des Übungsleiters bzw. dessen mangelhafte Qualifikation, die fehlerhafte Auswahl oder Anwendung von Methoden (auch wird darauf hingewiesen, dass pathologische Veränderungen während des Übens durch bereits vorhandene ‚Krankheitskeime‘ verursacht werden können), ein fehlerhaftes Selbststudium ohne Anleitung durch einen erfahrenen Praktiker, ein voreiliges Streben nach Effekten (*Qi*-Wahrnehmung, *Qi*-Sensationen etc.) und ‚außergewöhnlichen Fähigkeiten‘, die dazu führen würden, dass es dem Übenden nicht mehr gelänge in den Normalzustand (Nicht-Übezustand) zurückzukehren, ein heftiges Erschrecken während der Übepaxis, eine höhere Anfälligkeit für ‚negative‘ psychische Beeinflussung (aufgrund zurückliegender psychischer Erkrankungen), den Einfluss von (pseudo)religiösen Gruppierungen bzw. Sekten, die *Qigong* lediglich zur Anwerbung von Anhängern instrumentalisieren, mit der Folge des Auftretens negativer Übungswirkungen und Abweichungen.

#### **5.3.4.4. Prävention**

Verfahren der Prävention (vgl. Tiange in Hildenbrand 1998: 99ff.) stützen sich auf folgende Optionen:

Übende sollten sich vorwiegend von *Qigong*-Spezialisten (Lehrer, Therapeuten etc.) ausbilden bzw. behandeln lassen.

Der Lernende sollte zu Beginn der *Qigong*-Behandlung bzw. des Unterrichts Rechenschaft

über die eigene Verfassung (z.B. Krankheitszustand) ablegen und während des Übens dem *Qigong*-Spezialisten jederzeit seinen Übungszustand darstellen.

Blindes Streben nach außergewöhnlichen Fähigkeiten und Selbststudium ohne die Auseinandersetzung mit einem erfahrenen Lehrer sollten unterlassen werden.

Im *Qigong* sollte dem Prinzip der Natürlichkeit gefolgt werden, z.B. sollten Erfolge nicht erzwungen werden.

### ***5.3.5. Die traditionelle Theorie des Qigong aus chinesischer Sicht***

Das *Qigong* wird generell als eine Art psycho-physische Präventivmedizin und Selbstheilungs- sowie Gesundheitsnachsorgemethode verstanden. Die Bedeutungsinhalte des Terminus technicus *Qigong* sind jedoch sehr vielfältig. Häufig findet man die Vorstellung des *Qigong*, als eines nach 'innen' gerichteten 'Verschmelzungsprozesses' von Körper und Psyche, begleitet von einer somatischen und psychischen 'Lockerung' und dem dadurch folgenden Eintritt in eine Art 'meditativen' Ruhezustand. Die Übungen wurden traditionell angewandt, um Krankheiten zu verhüten und zu bekämpfen und damit die Langlebigkeit zu sichern. Auch für spirituelle Zwecke wurde das *Qigong* eingesetzt, das belegen Texte aus der daoistischen und buddhistischen Tradition. Das *Qigong* ist in der heutigen Zeit vornehmlich eine gesundheitserhaltende, sportliche, medizinisch-präventive, psychotherapeutische oder rehabilitative Methode, mittels derer der Mensch Zugang zu den ihm innewohnenden Lebenskräften finden könne. Zudem wird das *Qigong* als eine subtile Art der Beeinflussung von Stimmungen und Emotionen begriffen.

Das *Qigong* ist ein Bestandteil des Erbes der chinesischen *Yang Sheng*-Lebenspflege-Kultur, der Traditionellen Chinesischen Medizin (chin.=*zhong yi*) sowie der Kampfkünste (chin.=*wushu*).

Es setze eine ganzheitliche Denkweise (chin.=*zheng ti guan*), bzw. die geistige Vorstellung und körperliche Einstellung des einheitlichen Ganzen zwischen Geist und Körper, (chin.=*xing shen*), voraus. Die Theorien der traditionellen chinesischen Medizin und des *Qigong* basierten, so Sui, u.a. auf der Weltanschauung der *Yuanqi*-Lehre (*yuanqixueshuo*), die besage das den Erscheinungen des Universums eine Urkraft *Qi* zugrunde liege (vgl. Sui 1995: 2 ff).

Innerhalb der chinesischen Medizin unterscheidet man weiterhin nach Innentherapie

(Behandlung mittels Naturheilmittel z.B. Heilkräuter etc.), Außentherapie (Akupunktur, Moxibustion und Osteologie), sowie Selbsttherapie, zu der das *Qigong* gezählt wird.

### **5.3.6. Theorie des *Qigong* aus Sicht der chinesischen Lebenskraftkonzeptforschung**

Die moderne chinesische Lebenskraftkonzeptforschung bzw. *Qigong*-Wissenschaft (chin.=*qigongxue*) verstehe sich als junger Forschungszweig der medizinisch-biologischen Grundlagenforschung, so Kubny (vgl. Kubny 1995: 64 ff.). Derzeitig gäbe es allerdings nur sehr wenige experimentelle Studien auf diesem Gebiet. Die *Qigong*-Wissenschaft begreife sich dabei als eine Lebenswissenschaft chinesischer Prägung (vgl.: Heise 1999: 127 ff., 202-204; Kubny 1995: 64). Sie orientiere sich auch an den Wissenschaften westlicher Prägung (bspw. Biologie, Anthropologie und Psychologie). Im Zentrum der chinesischen Lebenskraftkonzeptforschung stehe die Erforschung des *Qi*-Phänomens. Die chinesische Position ist sehr um die wissenschaftliche ‚Aufwertung‘ des *Qigong* bemüht, auch um diese Disziplin von Mystifizierungen (und wohl zugleich auch aus dem okkulten Griff esoterischer Zirkel) zu befreien (Kubny 1995: 58). So frage sich die chinesische Lebenskraftkonzeptforschung: „Ist das *Qigong* eine idealistische Doktrin? Ist *Qigong* etwa am Ende eine religiöse Esoterik oder ein verwegener Trick? Die Schlüsselfrage hierbei ist doch schließlich diese, ob das *Qi* objektiv gesehen tatsächlich existiert!“ (Kubny 1995: 58). Die *Qigong*-Wissenschaft hätte deshalb sowohl versucht experimentelle Nachweise zu bringen, als auch im theoretisch-klassifikatorischen Bereich Einheitlichkeit zu erzielen (durch Übertragung der überlieferten mystischen Fachsprache religiösen bzw. schamanischen Ursprunges in eine allgemeine, unkomplizierte und moderne wissenschaftliche Fachsprache).

#### **5.3.6.1. Experimentelle Studien der chinesischen *Qigong*-Wissenschaft**

Heise berichtet von Experimenten, die in verschiedenen chinesischen Forschungsinstituten vorgenommen worden sind, u.a. mit Reispflanzen und *Escherichia coli*-Bakterien. Zwei der von ihm behandelten Experimente sollen hier kurz skizziert werden.

Bei einem Experiment seien Reispflanzen einer identischen Sorte in zwei Gruppen eingeteilt worden, wobei die eine Pflanzen-Gruppe von einem *Qigong*-Experten mittels *Qi* ‚bestrahlt‘

worden sei, während die andere Gruppe (als Vergleichsgruppe) keine ‚Bestrahlung‘<sup>81</sup> erhalten habe. Ansonsten sei beiden Gruppen die gleiche Behandlung zuteil geworden, d.h. Sonneneinstrahlung, Wasserzufuhr (Wassermangel), Bodenbeschaffenheit, etc. seien in beiden Fällen identisch gewesen. Nach gleicher Wachstumszeit seien die Pflanzengruppen dann einander gegenübergestellt und das Ergebnis des Experiments festgehalten worden: Nur die mit Qi ‚bestrahlte‘ Gruppe der Pflanzen hätte Ährenansatz gezeigt, zudem hätten diese, im Vergleich zu den unbestrahlten Pflanzen, einen höheren Biomasseanteil aufgewiesen (Heise 1999: 196).

Mit E. coli-Bakterien wurden ebenfalls Experimente dieser Art unternommen. Auch in diesem Fall seien zwei identische Gruppen von Bakterienstämmen unterschiedlich behandelt worden. Die eine Gruppe der Bakterien hätte eine regelmäßige Qi-Bestrahlung durch einen Qigong-Experten erhalten, die andere Vergleichsgruppe nicht. Wieder hätte festgestellt werden können, dass die behandelte Gruppe, im Vergleich zu der unbehandelten Vergleichsgruppe, eine deutlich veränderte Wachstumsrate aufgewiesen hätte. Diese sei deutlich höher ausgefallen (Heise 1999: 195). Da diese Effekte durch die Einflußnahme eines Qigong-Praktikers verursacht worden seien, käme diesem eine bedeute Rolle zu. Dieser werde als ein offenes Großsystem, das aus Materie, Energie und Information bestehe betrachtet, der „ab einer bestimmten Stufe mittels Gedanken organische Elektrizität, Magnetismus, Strahlen und Hitze“ beeinflussen könne (Kubny 1995: 61). Unter bestimmten Bedingungen könne dieser, mittels Gedanken und Qi-Abstrahlung, den belebten und soliden Körper und das biologische Feld ‚beeinflussen‘ im Sinne von Bewusstseinsorganisation, Selbstkontrolle und Selbsterneuerung (Kubny 1995: 61).

### ***5.3.6.2. Konzeptuelle Forschungen der chinesischen Qigong-Wissenschaft***

Die Qigong-Wissenschaft hätte auch versucht, die aus der klassischen chinesischen Terminologie überlieferte mystifizierende Fachsprache in eine allgemeine, unkomplizierte und moderne wissenschaftliche Fachsprache zu übersetzen (vgl. Kubny 1995: 59). Sie tue dies

---

<sup>81</sup> Im ersten Fall positionierte der Qigong-Experte mehrmals täglich seine Handinnenflächen in Richtung der Pflanzen und strahlte ‚Lebenskraft‘ aus den Handinnenflächen in Richtung der Pflanzen ab. Die zweite Gruppe erhielt, wie bereits angemerkt, keine Bestrahlung durch einen Qigong-Experten.

auch deshalb, um die *Qigong*-Wissenschaft einer kritischen Untersuchung und Überprüfung ihrer Ergebnisse, durch die Disziplinen und Fachwissenschaften der westlichen Wissenschaften, zugänglich zu machen. Der wissenschaftliche Hintergrund der *Qigong*-Wissenschaft sei eine bestimmte Sicht des Menschen und seiner Stellung im Kosmos. Das Universum sei als Gesamtkomplex ein materielles, energetisches und informatives System. Der Mensch sei auch von der Art des Universums und werde deshalb als ein biologisch-psychologisches System gesehen, welches sich durch unterschiedliche Komponenten auszeichne, wie Materie, physikalisch-chemische Energie und Information:

„Der Mensch ist ein System aus Materie, physikalischer Energie und Information. Es ist ein großes und komplexes, offenes System, das über Effekte organischer Elektrizität, Magnetismus, Geräusche, Strahlen und Wärme verfügt. Es ist ein organisches Feld eines menschlichen Körpers und eine belebte Substanz, die mit Bewußtsein über sich selbst ausgestattet und hochgradig geordnet ist, und die Fähigkeit zur Selbstorganisation, Selbstkontrolle, und Selbsterneuerung hat“ (Kubny 1995: 60).

Ausgehend von dieser Charakterisierung von Mensch und Kosmos und gestützt auf eine chinesische Forschungsschrift<sup>82</sup>, in der die drei oben vorgestellten immanenten Systemkategorien der modernen *Qigong*-Techniken aufgeführt werden, zieht Kubny (Kubny 1995: 60) folgende interpretatorischen Parallelen (bezüglich der Fachtermini der Lebenskraftkonzeptforschung und der überlieferten Fachsprache):

- der Begriff der ‚materiellen‘ Kategorie (chin.=*wuzhi*) ersetze in der neuen Fachsprache den alten Begriff ‚Feinstoff‘ (chin.=*jing*) der klassischen Literatur;
- der Begriff der ‚energetischen‘ Kategorie (chin.=*nengliang*) ersetze den traditionellen Begriff ‚Geist‘ (chin.=*shen*) der klassischen Literatur;
- die ‚informativen‘ Kategorie (chin.=*xinxi*) ersetze den Begriff der ‚Lebenskraft‘ (chin.=*qi*) innerhalb der klassischen Literatur.

*Qigong*-Pratizierende werden, gemäß dieser Sichtweise, als offenes Großsysteme verstanden, die aus den Komponenten Materie, Energie und Information bestehen (ebd.: 61).

---

<sup>82</sup> Xie Huanzhang (1991): *Qigong De Kexue Jichu* (chin.=Die wissenschaftlichen Grundlagen des Qigong. Taipei) in Kubny 1995: 58-34)

Die moderne chinesische Lebenskraftkonzeptforschung hätte weiterhin versucht Beschreibungskategorien für die Lebenskraft zur Verfügung zu stellen. So hätte diese Disziplin versucht herauszufinden, ob das „Qi im Qigong ein Qualität“, bzw. „Materie“ oder „Energie“ oder möglicherweise doch „etwas anderes“ sei (Kubny 1995: 61). Kubny und Heise erwähnen folgende Beschreibungskriterien (vgl. Heise 1999: 204 und Kubny 1995: 61), die von der Lebenskraftkonzeptforschung entwickelt wurden:

- empfangene Infrarotstrahlung im Niederfrequenzbereich
- magnetische Informationen im Niederfrequenzbereich
- subatomar fließende Signale (od.) Mikroinformationsfluß
- Infraschall<sup>83</sup>
- biologischer Ionenfluß
- sichtbarer Strahleneffekt
- weicher Strahleneffekt

Obwohl sich die chinesische Forschung hinsichtlich der Beschreibungskategorien nicht einig sei, verweise diese doch zumindest darauf, so Heise und Kubny, dass ähnlich der Homöopathie, die therapeutische Wirkung des ausgestrahlten ‚Qi‘ eines *Qigong*-Praktikers, vermutlich nicht auf der Seite der ‚äußeren‘ Energieleistung zu suchen sei, sondern eher auf der Seite der Information<sup>84</sup> bzw. Informationsübertragung (vgl. Heise 1999: 204 und Kubny 1995: 61-65).

---

<sup>83</sup> Der sogenannte Infraschall etwa kann vom menschlichen Ohr nicht wahrgenommen werden, da er unterhalb der menschlichen Hörschwelle liegt. Infraschallwellen sind mechanische Schwingungen und Wellen mit Frequenzen unterhalb von 16- 20 Hz, die sich in ihrem physikalischen Verhalten nicht wesentlich vom Schall unterscheiden. Infraschall ist niederfrequent und hat einen geringen Wirkungsgrad.

<sup>84</sup> Insbesondere in der Komplexitätstheorie und Informationstheorie wird der Begriff der Information diskutiert. Nach Ebeling könne Masse genauso wie Energie als eine Form von Information verstanden werden. Information existiere (vgl. Ebeling 1998: 46 ff.). Um zu existieren, müsse sie weder wahrgenommen noch verstanden werden. Sie brauche keine Bedeutung, um zu existieren. Information sei somit ein sehr grundlegender und bedeutender Faktor bezüglich eines Verständnisses des Universums. In der Informationstheorie wird, so Ebeling, sogar darüber gestritten, ob Information als objektive Größe mit einem ontologischen Status, vielleicht gar als dritte Grundgröße des Universums angesehen werden könne. Fong versteht unter Information jegliche, nicht zufällige



Zusammenfassend lassen sich folgende Feststellungen der chinesischen Lebenskraftkonzeptforschung festhalten:

Die chinesische *Qigong*-Wissenschaft sieht das Universum als einen Gesamtkomplex eines materiellen, sowie energetischen und informativen Systems. Der Mensch wird als integraler Teil dieses Systems gesehen. Der menschliche Organismus wird als komplex aufgebaut wahrgenommen und verfüge deshalb über Effekte wie Wärme, organischen Elektromagnetismus und andere Strahlungsformen und sei mit Bewusstsein über sich selbst und zudem mit der Fähigkeit zur Selbstorganisation und Selbsterneuerung ausgestattet. Die ‚Wirkkraft *Qi*‘ werde als Teil dieses Großsystems gesehen. Die wichtigste Bedeutung dieser Wirkkraft sei dabei die, dass sie ‚Lebensinformation‘ übertrage.

### ***5.3.7. Die Geschichte des Qigong im Westen***

Die diskursanalytische Untersuchung von Kampfkunsthistorie hat gezeigt, dass bereits in der Neuzeit (in dem Zeitraum zwischen 1750 und 1800), gesundheitsförderliche Übungen traditioneller Kampfsysteme unter der Bezeichnung einer ‚taoistischen Bewegungstherapie‘ in Frankreich und unter dem Begriff der ‚schwedischen Gymnastik‘ in Nordeuropa bekannt waren (vgl. Kapitel 2.1). Zu Beginn des 20. Jahrhunderts erschienen wichtige Transkriptionen taoistischer und konfuzianistischer Originalwerke des *Qigong* bzw. der chinesischen Lebenspflege (vgl. Kapitel 2.2.). Seit Mitte der 1950er Jahre wurden *Qigong*-Systeme mittels traditioneller Kampfkünste transportiert und somit im Westen bekannter. Erst seit dem Ende der 1980er bzw. zu Beginn der 1990er Jahre wurden hierzulande, im Rahmen einer sich verändernden Lebensphilosophie und –Kultur, vermehrt Publikationen mit dem Thema Präventivmedizin und Naturheilverfahren veröffentlicht und *Qigong*-Systeme einer ‚weichen‘ oder ‚inneren‘ Tradition (*Taiji*, *Aikido* etc.) populärer (vgl. Kapitel 2.3.). In den darauffolgenden Jahren erschienen zunehmend auch wissenschaftliche Studien über diese Thematik (bspw. Kubny 1995, Heise 1999).

Da das *Qigong*, neben dem Meditationsbuddhismus, ein bedeutendes Element der Kampfkunst

---

räumliche oder zeitliche Struktur oder Beziehung von Größen“ (vgl. Fong 1973).

darstellt, schien es mir notwendig den populären wie wissenschaftlichen Diskurs, der über das *Qigong* geführt wurde, zu skizzieren. Dieses Vorgehen erschien mir deshalb sinnvoll, weil vorgebliche ‚Wahrheiten‘ die das *Qigong* betreffen, automatisch die Kampfkunst tangieren, weil beide Bereiche kaum voneinander zu trennen sind. Der *Qigong*-Diskurs konnte, im Rahmen der von mir unternommenen Diskursanalyse im Feld der Kampfkunst, als ein bedeutender Subdiskurs des Kampfkunstdiskurses entziffert werden.

In der (westlichen) Forschung wurde die Lebenskraftkonzept-Thematik in den unterschiedlichen Zeitaltern kontrovers diskutiert. Ich unterteile die Rezeptionsgeschichte des *Qigong* in drei Phasen:

- a.) Alte Geschichte, Mittelalter und Neuzeit
- b.) Die Rezeption der Lebenskraftkonzepte in der Zeit des Kolonialismus und Totalitarismus
- c.) Neuere Entwicklungen

#### a.) Alte Geschichte, Mittelalter und Neuzeit

Auseinandersetzungen mit Lebenskraft-Konzepten im westlichen Abendland sind keineswegs neu. In den westlichen Ländern lassen sich Lebenskraftkonzepte lange vor der Einführung östlicher *Qi*-Konzepte nachweisen. Bereits bei den Ägyptern, Griechen und Römern gab es Vorstellungen, die sich auf das Wirken einer unsichtbaren (biologisch wirksamen) Lebenskraft bezogen. Historisch überlieferte Ausdrücke für Lebenskraftkonzepte waren bspw: *Apeiron*, *Spiritus*, *vitaler Magnetismus*, *Biomagnetismus*, *Odem*, *tellurgische Energie*, *elektrodynamische Lebensfelder*, *Orgon*, *Bioplasma* u.a. (vgl. Kubny 1995: 2).

In Mesopotamien und Persien waren Begriffe für Lebenskraft bekannt und in Ägypten wurde diese bspw. *Ka* oder *Ga-ilama* genannt. Die Griechen nannten die Lebenskraft *Pneuma*, ein Begriff der sowohl bei den Vorsokratikern als auch bei den asketischen Stoikern und Kynikern, außerdem bei herausragenden Denkern wie Hippokrates, Platon und Aristoteles verwendet wurde. Bei den Römern (Aelius Aristides, Plutarch, Seneca, Marc Aurel, Epiket und Galen) ist die Lebenskraft unter der Bezeichnung *Physis* bekannt gewesen. In der jüdischen Philosophie und Religion wurde die Lebenskraft *Cheim* genannt. Auch den frühen

Christen (Christus Medicus) sei das Lebenskraftkonzept nicht unbekannt gewesen (vgl. Kubny 1995: 3).

Im Mittelalter und in der Renaissance sollen ebenfalls spezifische Gesundheitslehren, in welchen Lebenskraftkonzepte eine Rolle spielten, verbreitet gewesen sein, bspw. die Naturheilkraft *Archaeus* in dem medizinischen Denken des Paracelsus. Auch die Diätetik des 17. und 18. Jahrhunderts bediente sich dieser Konzepte (zu finden bspw. bei Anton Mesmer (1734-1815), dem Begründer des Mesmerismus, und Samuel Hahnemann (1745-1843)(vgl. Wolfart 1814 und Bergdoldt 1999: 301 ff.).

Im 18. und 19. Jahrhundert wurde der Diskurs um Sinn und Funktion der Lebenskraftkonzepte insbesondere zwischen den Anhängern rationaler, mechanistischer und hydraulischer Medizinkonzepte in der Tradition der Iatrophysiker, basierend auf den Ideen Rene Descartes (1596-1649), und den Anhängern des Vitalismus geführt. Auf der einen Seite standen die Anhänger der medizinischen Reform und Hygiene, der messenden Diagnostik, welche den Gesundheitsbegriff eng mit Normwerten verbanden, kurzum die Anhänger einer rein naturwissenschaftlichen Definition der Gesundheit und Krankheit (Cellularpathologie). Typische Vertreter dieser Richtung waren bspw. Virchow (1821-1902) und Max von Pettenkofer (1818- 1901). Ihnen folgten Forscher wie der Physiker Helmholtz (Thermodynamik) und der Psychologe und Lerntheoretiker Pawlow. Sie waren die Wegbereiter eines medizinischen Positivismus, ähnlich Auguste Comte (1798-1857), der in den Sozialwissenschaften eine ‚soziale Physik‘ als Soziologie postulierte (vgl. Bergdoldt 1999: 301-315).

Auf der anderen Seite standen die Anhänger vitalistischer Lebenskraftkonzepte. So postulierte etwa der Aufklärer Christoph Wilhelm Hufeland (1762-1836) in seiner „Makrobiotik“, mit dem Untertitel „Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern“ von 1797, einem Bestseller des 19. Jahrhunderts, als „Grundursache allen Lebens“, eine „Lebenskraft“, welche die „feinste, durchdringendste, unsichtbarste Tätigkeit der Natur“ darstelle (Hufeland zitiert nach Bergdoldt 1999: 277-278). Der Begriff der Lebenskraft stamme jedoch, so Bergdoldt, nicht von Hufeland, sondern wurde erstmals von Haller in dessen Schrift *De partibus corporis humani senilibus et irritabilibus* von 1753 geprägt. Haller wiederum habe den Begriff seinerseits von Francis Glisson übernommen (Hufeland zitiert nach Bergdoldt 1999: 278). Der berühmte Königsberger Philosoph Immanuel Kant (1724- 1804) soll sich in einer Erwiderung auf

Hufelands Makrobiotik ebenfalls mit Fragen der Diätetik und „Longaevität“ (Kant zitiert nach Bergdolt 1999: 280) auseinander gesetzt haben. Ihnen folgten in dieser Ausrichtung der französische Repräsentant und Überwinder der Aufklärung Jean Jacques Rousseau (1712-1778), der Kieler Professor Johann Dietrich Brandis (1762-1845), der Naturforscher Friedrich Blumenbach (1752-1840), der in Montpellier lehrende Medizinprofessor Paul Joseph Barthez (1734-1806), der Pariser Pathologe Francois Xavier Bichat (1771-1802) und der deutsche Physiologe und Psychiater Johann Christian Reil, um nur einige zu nennen (Bergdolt 1999: 277 ff.).

Auch Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) setzte sich mit Lebenskraftkonzepten auseinander. Geistige Betätigung, Musik und Kunst, vor allem aber die „*vis medicatrix naturae*“, seien hilfreich, die Lebenskraft (als Einheit von Leib und Seele) zu stärken (Goethe 1966: 37). Die romantische Medizin beschäftigte sich ebenfalls mit Lebenskraftkonzepten. Ein bedeutender Vertreter dieser Richtung war bspw. der Arzt und Maler Carl Gustav Carus (1789-1869). Besonders die Naturphilosophie Friedrich Wilhelm Josef Schellings (1775-1854) ragt heraus unter den Denkgebäuden der romantischen Medizin. Für diesen wirke die Lebenskraft in der Natur und Sorge für den ‚Aufbau (der Natur) in Stufen‘. Die Lebenskraft wirke als ‚Trieb‘ durch die Prinzipien von ‚Polarität und Dualität‘, ‚Positivität und Negativität‘ sowie durch das ‚männliche und weibliche Prinzip‘. Auch die ‚Sensibilität des Leibes‘ entspräche den ‚magnetischen‘ Erscheinungen der Natur (vgl. Gerabek 1995: 64-67 und 74-77).

#### b.) Die Rezeption der Lebenskraftkonzepte in der Zeit des Kolonialismus und Totalitarismus

Ein bedeutender Anhänger vitalistischer Lebenskraftkonzepte war Friedrich Nietzsche (1844-1900). Als philosophischer Kritiker des Positivismus, insbesondere des medizinischen Positivismus, polemisierte er, wie Goethe, gegen zweckrationales Denken und die Messbarkeit der Existenz: „Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen; es steht uns noch weniger frei, zwischen Seele und Geist zu trennen“ (Nietzsche 1994: 95, vgl. auch Bergdolt 1999: 307-310). Sigmund Freud (1856-1939) postulierte das Konzept einer Lebenskraft als „psychische Energie“. Freud habe seinen „Energiebegriff“ in der Auseinandersetzung mit Breuer entwickelt und unterschied eine „freie Energie“ von der

sogenannten „gebundenen Energie“ (Kubny 1995: 28). 1929 veröffentlichte Hübötter im Asia Major-Verlag eine Schrift zur chinesischen Medizin zu Beginn des XX. Jahrhunderts, in der das chinesische Lebenskraftkonzept im Zentrum der Abhandlung stand (vgl. Hübötter 1929). 1930 erschienen in Berlin unter dem Pseudonym Johannes Täufer im Astrologischen Verlag Wilhelm Beck erstmals okkulte nationalsozialistische Schriften der Reichsarbeitsgemeinschaft 'Das kommende Deutschland' zur sogenannten „Vril“-Lebensenergie bzw. „Urkraft“ (Täufer 1939). Diese Urkraft basiere auf altem „atlantischen Wissen“ und sei bereits beim „Bau der ägyptischen und aztekischen Pyramiden“ eingesetzt worden, so die Meinung der Reichsarbeitsgemeinschaft (Bahn und Gehring 1997: 95). Grischenko entwickelte 1944 das „Bioplasma“-Konzept und 1948 Wilhelm Reich das Konzept der „Orgon“-Energie (Kubny 1995: 28).

### c.) Neuere Entwicklungen

In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg erschienen zunehmend auch wissenschaftliche Schriften, die sich mehr mit chinesischen Lebenskraftkonzepten auseinandersetzten, bspw. Bachmann (1959), Arnold (1974), Needham (1977), Unschuld (1980), Skrabanek (1984), Prokop und Wimmer (1987), Hempen (1988), Häring und Fichtner (1991) und Mann (1999) usw.

Diese Schriften tragen zum Teil einen deskriptiven, zum Teil einen (äußerst) kritischen Charakter und spiegeln den anhaltenden Diskurs über den Sinn und Zweck von Lebenskraftkonzepten im Kontext von Akupunktur, „okkulten menschlichen Ausstrahlungen“ und „Psychofotografie“ bzw. „Kirlianfotografie“ wieder (vgl. Prokop und Wimmer 1987: 77-104, 139-148 und 129-138).

Dieser neue westliche Diskurs über die chinesischen Lebenskraftkonzepte (Akupunktur und *Qigong*) sei anfänglich, so vermutet Prokop, über die Rezeption des „Mesmerismus“ gelaufen. Die Mesmerschen Theorien von Zusammenspiel „geheimnisvoller Kräfte“ auf die ‚Flutstoffe‘ und die Erwägung antithetisch wirkender ‚magnetischer‘ bzw. ‚kosmischer‘ Kräfte ließen nämlich „mitunter deckungsgleiche Vorstellungen erkennen“ (Prokop und Wimmer 1987: 79; vgl. auch Wolfart 1814). Die Akupunktur bspw. soll 1830 lediglich versuchsweise am Berliner Charité auf Veranlassung des ‚Ministeriums der Geistlichen-, Unterrichts- und

Medizinalangelegenheiten' erprobt worden sein. Ansonsten sei sie offensichtlich lange Zeit an den deutschen Universitäten „nicht oder nur oberflächlich betrachtet worden und wieder in Vergessenheit geraten“ (Prokop und Wimmer 1987: 80, vgl. auch Arnold 1974).

Erst Mitte des 20. Jahrhunderts erschienen vermehrt Schriften die östliche Vorstellungen von Lebenskraft zum Inhalt hatten. Der neue Diskurs über spezifisch östliche (*Qi*)Lebenskraftkonzepte löste nun den alten, westlich geprägten Lebenskraftkonzeptdiskurs, ausgetragen zwischen den Anhängern rationaler Medizinkonzepte in der Tradition der Iatrophysiker und den Anhängern des Mesmerismus bzw. Vitalismus, ab. Dieser neue Diskurs läßt sich bis in unsere Zeit hinein verfolgen und wurde (bzw. wird) kaum weniger polemisch geführt als der alte, westlich geprägte Diskurs.

Die Befürworter von östlichen Lebenskraftkonzepten, die Prokop und Wimmer im Lager der „Naturheilkundigen“ vermuten (Prokop und Wimmer 1987: 80) werden nicht müde, die Vorzüge der Lebenskraftkonzepte darzustellen (vgl. Hempen 1988; Kubny 1995 und Heise 1999), ebenso wie die Gegner von Lebenskraftkonzepten immer wieder neue Gegendarstellungen publizierten (vgl. Arnold 1974; Skrabanek 1984; Prokop und Wimmer 1987; Häring und Fichtner 1991 und Mann 1999), in denen diese Konzepte als „Rückfall in kultureller und medizinischer Hinsicht“ (Prokop und Wimmer 1987: 77) oder als „okkulte“ Verfahren diffamiert wurden (Prokop und Wimmer 1987: 98). Insbesondere der institutionalisierte akademische medizinische Diskurs ist bis heute von anhaltenden Gegensätzen geprägt. 1985 gab das Deutsche Ärzteblatt, so Hempen, Wissenschaftlern und Ärzten die Gelegenheit, sich zur Thematik östlicher Lebenskraftkonzepte (Akupunktur) zu äußern (Hempen 1988: 165-170). Sowohl Befürworter wie Gegner kamen zu Wort, bei beiden Gruppen hätte jedoch die „verzweifelte Suche nach naturwissenschaftlichen Beweisen“ für oder gegen Verfahren, welche auf dem chinesischen Lebenskraftkonzept basierten, dominiert. Im Verlaufe dieses Diskurses wurden sowohl Arbeiten veröffentlicht, die aufzeigten, das die Stimulation einzelner Akupunkturpunkte „meßbare Wirkung“ erzielt hätte, bspw. die „erhöhte“ Ausschüttung von Endorphinen oder einen „ansteigenden Serotoninspiegel“ (Hempen 1988: 165), als auch andere Arbeiten die wiederum aufgezeigt hätten, dass die Akupunkturpunkte der Wissenschaft „unbekannt“ seien und ihre Existenz „noch nicht einmal wahrscheinlich gemacht“ worden sei. (Prokop und Wimmer 1987: 100). Das Verfahren der Akupunktur leiste nach Meinung der Kritiker nicht mehr als andere Verfahren, die auf

„Hypnose, Suggestion und Autosuggestion“ beruhen würden (Prokop und Wimmer 1987: 101). Auch Ausstrahlungsphänomene, die bspw. nach *Qigong*-Übungen oder nach Nadelung von Akupunkturpunkten entlang angenommener Meridiane beobachtet worden sind (vgl. Hempen 1988: 169), seien so Prokop „Hirngespinnste“ (Prokop und Wimmer 1987: 146). Was dem „Strahlenaberglauben“ (Prokop und Wimmer 1987: 146) letztlich zugrunde liege, seien „nur zu bekannte Symptome krankhafter Denkstörung“. Somit sei das „Wunder“ der chinesischen Nadeln wie jedes andere „Okkult-Mirakel“ zwar „erfahrbar“, aber nicht meßbar“ (Prokop und Wimmer 1987: 99).

In der Praxis diene insbesondere das Instrument der Kirlianfotografie, das Anfang der 70er Jahre in Rußland in der Botanik, Medizin und Psychologie wiederentdeckt wurde, dazu „Auren“, bzw. Formen der „psychischen Energie“ sichtbar zu machen (Decker 1991: 155). Die Kirlianfotografie könne als ein Spezialgebiet der Hochspannungsfotografie angesehen werden. Dabei werden Objekte auf eine Filmemulsion gelegt. Durch Anlegen einer wechselnden Hochspannung von „5-40 Kilovolt“ mit einer „Pulsfrequenz“ von 10 hoch 3 bis 10 hoch 7 Herz werde das Objekt ohne Kamera direkt abgebildet. Entlang den Rändern des Objektes würden sich „Strahlenbüschel“ zeigen, die in ihrer Gesamtheit eine „*Korona*“ bilden (Decker 1991: 155; vgl. auch Kirlian und Kirlian 1961 sowie Becker und Marino 1982). In der Literatur würde, so Decker, immer wieder von dem direkten Einfluß einer Akupunkturbehandlung auf das „Aussehen des Kirlianbildes“ gesprochen. Reize man einen Akupunkt, wie bspw. durch einen Stromfluß oder einen Druck, so soll dies nach der chinesischen Lebenskraftkonzeptlehre dazu führen, daß der „energetische Fluß“ in dem entsprechenden Meridian stimuliert“ werde. Ein „direkter Einfluß“ sei durchaus „vorstellbar“, so Decker, wenn man annehme, dass die Akupunkte „Ladungsträgerquellen“ oder „Senken“ seien. Je nach dem physiologischem Zustand der Versuchsperson würden dann diese Punkte dazu neigen, „Ladungsträger freizugeben oder ‘abzusaugen’“. Diese Annahme würde auch unterstützt durch die „gute Korrelation der Diganosen“ mit den jeweiligen betrachteten „Meridianen“ und einem in der „Literatur beschriebenen Zusammenhang“ zwischen der „Ladungsdichte auf der Haut“ und dem „physiologischen Zustand des Menschen“ (Decker 1991: 185). Prokop und Wimmer betrachten hingegen die Psychofotografie als „ärgsten Unfug“ und „offenbaren Betrug“, welche auch nach der Aufklärung „unbeirrt weiter als akademische Weisheit verkündet“ werde (Prokop und Wimmer 1987: 136).

Der renommierte Forscher Mann verkündete schließlich Ende der 90er Jahre das, dass *Qi*-Phänomen“ kein „mystisches Phänomen“ sei, sondern deutliche „physiologische Hintergründe“ aufweise. In „Tierversuchen“ konnte bspw. eine veränderte „elektrische Aktivität“ im Nervensystem (Sympathikus sowie Parasympathikus und in den Spinalnerven des Zielgebietes) nachgewiesen werden, wenn Teile der Haut stimuliert wurden: „Ein Effekt blieb aus, wenn der dazugehörige Nerv oder der Nervenstrang im Rückenmark durchgeschnitten wurde. Alle diese `Reflexe` konnten durch die Stimulation der Körperoberfläche irgendwo in einer recht großen Region ausgelöst werden, d.h. „präzise Akupunkturpunkte“ seien „nicht erforderlich“ gewesen (Mann 1999: 33).

Traditionelle chinesische Akupunkturschaubilder zeichnen sich, so Mann, aus durch eine Darstellung sogenannter ‚Meridiane‘ (‚Qi-Leitbahnen‘) und ‚Akupunkturpunkte‘ (bspw. über den Thorax, über das Abdomen oder den Rücken). Diese Leitbahnen sollen traditionell den Austrahlungsverlauf des Qi z.B. nach Nadelung (oder Akupressur) eines Akupunkturpunktes beschreiben. Unzählige Histologen hätten, so Mann, den Versuch unternommen, ein spezielles „anatomisches Substrat“, der genau fixierten Akupunkturpunkte aufzuspüren. Manche Forscher seien „erfolgreich“ gewesen und hätten bspw. Artikel<sup>85</sup> über eine „hohe Konzentration spezialisierter Nervenendigungen“ an diesen Punkten publiziert (vgl.: Mann 1999: 23).

Manns Experimente hätten jedoch „keinerlei Beweise“ für „irgendeine“ dieser Hypothesen erbringen können. Mann hält es für „fruchtlos“, „materiell definierte Akupunkturpunkte“ zu suchen: Es gäbe keine (Mann 1999: 22). Es sei auch nicht möglich, die Ursprünge der chinesischen Heilkunde historisch-wissenschaftlich zu rekonstruieren, ohne dabei „Paradoxien“ herauszubeschören, so Mann. Mann erklärt deshalb die Entwicklung der chinesischen (Akupunktur-) Heilkunde als dreistufige Evolution:

Chinesische Mediziner hätten auf einer frühen Entwicklungsstufe entdeckt, dass bestimmte empfindliche Regionen des menschlichen Körpers mit bestimmten Symptomen zusammenhängen. Wurden diese Regionen stimuliert, besserten sich die Symptome (bspw.

---

<sup>85</sup> Artikel über eine hohe Konzentration spezialisierter Nervenendigungen an Akupunkten beinhalteten bspw. folgende Hypothesen: motorische Endplatten, neuromuskuläre Spindeln, Gefäßknäule arteriovenöser Golgi-Apparate, Merkel-Tastscheiben, Vater-Pacini- Lamellenkörperchen, Meissner-Tastkörperchen, Krause-Endkolben, freie Nervenendigungen, neurovaskuläre Bündel von etwa 5mm Durchmesser in der oberflächlichen Faszie (vgl. Mann 1999: 23).



Punkte im Nacken bei Schulterschmerzen). Diese empfindlichen Regionen würden sich in den ältesten erhaltenen chinesischen Quellen nur in vagen Umschreibungen' finden (vgl. Mann 1999: 23 f.). Nach Mann hätte es in der antiken chinesischen Literatur keine exakte Beschreibung von Größe, Form oder Lokalisation der Regionen, sondern nur vage Anhaltspunkte der Lage gegeben. Auf einer späteren Entwicklungsstufe hätten chinesische Gelehrte dann begonnen sich mit dieser Materie zu beschäftigen und fügten Yin und Yang, die fünf Elemente und andere Ideen der taoistischen Naturphilosophie hinzu. So hätten diese eine exakte Wissenschaft mit geometrisch definierten Positionen der Akupunkturpunkte ‚erfunden‘. Als schließlich der Westen aufmerksam geworden sei, wären die genauen Positionen der Akupunkturpunkte bereits definiert gewesen. Natürlich hätte man im Westen gleich daran gedacht, dass sich diese Punkte auch der westlichen Denkungsart entsprechend ‚anatomisch definieren‘ lassen müßten. Die ‚Akupunkturpunkte‘ seien ab diesem Zeitpunkt nicht mehr geometrisch definiert gewesen und hätten den Status von ‚anatomischen Positionen‘ erhalten (vgl. Mann 1999: 23 f.).

Der Lebenskraftkonzeptdiskurs zerfällt Ende des 20. Jahrhunderts in zwei wichtige Hauptströmungen: einen weiterhin kritischen akademischen Diskurs, der nun aber eher durch Toleranz statt Ablehnung der chinesischen Konzepte geprägt ist und einen populären Diskurs im Fahrwasser von Gesundheitsprävention sowie New Age, Ökologie und Wellness. Seit den 1980er Jahren<sup>86</sup> haben sich eine Vielzahl kommerzieller und weniger kommerzieller Anbieter von *Qigong*-Ausbildungen in Deutschland etabliert. Auch wurde die Institutionalisierung<sup>87</sup> des *Qigong* gefördert durch die Anerkennung der Krankenkassen (Übernahme der Kursgebühren). 1994 entstand erstmalig auf Fachtagungen<sup>88</sup> der Wunsch

---

<sup>86</sup> 1989 ließ die Allgemeine Ortskrankenkasse- Landesverband Niedersachsen erstmalig ein Konzept für die Qualifizierung im *Qigong* erstellen.

<sup>87</sup> Die Spanne der Ausbildungsanbieter reicht von staatlichen Institutionen, wie universitäre Einrichtungen und Volkshochschulen im Bundesgebiet, über *Qigong*-Gesellschaften bis hin zu gemeinnützigen Vereinen und private Institute.

<sup>88</sup> 1994 wurde in Vöhringen die 1. Deutschen Qi Gong-Tage veranstaltet. Die erste Fachtagung zu Aus- und Weiterbildung in *Qigong* fand im Dezember 1994 auf Einladung der Universität Oldenburg statt. Eingeladen und vertreten waren die Deutsche Qi Gong Gesellschaft, die Kolibri Seminare, die medizinische Gesellschaft für Qi Gong Yang Sheng, die Internationale Gesellschaft für Chinesische Medizin und das Projekt Traditionelle

nach einem Erfahrungsaustausch über Qualifizierungen im *Qigong*, mit dem möglichen Ziel, das Niveau auf eine allgemein anerkenbare Ebene zu heben und das *Qigong* damit zu etablieren. Seinerzeit wurden allgemeine Mindestanforderungen<sup>89</sup> für Qualifizierungen (vgl. Bölts in: Hildenbrand 1998: 99) im *Qigong* formuliert. 1995 wurden diese Elemente der Qualifizierung konkretisiert, indem bspw. ein 'idealtypisches Grundgerüst'<sup>90</sup> (der Inhalte von *Qigong*-Ausbildungen) veröffentlicht wurde.

Der akademische Diskurs (transkulturelle Psychologie, Komplementär- und Sozialmedizin) öffnete sich zum Ende des 20. Jahrhunderts der chinesischen Lebenskraftkonzept-Forschung. Der ausgebildete Physiker und Kampfkunstlehrer Yang publizierte bspw. eine Schrift, in welcher das chinesische *Qi*-Lebenskraftkonzept in Verbindung gebracht wurde mit Theorien zur Bioelektrizität (vgl. Yang 1994). Der Sinologe Kubny veröffentlichte ein sehr umfangreiches theoretisches und nahezu erschöpfendes Werk über die *Qigong*-Kultur und ihre historischen Wurzeln (vgl. Kubny 1995). In dem Therapiehandbuch Akupunktur wurde 1997 ein praxisorientiertes Lehr- und Arbeitsbuch zur Akupunktur veröffentlicht, in dem die Grundfragen der Akupunktur sowohl mittels westlicher Forschungsergebnisse als auch durch traditionelle chinesische Vorstellungen erklärt worden sind. Auffällig ist, dass in diesem Buch westliche und östliche Anschauungen gleichwertig nebeneinander dargestellt worden sind (vgl. Kubiena 1997). Der Mediziner und Psychiater Heise studierte die chinesische *Qigong*-Kultur in Peking und Naning in Theorie und Praxis und schrieb eine wissenschaftliche Arbeit über den Zusammenhang von chinesischer Medizin und verschiedenen *Qigong*- und *Taiji*-Stilen (vgl. Heise 1999).

Die Zukunft des Diskurses im 21. Jahrhundert wird sicher stärker als bisher durch die west-östliche Perspektive geprägt sein. So wurden bspw. Forschungsberichte aus China in die westliche Sprache übersetzt, in denen *Qi*-Experimente beschrieben wurden (vgl. Kubny 1995: 62 und Heise 1999: 196). Der akademische medizinisch-wissenschaftliche Diskurs wird jedoch vermutlich weiterhin gepägt sein durch eine (äußerst) kritische Haltung gegenüber

---

Chinesische Heilmethoden und Heilkonzepte (PTCH) der Universität Oldenburg (vgl. Belschner in: Bölts 1996: 7 ff.).

<sup>89</sup> 1.) Angemessenheit in Dauer, Inhalt und Struktur, 2.) Kompetenz der Dozentinnen und Dozenten und 3.) Seriosität beim Abschluss.

<sup>90</sup> Das idealtypische Grundgerüst einer *Qigong*-Ausbildung an dieser Stelle zu skizzieren würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Ich verweise deshalb auf die Arbeit von Belschner in: Bölts 1996: 7-18.

fernöstlichen Lebenskraftkonzepten. So erklärte die Sozialmedizinerin und Epidemiologin Witt (Medizinische Fakultät der Charité Berlin) 2006 in ihrer Habilitationsschrift „Grundlagen – und klinische Forschung zur Komplementärmedizin am Beispiel der Homöopathie und der Chinesischen Medizin“, das zwar die Inanspruchnahme komplementärmedizinischer Verfahren in der letzten Jahren deutlich zugenommen hätte, die wissenschaftliche Erklärung für ihre Wirkungsweise aber immer noch ausstehe. Mit Ausnahme der Behandlung weniger Indikationen sei die Evidenzlage für die Wirksamkeit der Akupunktur bspw. unzureichend. Für die chinesische Arzneimitteltherapie sowie das *Qigong* hätten sich jedoch ‚erste Hinweise‘ auf positive Effekte gezeigt. Für eine mögliche Integration der Komplementärmedizin in die konventionelle Medizin seien weitere Grundlagen- und klinische Forschung auf hohem methodischem Niveau notwendig. Um jedoch eine bestmögliche Patientenversorgung gewährleisten zu können, plädierte Witt dafür, den konstruktiven Dialog zwischen konventioneller Medizin und Komplementärmedizin anzustreben (vgl. Witt 2006).

### **5.3.8. Der Lebenskraftkonzeptdiskurs und die westliche ‚Scientific Community‘**

Die westliche ‚Scientific Community‘ ist gespalten in Anhänger und Befürworter sowie Gegner östlicher Lebenskraftkonzepte. Insbesondere der institutionalisierte akademische medizinische Diskurs ist bis heute von anhaltenden Gegensätzen geprägt. Die Befürworter von östlichen Lebenskraftkonzepten, die Prokop und Wimmer im Lager der „Naturheilkundigen“ vermuten (Prokop und Wimmer 1987: 80) veröffentlichen in regelmäßigen Abständen Publikationen über die Vorzüge der Lebenskraftkonzepte (vgl. Hempen 1988; Kubny 1995 und Heise 1999). Ebenso publizieren die Gegner von Lebenskraftkonzepten immer wieder neue Gegendarstellungen (vgl. Arnold 1974; Skrabanek 1984; Prokop und Wimmer 1987; Häring und Fichtner 1991 und Mann 1999), in denen diese Konzepte als „Rückfall in kultureller und medizinischer Hinsicht“ (Prokop und Wimmer 1987: 77) oder als „okkulte“ Verfahren diffamiert wurden (Prokop und Wimmer 1987.: 98). Sowohl *Qi*-Bestrahlungen durch *Qigong*-Experten als auch Ausstrahlungsphänomene, die bspw. nach *Qigong*-Übungen oder nach Nadelung von Akupunkturpunkten, nach Meinung von Lebenskraftkonzeptanhängern, entlang angenommener Meridiane zu beobachten seien (vgl. Hempen 1988: 169) werden kontrovers diskutiert und reichen von Diffamierungen, wie

„Strahlenaberglauben“ (Prokop und Wimmer 1987: 146), bis zu kritisch-konstruktiven Aussagen, das dass ‚*Qi*- Phänomen‘ kein „mystisches Phänomen“ sei, sondern deutliche „physiologische Hintergründe“ aufweise (Mann 1999: 33). Die anhaltenden Gegensätze machen sich insbesondere an der Tatsache fest, das sich *Qi*-Phänomene nicht direkt messen ließen und somit nur indirekt erfahrbar seien (Prokop und Wimmer 1987: 99).

Eine erschöpfende Darstellung<sup>91</sup> der unterschiedlichen theoretischen Positionen ist an dieser Stelle nicht zu leisten und auch nicht beabsichtigt. Grundelemente und wichtige geschichtliche Verläufe, des für den Verlauf des Kampfkunstdiskurses wichtigen Lebenskraftkonzept-Subdiskurses wurden auf den vorangegangenen Seiten kurz skizziert.

Während der institutionalisierte akademische medizinische *Qigong*-Diskurs bis heute von anhaltenden Gegensätzen geprägt ist, hätte sich das *Qigong* in der Praxis längst etabliert. Filipiak gibt in diesem Zusammenhang zu bedenken, dass obwohl sich im Falle der chinesischen Lebenskraftkonzepte „religiöse Vorstellungen mit wissenschaftlichen Ansätzen“ zu vermischen schienen, es sicherlich falsch wäre „den ganzheitlichen Erkenntnisansatz der chinesischen Wissenschaft“ zu missachten (Filipiak 2001: 295). In einer Zeit knapper Ressourcen seien kostengünstige Naturheilverfahren im Trend. Mittlerweile sei allgemein bekannt, das dass *Qigong* objektiv physiologische Veränderungen bewirken können, so Zumfelde-Hüneburg, dieses wirke allerdings, ähnlich der Akupunktur, besonders gut bei einfacheren Erkrankungen, z.B. physiologischen Dysfunktionen wie Schlafstörungen, Kopfschmerzen, Sodbrennen, Kreuzschmerzen. Das *Qigong* hätte sowohl für die „präventive als auch für die kurative und palliative Medizin eine große Bedeutung“ und spiele in der „Rehabilitation eine wichtige Rolle“ (Zumfelde-Hüneburg in: Hildenbrand 1998: 235). Zur präventiven Wirkung gehörten Gesunderhaltung, Kräftigung, Stärkung der Widerstandskräfte

---

<sup>91</sup> Den philosophisch-kulturellen Kontext des anhaltend-kritischen Lebenskraftkonzeptdiskurses im westlichen Abendland darzustellen, scheint mir an dieser Stelle nicht möglich. Ich verweise in diesem Zusammenhang auf Zimmerli (2000) und den in diesem Kontext wichtigen philosophischen Diskurs über den ‚Leib-Seele-Dualismus‘, welcher zu den klassischen scheinbar ‚unauflösbaren‘ Theoriekonzeptionen der westlichen Kultur zählt. Womit wir es bei der Frage nach dem ‚Leib-Seele-Dualismus‘ zu tun hätten, sei so Zimmerli, nichts anderes als die Identität der Problemstellung über die Lösungsgeschichte hinweg. Dies liege nicht daran, dass die Natur dualistisch oder nicht dualistisch strukturiert wäre und diese nur richtig erkannt werden müsse, damit der Dualismus sich auflöse. Vielmehr liege das Problem darin, dass die „Art und Weise, wie wir erkennen und sprechen dualistisch“ sei (Zimmerli 2000: 65).

sowohl im körperlichen als auch im seelisch-geistigen Bereich. Im „kurativen Bereich“ gelinge eine Heilung alleine durch eigene Übung in „vielen Fällen bei Beschwerden und Krankheiten wie Rückenschmerzen, Kopfschmerzen, Bewegungsstörungen, Verdauungsbeschwerden, Schlaflosigkeit, Nervosität“ (Zumfelde-Hüneburg in: Hildenbrand 1998: 235). Im „palliativen Bereich“ sei von besonderer Wichtigkeit, dass das allgemeine Wohlbefinden durch das Üben von *Qigong* „deutlich gesteigert“ werden könne. Bei schweren Krankheitszuständen könne zumindest zeitweiliges Wohlbefinden erreicht und die seelische Befindlichkeit deutlich aufgehellt werden. *Qigong*-Übungen seien ein „aktiver Prozeß zur Selbstregulierung und Selbstwiederherstellung“ (Zumfelde-Hüneburg in: Hildenbrand 1998: 235). Das *Qigong* unterstütze auch den Heilungsverlauf schwerwiegenderer Erkrankungen (bspw. bösartige Krankheiten wie Krebs) und werde deshalb auch von Krankenhäusern speziell bei onkologischen Erkrankungen empfohlen. Im Falle onkologischer Erkrankungen könne zumindest eine Hilfe bei der psychologischen Verarbeitung angenommen werden. Die klinische Erfahrung belege darüber hinaus „günstige Wirkungen auf algische Symptomaten“, es würden aber auch günstige Wirkungen auf den „klinischen Verlauf der bösartigen Erkrankungen diskutiert“. Naturwissenschaftliche Grundlagen zum Verständnis solcher Wirkungen (bspw. Psycho-/ Neuroimmunologie) seien „inzwischen gut herausgearbeitet“ (Kalisch und Schwer in: Hildenbrand 1998: 223).

Der Physiker Capra sieht in der diskursiven Auseinandersetzung wissenschaftlicher Eliten bezüglich der Kontroversen über die Sinnhaftigkeit von Konzepten traditioneller Philosophie und Medizin, einen spezifischen kulturellen Diskurs. Dieser Diskurs wird von Capra als ein transkultureller west-östlicher Diskurs wahrgenommen, der sich auf die Unterschiede im Denken bezieht. Während das mechanistische Weltbild entwickelt wurde, habe, so Capra, die westliche, okzidentale Gesellschaft konsequent Werte und Einstellungen, die die Chinesen mit *Yang* bezeichnen würden gefördert. Umgekehrt wurden die komplementären Werte und Einstellungen des *Yin* vernachlässigt. Die westliche Kultur hätte bspw. Selbstbehauptung der Integrierung vorgezogen, die Analyse der Synthese, das rationale Wissen der intuitiven Weisheit, die Wissenschaft der Religion, die Konkurrenz der Zusammenarbeit, die Expansion und Ausbeutung der Erhaltung usw. (vgl. Capra 1983: 30).

Wie lassen sich diese Unterschiede im Wahrnehmen und Konzeptualisieren, im Denken und Fühlen unterschiedlicher Kulturen erklären? Wichtig erscheint in diesem Zusammenhang die

Feststellung, von Dür, dass wirkliches Verstehen nicht kulturimmanent, sondern nur innerhalb größerer Kontexte möglich sei. Verstehen sei nicht gleichbedeutend mit Übersetzen, wenn unter einer Übersetzung die Übertragung einer Bedeutung von einem Medium in ein anderes *salva veritate* verstanden werde, wobei es gleichgültig sei, ob diese Übertragung Wort für Wort vor sich gehe oder ob Bemühungen dahin gingen, das zu finden, was Semantiker funktionales Äquivalent nennen. Verstehen bedeute nach Dür, dass etwas Fremdes nicht mehr als etwas Vertrautes erkannt werde, wie es das platonische Modell der Erkenntnis als Wiedererinnerung nahe läge, sondern dass gelernt werde wie ein Wort in einer fremden Umgebung gebraucht wird, wie es in einen fremden Bedeutungszusammenhang eingreift. Verstehen bedeute auch, dass nicht nur andere Positionen, sondern auch eigene Positionen und kulturelle Einstellungen kritisch hinterfragt würden (vgl. Dür 1984: 207). Differenzen im Denken (und Handeln) werden dort sichtbar, wo unterschiedliche Sichtweisen und Terminologien aufeinander prallen. Angesichts westlicher Sinnkrisen, könne, die intensive Auseinandersetzung mit fernöstlicher Weisheitskultur, so Capra (vgl. Capra 1983: 27-35), deshalb auch (verborgene) Sinnbereiche erschließen.

#### **5.4. Zusammenfassung**

In Kapitel 5. wurden die physiologischen Ressourcen der Kampfkünste analysiert. Sowohl die Körpertechnologien, als auch die sinnesphysiologischen Konzepte östlicher Kampfsysteme wurden behandelt. In körpertechnologischer Hinsicht vermitteln diese holistische Formen körperlicher Bewährung, orientieren sich an einer spezifischen gesundheitsförderlichen Bewegungsmatrix (Technikrepertoire und motorische Schulung) und vermitteln, aufgrund einer besonderen kulturspezifischen Prägung, rituelle Verhaltens- und Ausdrucksweisen. Obwohl die Kampfkünste auch der Selbstverteidigung von Frauen dienen sollen, konnte festgestellt werden, dass nur wenige Stilkonzeptionen, diesem Anspruch theoretisch und praktisch genügen.

Im Kontext gesellschaftlich vermittelter Problematiken und Sinnkrisen (gestiegenes Lebenstempo, Reizüberflutung) stellen östliche Kampfsysteme Verfahren der Entschleunigung und taktilen Sensibilisierung (sensorisch-kontemplative und sensorisch hochfrequente Schulungsverfahren) zur Verfügung. Diese Übungen bewirken eine positive

Anregung des sensomotorischen Systems und wirken stressreduzierend im Sinne des ‚Flow‘-Erlebnisses.

Auch die Produktion, die Verbreitung und der historische Wandel von Deutungsmustern östlicher (*Qi*)Lebenskraftkonzepte, des für die Kampfkunst wichtigen Teilbereichs *Qigong*, wurde in diesem Zusammenhang untersucht, da viele Kampfkunstübungen (und Theorien) zugleich auch *Qigong*-Übungen sind. Das *Qigong* wurde in Theorie und Praxis, aus östlicher und westlicher Perspektive, dargestellt. Der Lebenskraftkonzeptdiskurs wurde dabei als ein Subdiskurs des Kampfkunstdiskurses skizziert. Dabei wurde eine Differenzierung der Rezeptionsgeschichte des *Qigong* in drei Phasen vorgenommen (1. Alte Geschichte, Mittelalter und Neuzeit; 2. Rezeption der Lebenskraftkonzepte in der Zeit des Kolonialismus und Totalitarismus; 3. Neuere Entwicklungen). Die Auswertung ergab jeweils phasenspezifische Unterschiede in der Rezeption der Lebenskraftkonzepte. Es konnte bspw. festgestellt werden, dass die Auseinandersetzung des westlichen Abendlandes mit Lebenskraftkonzepten (1. Phase) keineswegs neu und in der (späten) Konfrontation mit östlichen kulturellen Vorstellungen zu suchen ist. Vielmehr ließen sich bereits viel frühere Spuren der Auseinandersetzung nachweisen, die mesopotamischen, persischen, ägyptischen, griechischen und römischen Ursprungs sind.

Auch im Mittelalter und in der Renaissance ließ sich das Vorhandensein spezifischer Gesundheitslehren nachweisen, in welchen Lebenskraftkonzepte eine Rolle spielten (bspw. Mesmerismus).

Im 18. und 19. Jahrhundert wurde der Diskurs um Sinn und Funktion der Lebenskraftkonzepte insbesondere zwischen den Anhängern rationaler, mechanistischer und hydraulischer Medizinkonzepte in der Tradition der Iatrophysiker, basierend auf den Ideen Descartes und den Anhängern des Vitalismus geführt.

In der Zeit des Kolonialismus und Totalitarismus (2. Phase) lassen sich etliche Schriften nachweisen, in welchen Lebenskraftkonzepte östlichen und westlichen Ursprungs thematisiert wurden. Manche dieser Schriften orientierten sich an okkulten Konzepten (und wurden im Fahrwasser unkritischer Nazi-Propaganda veröffentlicht).

In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg (3. Phase) wurden zunehmend populärwissenschaftliche, aber auch medizinische, psychologische und sinologische wissenschaftliche Schriften, die sich intensiver mit verschiedenen Lebenskraftkonzepten der

Komplementärmedizin und Kampfkunst auseinandersetzen, publiziert.

Erst Mitte des 20. Jahrhunderts erschienen vermehrt Schriften die genuin östliche Vorstellungen von Lebenskraft zum Inhalt hatten. Der neue Diskurs über spezifisch östliche (*Qi*)Lebenskraftkonzepte löste nun den alten, westlich geprägten Lebenskraftkonzeptdiskurs, ausgetragen zwischen den Anhängern rationaler Medizinkonzepte in der Tradition der Iatrophysiker und den Anhängern des Mesmerismus bzw. Vitalismus, ab. Dieser neue Diskurs läßt sich bis in unsere Zeit hinein verfolgen und wurde (bzw. wird) kaum weniger polemisch geführt als der alte, westlich geprägte Diskurs.

Die zumeist naturheilkundlich ausgerichteten Befürworter von östlichen Lebenskraftkonzepten, publizierten zahlreiche Schriften, in denen die Vorzüge der Lebenskraftkonzepte dargestellt wurden. Ebenso veröffentlichten die Gegner von Lebenskraftkonzepten immer wieder neue Gegendarstellungen, in welchen östliche Konzepte nicht selten als ‚okkulte‘ Verfahren diffamiert wurden. Insbesondere der institutionalisierte akademische medizinische Diskurs ist bis heute von anhaltenden Gegensätzen geprägt. Bis heute hält die Suche nach naturwissenschaftlichen ‚Beweisen‘ für die Wirkungsweise einer vermuteten ‚Lebenskraft‘ an.

Der Lebenskraftkonzeptdiskurs zerfällt Ende des 20. Jahrhunderts weiterhin in zwei wichtige Hauptströmungen: einen weiterhin kritischen akademischen Diskurs, der nun aber eher durch Toleranz statt Ablehnung der chinesischen Konzepte geprägt ist und einen populären Diskurs im Fahrwasser von Gesundheitsprävention sowie New Age, Ökologie und Wellness in den auch die Kampfkunst eingebettet ist.

Wozu dient die Darstellung des Subdiskurses? Die Darstellung des Subdiskurses erbrachte den Nachweis, dass die Auseinandersetzung mit Lebenskraftkonzepten keineswegs als neuartiges Phänomen zu betrachten ist. *Qigong*-Übungen und Lebenskraftkonzepte im Gewand der Kampfkunst verbreiten sich somit nicht im neutralen gesellschaftlichen Raum, sondern Diskurse über diese Technologien sind notwendig eingelassen in den bereits bestehenden Lebenskraftkonzeptdiskurs, der insbesondere in den Jahren der Nachkriegsära, zwischen Befürwortern und Gegnern von ‚Lebenskraft-Technologien‘ (*Qigong*, Akupunktur etc.) stattfindet. Dieser wichtige Befund erlaubt mir eine präzisere diskursanalytische Darstellung des Kampfkunstverlaufs zu skizzieren (vgl. Kapitel 8.2.).



## **6. Moralische Ressourcen der Kampfkünste - eine Zeitdiagnostik**

Die Untersuchung der Macht-Wissens-Komplexe im Feld der Kampfkunst beinhaltet die Analyse der Herrschaftstechniken und der Produktions-, Signifikations- oder Kommunikationstechniken die diesen Bereich kennzeichnen. Die Diskursformationen des Themenfeldes Kampfkunst sind historisch gewachsen und intern nach spezifischen Kriterien strukturiert (vgl. Kapitel 1). Diskursformationen die sich auf die Achse des Wissens und die Achse der Machtpraktiken beziehen, thematisieren historische und institutionalisierte Macht- und Herrschaftszusammenhänge sowie moralische Konstitutionsformen. Diese Formationen werden im Hinblick auf die Achse der Ethik, also der Selbsttechniken, thematisiert (vgl. Bröckling et al 2000; Lemcke 1997: 257-273; Foucault 1984). Moralische Konstitutionsformen werden bspw. sichtbar in Handlungsrouninen und Selbstverständlichkeiten sozialen Handelns sowie in den Strukturen von Körperschaften und den Äußerungsmodalitäten informeller Netzwerke.

### **6.1. Die konfuzianistische Moralphilosophie im Spiegel östlicher Modernisierung**

Auf den folgenden Seiten versuche ich traditionelle chinesische Denk- und Lebensweisen, im Hinblick auf Brüche (Kulturrevolution) und Kontinuitäten zu skizzieren. Diese Konstitutionsformen bilden den äußeren Rahmen für die Analyse der konkreten Selbsttechniken (vgl. Kapitel 7), welche die Kampfkunst als Ressourcen anbietet.

#### ***6.1.1. Konfuzianistische Moralphilosophie und Kampfkunstkultur in China***

Im Gegensatz zu der Gesellschaftsformation der ‚westlichen Kultur‘, basiert die moderne ‚asiatische Kultur‘ und deren Gesellschaftsstruktur auf traditionellen Strukturmustern. Nach Hanlin lässt sich bspw. die moderne chinesische *Danwei*-Organisation als „umgewandelte Form des traditionellen chinesischen Familienklansystems“, begreifen (Hanlin 1991: 199). Aufgrund der stark entwickelten Kontinuität dieser Kultur, bspw. in China, haben sich ihre zentralen Säulen bis heute gegen den sozialen Wandel behauptet, nämlich:

- die Betonung der Ordnung (*chin.=li*),
- die Bekräftigung des Gehorsams in Form von Pietät (*chin.=xiao*) und Loyalität (*chin.=chong*),
- das Streben nach Harmonie (*chin.=he*),
- das Verlangen nach humanitärem Verhalten (*chin.=ren*),
- einem pflichtbewussten Handeln (*chin.=yi*) sowie
- die Herrschaftslegitimation durch Ahnenkult und Kombination von Clan und Staat (vgl. Hanlin 1999: 199).

Moralphilosophisch basiert diese gesellschaftliche Ordnung auf der ethischen und weltanschaulichen Geisteshaltung des Konfuzianismus, also auf den Lehren des chinesischen Philosophen Konfuzius (550-479 v. Chr.). Auch die derzeitige chinesische Wirtschaftspolitik steht ganz im Zeichen eines wahrgenommenen ‚Neokonfuzianismus‘ (vgl. Lorenz et al 2007: 84-99). So sei in China längst nicht mehr vom revolutionären Klassenkampf die Rede, sondern eher werde das Ziel einer ‚Harmonischen Gesellschaft‘ angestrebt. Das dieses Konzept „dem feudalzeitlichen und dem unter Mao verfeimten Philosophen Konfuzius entlehnt“ sei, störe die politische Führung wenig (Lorenz et al 2007: 87). Mit der Hilfe der althergebrachten konfuzianistischen Philosophie soll die soziale Stabilität bewahrt werden, die das rasante Wachstum zu erschüttern drohe. So gelten „Leistung und Sparsamkeit“ sowie die traditionelle, hierarchische Gemeinschaftsordnung als konfuzianische Werte und zugleich als Ursache des Wirtschaftsbooms (vgl. Lorenz et al 2007: 90). Diese neue chinesische Wirtschaftspolitik, zeichnet sich aus durch eine eigentümliche Mischung aus Marxismus-Leninismus, Kapitalismus und der konfuzianistischen Organisationsform im *Danwei*-Stil und hieße „Sozialistische Marktwirtschaft mit chinesischen Merkmalen“ (Lorenz et al 2007: 87). Eine Politik mit globalen Folgen: im Jahr 2005 hätte China Frankreich und Großbritannien wirtschaftlich überholt und sei damit auf Platz vier der großen Volkswirtschaften gesprungen. Wenn China weiter so wachse, werde es schon in wenigen Jahren Deutschland von Platz drei verdrängt haben und „irgendwann womöglich auch die USA“ (Lorenz et al 2007: 85).

Nach Shi sei der Konfuzianismus so etwas wie „das bewußte Selbst in der psychologischen Tiefenstruktur der chinesischen Kultur,, (Shi 1998: 78). Die chinesische Familientradition sei

von alters her, im Gegensatz zu den modernen individualistischen Gesellschaftsordnungen Europas und Amerikas, kollektivistisch<sup>92</sup> ausgerichtet gewesen. Die konfuzianistische Denk- und Lebens-Tradition sei im Kern konservativ, sie halte fest am Bildungsideal und betone die Bedeutsamkeit der traditionellen chinesischen Philosophie und Literatur. Das sittliche Ideal beständiger Anpassung an die erfahreneren und älteren Familienangehörigen, die unablässig geforderte Selbsterziehung eines jeden Familien- und Gesellschaftsmitgliedes, die Forderung der Älteren, dass die Jüngeren nach sittlichem Ernst und Tugendhaftigkeit streben sollten, würden die traditionelle konfuzianistische Ethik seit je her, zu einem Grundpfeiler der chinesischen Kultur machen (vgl. Hanlin 1999, Shi 1998).

Diese Moral gälte in allen traditionellen chinesischen Künsten, auch in der Kampfkunst. Die traditionelle chinesische Kampfkunst-Schule ließe sich deshalb bspw. nicht mit einem Sportzentrum vergleichen, da in Sportzentren kaum Wert auf eine harmonische und familiäre Atmosphäre gelegt werde, so der Kampfkunstmeister Garski. Typische sinnstiftende Regelungen in traditionellen (chinesischen) Kampfkunstschulen seien bspw.: die Begrüßung (Respektsbezeugung) des Lehrers, die Verbeugung beim Betreten und Verlassen des Unterrichtsraumes und vor dem Ahnenaltar, die Nutzung der Trainingsgeräte nur in Absprache mit dem Lehrer, der Respekt gegenüber anderen Stilrichtungen und Lehrern, die Familienstruktur (die traditionell ohne formale Graduierung auskommt). Die traditionelle Lehrer-Schüler-Bindung entspricht eher einer familiären Bindung. Diese Ordnung ist auch durch Hierarchien gekennzeichnet (vgl. Garski 1998: 25). Je nach Stil und Schule können diese Hierarchien sehr flach und kaum wahrnehmbar sein oder, im Gegenteil, auffällig hervortreten: An ihrer Spitze steht der *Sifu* (chin.=Vater/Lehrer) und die *Simo* (chin.=Frau des Lehrers). Die *Today* (chin.=Schüler des Lehrers), stehen wie Geschwister zueinander. Die *Sijies* (chin.=erfahrene, ältere Schülerinnen) und die *Sihings* (chin.=erfahrene, ältere Schüler) assistieren dem Lehrer beim Unterricht. (vgl. Garski 1998: 25).

Aus den dargestellten Beispielen wird insbesondere die traditionelle Beschränkung des Kollektivindividuums sichtbar. Aus dieser Beschränkung, basierend auf der zur Doktrin

---

<sup>92</sup> Man erkennt diesen Zusammenhang bspw. an dem Vorgang der Namensgebung. Der Familienname wird dem Gesamtnamen vorangestellt, der individuelle Name nachgestellt. In Europa ist es umgekehrt. Diese Tradition verlangt Achtung und Respekt vor den Familienmitgliedern, insbesondere vor den Älteren und den Ahnen, aber auch vor der gesamten chinesischen Kulturtradition. Das Clan-System ist patriarchalisch organisiert.

erhobenen Ethik des Konfuzianismus, lässt sich, so Filipiak, die im Vergleich zu Europa, „schwächere Ausprägung der Wettkampfmentalität,, (Filipiak 2001: 309) in den östlichen Kampfkünsten erklären. Der Wettkampf fördert das individuelle Streben nach dem Sieg. Der Sieger wiederum hebt sich von der Masse ab. Das widerspricht jedoch der „Einbindung und Unterwerfung des Einzelnen,, (Filipiak 2001: 309). Der Verlierer müsse mit „Gesichtsverlust,, (Filipiak 2001: 309) rechnen. Ein Gesichtsverlust ist aber zu keiner Zeit mit den traditionellen Moralvorstellungen vereinbar gewesen. Die spezifisch andere Form der chinesischen Individualität erklärt sich deshalb ursächlich aus der stärkeren Einbindung des Individuums in Familie und Gesellschaft. Obwohl die Kampfkunst auch ein Mittel sein kann um gesellschaftliche Normen zu durchbrechen und Individualität zu erfahren, diene sie doch allgemein eher zu Zwecken der Gemeinschaftsbildung und der Realisierung von Erziehungszielen (vgl. Filipiak 2001: 309).

Diese alte und scheinbar ‚unbeschädigte‘ Kulturtradition übt meiner Ansicht nach auf Menschen aus westlichen Kulturen, die auf der Suche nach der eigenen Identität sind, eine große Anziehungskraft und Faszination aus. Im Zuge der Erforschung des westlichen kollektiven Gedächtnisses (vgl.: Halbwachs 1991) und ihren Objektivierungen in den 80er Jahren (bspw. Mnemotechniken, Schriften, kollektiven Symbolisierungen, Riten und Gedenkstätten) seien bspw. „Identitäts- und Differenzdiskurse,, (Niethammer 2000: 363 f.) sichtbar geworden. Insbesondere der Zivilisationsbruch, für den der Name ‚Auschwitz‘ steht, über den: „wir mittlerweile viele Erinnerungen haben, aber der sich der Sinn- und Identitätsstiftung entzieht“ bliebe als „Negation deutscher und aller Kultur eine dauernde Herausforderung“ (Niethammer 2000: 366).

Die Auseinandersetzung mit fremden Kulturen und Traditionen, wie bspw. der asiatischen Kultur, mittels Ausübung einer Kampfkunst (bspw. in neuartigen Arbeitsgemeinschaften und Netzwerkstrukturen) kann meiner Ansicht nach als westliche Suche nach scheinbar ‚ursprünglichen‘ bzw. ‚ungebrochenen‘, also vermeintlich ‚heilen‘ Traditionen verstanden werden.

Das auch asiatische Kulturen nicht vor ‚Zivilisationsbrüchen‘ (bspw. chinesische Kulurevolution, Tibet-Problematik, Falun Gong-Verfolgung in China etc.) verschont geblieben sind und diese daher keineswegs intakt sind, bleibt oft verborgen. Das zeigt sich auch im Fall der Kampfkunst sehr deutlich, am Beispiel des mystifizierten buddhistischen

*Shaolin*-Klosters. Die Aktivitäten dieses Klosters zeichnen sich derzeitig, so der populärwissenschaftliche Sachbuchautor Paetzold, gerade nicht durch vorbildliche moralische Führungsstile und buddhistische Tugenden aus, sondern vielmehr durch Kommerzialisierungstendenzen und Machtpolitik (vgl. Paetzold 2003: 42).

### **6.1.2. Die Auswirkungen der chinesischen Kulturrevolution auf die Kampfkunstkultur**

Während der Zeit des chinesischen Bürgerkrieges und der Kulturrevolution seien viele traditionelle Meister, so Lind, „ermordet“ worden, andere seien aus Furcht vor Verfolgung nach Hong Kong und Taiwan geflohen (Lind 2001: 530). In der Mao-Ära waren alle Religionen und Kampfkünste, auch die *Shaolin*-Kampfkunst, verboten:

„After the second World war in 1945, mainland China was taken over by communist. Under communist rule, all religions were forbidden. Naturally, all *Shaolin* training was also prohibited” (Yang 1996: 9).

Die Mönche des *Shaolin*-Kloster's durften nicht länger praktizieren – das Kloster in Henan, das bereits 1928 in den Unruhen des chinesischen Bürgerkrieges in kriegerische Auseinandersetzungen verwickelt und dabei schwer beschädigt wurde, schloß seine Tore. Malek unterscheidet im Hinblick auf Kulturrevolution und Religionspolitik drei Phasen: eine erste Phase von 1949 bis 1966, die Phase der ‚zehnjährigen Katastrophe‘, d. h. die Kulturrevolution (1966-1976) und drittens die Zeit nach der Kulturrevolution insbesondere nach 1980 (vgl. Malek 1987).

Die erste Phase ist charakterisiert durch ein Nischendasein der Religionen. Bereits in dieser frühen Phase wurden fast alle ausländischen, besonders die christlichen Missionare und Nonnen verjagt oder gefangengesetzt. Missionsschulen und Kirchen wurden beschlagnahmt. Laien wurden inhaftiert oder exekutiert. Moslems und Buddhisten erfreuten sich „zumindest bis zur Kulturrevolution – staatlicher Toleranz und manchmal auch Protektion“ (Malek 1987: 167). Die Moslems seien im Nationalen Volkskongreß vertreten gewesen und hätten über zahlreiche Moscheen in China verfügt. Ähnliches hätte für die Buddhisten gegolten, die einer Religion huldigten, die zwar assimiliert, deren Ursprung jedoch nicht-chinesisch (sondern indisch) war. Die Aktivitäten aller Religionen wurden durch das „Büro für Religiöse

Angelegenheiten überwacht“ (Malek 1987: 167).

In der zweiten Phase der Kulturevolution geriet die pragmatische Haltung der Partei den Religionen gegenüber unter den „Beschluß der Roten Garden. Sie versuchten, die ‚Vier Alten‘ (Ideen, Kultur, Sitten, Gebräuche), darunter auch die Religion, auszulöschen“ (Malek 1987: 168).

Die Roten Garden zerstörten einfach alles was mit Religion zu tun hatte, egal ob es sich dabei um Christentum, Islam, Konfuzianismus, Taoismus oder (*Shaolin Chaan*)-Buddhismus handelte. Harte Verfolgung wurde die Regel. Heilige Gegenstände wurden geraubt und vernichtet. Moslems bspw. wurden gezwungen in Kommunen mit „Nicht-Moslems zu leben und zu arbeiten und die gleiche Nahrung zu sich zu nehmen“ (Malek 1987: 168). Auch die systematische Ausrottung des tibetischen Buddhismus fällt in diese Zeit. So wurde dem Buddhismus (egal welcher Richtung) vorgeworfen, er sein ein Instrument der dekadenten herrschenden Klasse und müsse vernichtet werden (Welch 1972: 360). In der Zeit der Kulturevolution hätten, so Welch, erstmals in der Geschichte Chinas alle Klöster und Tempel ihre Funktion als religiöse Wirkstätten eingebüßt: „this was the first time since 845 C.E. that nearly all the monasteries in China ceased to function“ (Welch 1972: 342). Selbst das ‚Büro für Religiöse Angelegenheiten‘ wurde geschlossen. Das Christentum scheint in diesem Zeitraum vollständig eliminiert worden zu sein. Selbst Gräber wurden nicht verschont: „graves were dug up because foreigners were buried in them. Chinese graves were also desecrated“ (Welch 1972: 349).

Im Jahre 1976 begann dann die dritte Phase der pragmatischen und liberalen Religionspolitik. Das ‚Büro für Religiöse Angelegenheiten‘ und die religiösen Vereinigungen wurden wieder hergestellt. Die Berechtigung der Religion als wissenschaftliche Disziplin wurde „1987 mit der Eröffnung des Instituts für Weltreligionen in Peking nachgewiesen“ (Malek 1987: 168). Nach 1980 rückte man allmählich von der totalen Unterdrückung der Religion ab und versuchte diese durch staatliche Lenkung und Kontrolle auf die Interessen von Staat und Partei hin auszurichten. Man ließ die verwüsteten Tempel mit staatlichen Mitteln renovieren und „erlaubte – nach 30 Jahren – Nachwuchs heranzubilden“ (Malek 1987: 169). Diese Veränderung in der Religionspolitik führt Malek auf den Eintritt Chinas in die internationale Politik zurück. Eine weitere Begründung für diese pragmatische Religionspolitik sei auch die Notwendigkeit der Modernisierung des Landes gewesen. Religion wurde in dieser Phase als

ein „willkommenes Instrument, das der Stärkung internationaler Beziehungen dienen soll (z. B. die Behandlung des Islam)“ erkannt und ist ein großer Teil der andauernden großen Öffnungspolitik (Malek 1987: 170). Das offizielle marxistische China betrachtet Religion jedoch seit der Kulturrevolution als ein „absterbendes Überbleibsel aus der Vergangenheit, das zwar zu dulden und auszunutzen ist, aber auf keinen Fall ermutigt werden“ dürfe (Malek 1987: 170).

So wurde auch das *Shaolin*-Kloster zwar 1957 wiederaufgebaut aber erst im Jahre 1982/ 83 von der chinesischen Regierung vollkommen renoviert (vgl. Lind 2001: 530). Rüttenauer und Bockstahler, die Anfang der 1980er Jahre eine Reise zum *Shaolin*-Kloster in Henan angetreten hatten, schrieben in der Fachzeitschrift *Karate Journal*: „Während es vor der Kulturrevolution noch rund zweihundert Mönche gegeben haben soll, waren im Jahre 1975 nur noch elf übriggeblieben, ausnahmslos alte Männer“ (Rüttenauer et al 1983: 8). Erst Anfang der 1980er Jahren hätte sich die Zahl der Mönche verdoppelt und werde auch wieder Kampfkunst im Tempel trainiert: „Zwar nicht mehr fünf bis sechs Stunden am Tag wie in vergangenen Zeiten, aber jeden Morgen rund zwei Stunden, von sechs bis acht Uhr, im Hof vor der Klosterhalle“ (Rüttenauer et al 1983: 8). Im Jahre 1984 sei dann unter Führung des Abtes Shi Yongxin die „Shaolin's new Temple Democratic Management Association (siyuan mingzhu guangli weiyuanhui)“ eingerichtet worden und 1986 die „Shaolin Temple Martial Way Development Association (shaolinsi quanfa yanjiu hui)“. Weitere Einrichtungsgründungen folgten in den darauffolgenden Jahren bspw. 1988 die Gründung der „Shaolin Red Cross Association (shaolinsi su hua yan jiu yuan), 1993 die Etablierung des „Chinese Zen Poetry Resarch Center (zonghua chansi yan jiu hui)“ (Ching 2003: 2). 1999 wurde Shi Yongxin wieder offiziell als Tempelvorsteher eingesetzt: „In August 1999, Venerable Shi Yongxin was officially indoctrinated as the abbot of Shaolin Temple“ (Ching 2003: 2). Kurz darauf wurde das „Shaolin Cultural Research Institute (shaolin wenhua yan jiu yuan)“ gegründet (Ching 2003: 3). Seidem floriert der Tempel wieder und zieht Besucher aus aller Welt an.

2003 bewarb sich der Tempel offiziell um die Anerkennung als UNESCO-Weltkulerbe. Die Kampfkünste wurden in moderne Show- und Demonstrationsformen umgewandelt. Um dieses neugegründete *Wushu* zu festigen, nahm die Regierung große Mühe auf sich. Gleichzeitig wurde das *Wushu* als Olympische Disziplin propagiert. Immer mehr gerate das Kloster dabei allerdings in den „Griff des Billigtourismus“ (Rüttenauer 2002: 1). So seien gerade in den

letzten Jahren viele Trainingswillige aus aller Welt nach *Shaolin* gekommen, würden dort aber eine schlechte individuelle Betreuung und eine ausgepögte Kommerzpolitik vorfinden: „Ballermann hat Shaolin erreicht“ schreibt Rüttenauer 2002. Abends käme der „Gettoblaster in den Trainingsraum“ und werde die „Disco“ geöffnet. Der Kiosk mit „Keks und Bier“ hätte durchgehend geöffnet (Rüttenauer 2002: 1). *Shaolin* befände sich in einer „Krise“ (Rüttenauer 2002: 4). Ob das Kloster wieder herausfinden könne, werde „sich erst in einigen Jahren erweisen“ (Rüttenauer 2002: 4).

Auch asiatische Kulturen weisen somit tiefe ‚Zivilisationsbrüche‘ auf. Dieser Zusammenhang spiegelt sich auch in der Kampfkunst wieder, dies erkennt man insbesondere auch im Hinblick auf den in der Kampfkunst favorisierten chinesischen *Chan*-Buddhismus.

Dies ist ein Grund dafür, dass die Aktivitäten des festlandchinesischen *Shaolin*-Tempels sich derzeit nicht durch vorbildliche moralische Führungsstile und buddhistische Tugenden charakterisieren lassen, sondern vielmehr durch Kommerzialisierungstendenzen und eine neuartige konfuzianistisch geprägte Machtpolitik (vgl. Paetzold 2003: 42).

## **6.2. Gesundheitspolitik und Kampfkunst – Gesundheitsförderung, Prävention und Kampfkunstmanagement**

Nachdem ich auf den vorangegangenen Seiten die traditionelle Einbettung der Kampfkunstschulen in die ‚chinesische Kultur‘ in der Form von (neo)konfuzianistisch und kollektivistisch ausgerichteten Familienklansystemen vorgestellt und am Beispiel des *Shaolin*-Klosters über die inhärenten Probleme der nach der chinesischen Kulturrevolution neugegründeten *Wushu*-Kampfkunst berichtet habe (Billigtourismus, Kommerzpolitik etc.) versuche ich auf den folgenden Seiten darzustellen, in welcher Form die chinesische Kampfkunst in die ‚westlichen Kultur‘ integriert wurde. Dabei demonstriere ich zuerst anhand von Beispielen die Einbettung der Kampfkunst in die aktuelle Gesundheitspolitik im Rahmen von Gesundheitsförderung und Prävention. Weiterhin stelle ich die Akteure der Prävention vor und skizziere kurz die Arten der Organisation von Kampfkunstschulen



### **6.2.1. Kampfkunst im Kontext von Gesundheitspolitik, Gesundheitsförderung und Prävention**

Die landläufigen Vorstellungen darüber was Gesundheitspolitik ist und was sie sein soll, „reichen weit auseinander“ (Rosenbrock et al 2006: 12). In der Öffentlichkeit und auch in manchen wissenschaftlichen Disziplinen stoße man diesbezüglich immer wieder auf eine doppelte Verkürzung: Zum einen werde Gesundheitspolitik auf Krankenversorgungspolitik reduziert, zum anderen mit Kostendämpfungspolitik gleichgesetzt. Obwohl diese Verkürzungen die gesellschaftlich dominierende Wahrnehmung von Gesundheitspolitik ausdrücke, sei diese Sichtweise „wissenschaftlich nicht begründbar“ und führe zudem auch im Selbstverständnis der Akteure zur Ausblendung der „eigentlich wichtigen Gestaltungsfelder“ einer auf die Verbesserung der Bevölkerungsgesundheit bezogenen Politik (Rosenbrock et al 2006: 12). Durch die „Reduktion“ von Gesundheitspolitik auf Krankenversorgungspolitik blieben die Bereiche der „Prävention und Gesundheitsförderung“ sowie andere zentrale Aspekte des gesellschaftlichen Umgangs mit Gesundheit und Krankheit „ausgespart“ (Rosenbrock et al 2006: 13).

Unter dem Begriff „Prävention“ (lat.: *praevenire*=zuvorkommen) werden jene individuellen und gesellschaftlichen Strategien und Maßnahmen verstanden, die darauf zielen, einen schlechteren Gesundheitszustand zu vermeiden, während Heilbehandlung (Kuration) und Rehabilitation einen besseren Zustand zu erreichen suchen (Rosenbrock et al 2006: 59). Prävention setzt somit zeitlich vor Eintritt eines Risikos ein, Therapie danach. Prävention umfasse eine breite Spanne von Maßnahmen, die sich nach der Interventionsphase<sup>93</sup> (primäre, sekundäre oder tertiäre Prävention), Interventionsebene<sup>94</sup>, der Zielgruppe<sup>95</sup> und den

---

<sup>93</sup> Je nach Zeitpunkt des Eingriffs lassen sich folgende Interventionsmaßnahmen differenzieren:

Primärprävention: die Verminderung von (Teil-)Ursachen von Krankheit.

Sekundärprävention: die Entdeckung von symptomlosen, aber biomedizinisch eindeutig feststellbaren Krankheiten.

Tertiärprävention: Begrenzung von Folge- und Spätschäden einer bereits eingetretenen Erkrankung.

(vgl. Rosenbrock et al 2006: 60).

<sup>94</sup> Zwei Ebenen der Prävention werden differenziert: die Verhältnisprävention die darauf abzielt

Gesundheitsgefahren durch Gestaltung der Lebens-, Arbeits- und Umweltbedingungen zu verringern sowie die Verhaltensprävention, die das Ziel verfolgt, die Erkrankungswahrscheinlichkeit durch die Beeinflussung menschlichen Verhaltens zu senken.

Instrumenten<sup>96</sup> der Intervention unterscheiden ließen.

Die Erfahrung der Grenzen medizinisch-kurativer Interventionen und die Erkenntnis multifaktorieller Ursachen von Krankheit im globalen wie im nationalstaatlichen Kontext, haben hinsichtlich fortbestehender schichtenspezifischer Unterschiede in Mortalität und Morbidität, zur Entwicklung des Konzepts der „Gesundheitsförderung“ geführt (Rosenbrock et al 2006: 69). Dieses Konzept sei von der World Health Organisation (WHO) 1986 in der Ottawa-Charta programmatisch formuliert worden und knüpfe an ältere Theorien der Partizipation und der Aktivierung an. Ziel der Gesundheitsförderung als präventiver Strategie sei es, allen Menschen ein höheres Maß an Selbstbestimmung über ihre Gesundheit zu ermöglichen und sie damit zu befähigen ihre Gesundheit zu stärken. Damit verbindet sich die Vorstellung, das mit zunehmender Transparenz von Lebenssituationen, mit der Anhebung von Qualifikationen, wachsenden Entscheidungsspielräumen, direkter Partizipation sowie durch soziale Unterstützung in materieller wie ideeller Form die Fähigkeit zur Belastungsverarbeitung erhöht werden könne und somit die Erkrankungswahrscheinlichkeit insgesamt sinke.

Für die Wirksamkeit von Prävention und Gesundheitsförderung sei von entscheidender Bedeutung, die Veränderung von Kontextbedingungen, also die Lebenserhältnisse in der sozialen Lebenswelt der Individuen, mit Interventionen zur Stärkung der Ressourcen zu verknüpfen. Ressourcenstärkung beziehe sich insbesondere auf die Befähigung („enabling“) und die Entwicklung von Bewältigungsmöglichkeiten („empowerment“) und sei als solche sowohl Bestandteil der familiären, schulischen und beruflichen Sozialisation als auch als Folge der gezielten Veränderung sozialer Lebensverhältnisse zu begreifen (vgl. Rosenbrock et al 2006: 66-91).

Strategien der Prävention sollen einerseits tatsächliche oder mögliche Gesundheitsbelastungen

---

<sup>95</sup> Als Zielgruppe werden diejenigen Menschen bezeichnet, an die sich die jeweilige Intervention richtet, bspw. an bestimmte Communities. Die Hochrisikostategie wird in diesem Kontext von der Bevölkerungsstrategie unterschieden. Erstere richtet sich an Personen mit ausgeprägten Risikomerkmale, letztere an alle Personen ungeachtet der individuellen Erkrankungswahrscheinlichkeit. Insgesamt wird der epidemiologische Nutzen der letztgenannten Strategie als höher eingeschätzt, da der Anteil an ‚geretteten‘ Fällen hier meist ‚größer‘ sei (vgl. Rosenbrock et al 2006: 61).

<sup>96</sup> Unterschieden werden bspw. medizinische und nicht-medizinische, sowie spezifische (konkretes Krankheitsbild) und unspezifische Instrumente.

(positiv) beeinflussen, wie biologische, chemische und physikalische Belastungen, Disstress, körperliche und seelische Überlastungen, schlechte Ernährung, Tabakkonsum, Bewegungsmangel, soziale Isolierung und andererseits gesundheitsdienliche Ressourcen der betroffenen Individuen vermehren, wie Kompetenzen, Selbstbewusstsein, Information, Bildung, Einkommen, Partizipation, Verhaltensspielräume, Unterstützung durch soziale Netze, Erholung etc. (vgl. Rosenbrock et al 2006: 62).

Im Rahmen kampfkunstspezifischer Präventionsmaßnahmen stellen Primärpräventive, das heißt Belastungen senkende und Ressourcen vermehrende Aktivitäten und Strategien, die wohl zweckmäßigsten Formen von Prävention dar. Präventionsmaßnahmen können sich an das Individuum, ein vorgegebenes Setting oder die Bevölkerung richten (Interventionsebene). Unterschiedliche Formen der Primärprävention werden in der Literatur unterschieden (vgl. Rosenbrock et al 2006: 72 ff.), die ‚settingsbasierte gesundheitsförderliche Primärprävention‘ (Rosenbrock et al 2006: 74-75) scheint jedoch im Rahmen kampfkunstspezifischer Prävention sehr geeignet. Unter einem ‚Setting‘ wird in diesem Zusammenhang ein relativ dauerhafter und den Akteuren auch subjektiv bewusster Sozialzusammenhang verstanden. Bei diesem Ansatz wird vor allem die Erreichbarkeit von Zielgruppen im Setting genutzt, um dort Angebote (auch im Sinne partizipativ gestalteter Programme) der ‚verhaltensbezogenen Prävention‘ bspw. in Hinblick auf die Großrisiken Bewegung (Vorbeugung degenerativer Erkrankungen), Stress, Drogen (Rauchen etc.) und Ernährung zu platzieren. Primärprävention im Setting ist Verhaltensprävention, unterscheidet sich aber bspw. von der individuellen Prävention dadurch, dass die Zielgruppe nach ihrer Zugehörigkeit zum Setting ausgewählt und dort auch aufgesucht wird. Daraus resultieren „vergleichsweise gute Voraussetzungen für die Erreichbarkeit der Zielgruppen, für die Anregung von Kommunikation und sozialer Unterstützung in der Zielgruppe und (damit) für die Nachhaltigkeit von verhaltensmodifizierenden Präventionsprogrammen“ (Rosenbrock et al 2006: 75). Bei solchen Interventionsformen bliebe zudem die enge Koppelung zwischen Verhaltens- und Verhältnisprävention „nicht nur Programm“ (Rosenbrock et al 2006: 76), da die Intervention sich auf das gesamte Setting beziehe, eine Diskriminierung von Zielgruppen vermieden werde und somit dezentrale Erneuerungsprozesse durch die verschiedenen Bereiche des Setting wandern bzw. rotieren können.

Generell soll bei diesem Ansatz auch die Förderung der Autonomie gegenüber der

professionellen Kompensation von Autonomiedefiziten aufgewertet werden.

Von den in dieser Untersuchung vorgestellten Kampfkünsten eignen sich insbesondere jene Kampfkunststile für die ‚settingsbasierte gesundheitsförderliche Primärprävention‘, die eine starke Fundierung im *Qigong* aufweisen, bspw. das *Taijiquan* sowie das hierzulande noch fast völlig unbekannte Süd-*Shaolin-Kung-fu (Yongchun Baihe)*, da diese Stile verschiedene Körpertechnologien (im Sinne ritualisierter und kontrollierter gesundheitsfördernder Bewegungsformen), sinnesphysiologische Schulungsverfahren (Entschleunigung, taktile Sensibilisierung, *Qigong*-Methoden) und Selbsttransformationstechnologien (buddhistische Meditation und Ethik) kombiniert bereitstellen (vgl. auch Kapitel 4 und 5). Durch die starke Fundierung im *Qigong* stellen diese Kampfkünste intensive atemtherapeutische Verfahren bereit. Es leuchtet auf Anheb ein, dass solche Verfahren der Bewusstwerdung und somit der Eliminierung schädlicher Atemgewohnheiten wie bspw. dem Rauchen dienen. Eine intensivierete Atmung ermöglicht zudem, in Kombination mit den zur Verfügung gestellten schonenden Bewegungsverfahren, eine bessere Verarbeitung von Nahrungsmitteln (Fettverbrennung) und unterstützt somit einen ganzheitlich gesunden Lebensstil.

Obwohl gerade der Einsatz des *Taijiquan* in der Primärprävention sehr beliebt ist, hat doch die Auswertung von Diskursbeiträgen gezeigt, dass nicht alle *Taijiquan*-Methoden leisten was sie versprechen. Immer wieder findet man innerhalb des Kampfkunstdiskurses Hinweise darauf das, dass Praktizieren des *Taiji* Knie- und Rückenprobleme nicht nur lindern sondern auch verschlechtern könne (vgl. Beiträge von Diskursteilnehmern in: <http://www.kampfkunstforum.de>).

Vermutlich basiert dieser Sachverhalt auf den teilweise sehr tiefen Beinstellungen und Verdrehungen der Gelenke in den tiefen Stellungen. Diese Problematik kommt bspw. im besagten *Yongchun Baihe*-Stil in der Süd-*Shaolin*-Tradition nicht vor, weil in diesem Stil von vorneherein das Ausführen belastender weiter und zugleich tiefer Stellungen vermieden wird. In der BRD gibt es derzeit fast keine Schulen dieses Stils, im Gegensatz zu anderen europäischen Ländern und den USA. In den USA wird dieser Stil mittlerweile nicht nur in der primärpräventiven Jugend- und Erwachsenen-Kampfkunstpädagogik erfolgreich eingesetzt, sondern gewinnt auch in geriatrischen Kontexten zunehmend an Bedeutung. 1996 wurde das theoretische Konzept dieses Stils im Rahmen eines internationalen medizinisch-geriatrischen Diskurses diskutiert. Der Stil: „was praised by the 1 st international conference for Geriatric Medicine in Beijing and Los Angeles“(Ngo 2007 in:

<http://www.realwushuseminars.com>).

Auch angesichts der wachsenden Bedeutung von Verfahren der Selbstsorge angesichts knapper Ressourcen und der prognostizierten Bevölkerungsentwicklung einer unausweichlichen ‚demografischen Alterung‘<sup>97</sup> der bundesdeutschen Bevölkerung (Statistisches Bundesamt 2006: 13 ff.; vgl. auch Breit 2005 und Opaschowski 2002), können gerade solche Stile als gesundheitsfördernde Präventionsverfahren<sup>98</sup>, in der nahen Zukunft auch in der BRD an Bedeutung gewinnen.

Eine Tendenz der Kampfkunst liege jedoch auch in dem Phänomen der Vermischung (östlicher) Kampfkunst mit (westlichem) Kampfsport (vgl. Maliszewski 1996: 136ff.). Diese Entwicklung wird sowohl positiv als auch negativ gesehen: „Some writers have argued that synthesizing styles and techniques leads to a dilution of movements of principles, thus rendering the art ineffective,, (Maliszewski 1996: 136). Maliszewski hält diese Entwicklung nicht für problematisch und sieht im Gegenteil, in der Hybridisierung von Stilen eine Entwicklungschance für das Kampfkunstwesen, aber auch für den Konsumenten: „many contemporary practitioners recognize the importance of integrating and adopting techniques from various styles and arts,, (Maliszewski 1996: 136). Praktizierende der Kampfkünste sollten, so Maliszewski, nicht eindimensional trainieren, sondern in der Lage sein, unterschiedliches Material und verschiedene Traditionen kritisch miteinander zu vergleichen, um Ideen, Konzepte und Kontexte der unterschiedlichen Schulungswege zu begreifen: „Rather, one should be able to draw upon a wide variety of teachings, techniques, and „experimental possibilities,, that are not found within a ‚single‘ (...) tradition,, (Maliszewski 1996: 136). Maliszewski verspricht sich durch dieses Herangehensweise: „truly comprehensive psychological authentication or transformation,, (Maliszewski 1996: 136).

---

<sup>97</sup> Die prognostizierte Bevölkerungsentwicklung hängt ab von der Entwicklung der Geburtenhäufigkeit, Sterblichkeit und Wanderungsbewegungen. Auf Basis dieser demografische Angaben können bisherige Tendenzen in der Bevölkerungsentwicklung und in ihren Komponenten erkannt und Vorausberechnungen für die nächsten Jahrzehnte erstellt werden (Statistisches Bundesamt 2006: 16; vgl. auch Breit 2005: 5-11, 28-32).

<sup>98</sup> Solche Präventionsverfahren operieren im Sinne des Handlungsleitfadens der Spitzenverbände der Krankenkassen zur Umsetzung von § 20 Abs. 1 und 2 Sozialgesetzbuch V.

### **6.2.2. Kampfkunstmanagement – Akteure der Prävention**

Die Gesamtheit der Präventionsaktivitäten in der BRD verteilt sich im Kampfkunstsektor auf eine Vielzahl von Einrichtungen. Je nach Funktion existieren im Bereich der Kampfkunst unterschiedliche Zusammenschlüsse von Vereinigungen, bspw. Netzwerke, Verbände, Vereine und Arbeitsgemeinschaften mit unterschiedlichen Formen und Konzeptionen von Führung.

Das etablierte Vereinswesen wird in Europa weiterhin eine wichtige Rolle spielen. Folgt man einer Expertise über das Vereinswesen in Deutschland, die im Auftrag des Bundesministeriums für Familien und Senioren durchgeführt wurde, verfügt Deutschland über eine einzigartige Vereinskultur (vgl. Deutsche Gesellschaft für Freizeit 1993: 1). Als Reaktion auf die Planwirtschaft und durch die Aktivität der Treuhandanstalt (in den östlichen Bundesländern), aber auch aufgrund „Finanzmangels“, (in den östlichen und westlichen Bundesländern) wurde jedoch in vielen Körperschaften und Gemeinden im sozialen, kulturellen und sportlichen Bereich (auch in der Kampfkunst) eine „expansive Privatisierungspolitik“, betrieben (Deutsche Gesellschaft für Freizeit 1993: 47). Das Kampfkunstwesen der Zukunft wird deshalb durch unterschiedliche Organisationsformen gekennzeichnet sein (bspw. Mischformen zwischen Personen- und Dienstleistungsvereinen). Durch Selbsthilfegruppen und Trägergruppen selbstorganisierter Einrichtungen wird dem Vereinswesen zudem eine neue Variante hinzugefügt (vgl. Deutsche Gesellschaft für Freizeit 1993: 47). In überschaubaren Einrichtungen können neuartige, transkulturelle Organisationsformen erprobt werden bspw. Privatschulen mit flachen Hierarchien. Für zwischenmenschliche Beziehungen spielen sowohl Vereine, als auch Netzwerke und Privatschulen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Diese Körperschaften haben die Funktion zur Öffnung der Familie nach außen. Sie unterstützen sozial-naturale Gruppen und sind geeignet diese zu stabilisieren, da sie den Austausch von Beziehungen und Leistungen pflegen. Die soziale Funktion der Vereine liege für den Einzelnen in der Gewährleistung von Selbsthilfe, Freizeitgestaltung und Partizipation; für die Gesellschaft in der Vermittlung direkter Kontakte (intermediäre Funktion), lokaler Interessenvertretung (politische Funktion), Dienstleistungsfunktion, Institutionalisierungsfunktion sowie Integrationsfunktion (Schichten- und Gruppenintegration). Dysfunktionen (traditioneller) Körperschaften (Vereine) seien:

Traditionalismus, Separatismus und Exklusivität (vgl. Deutsche Gesellschaft für Freizeit 1993: 25). Das Bestreben von Managements großer Körperschaften werde die (vollständige) Nutzbarmachung des vorhandenen Humankapitals sein, also die Steigerung metafachlicher Kompetenzen, bspw. unterschiedlicher Medienkompetenzen, Förderung der Begabung zur Eigenmotivation, Befähigung zur Orientierung in einem Umfeld flacher Hierarchien, Weiterbildungs- und Lernbereitschaft, Teamfähigkeit, Ergebnisorientierung, Flexibilität etc. Wissen sei die wichtigste Ressource des ökonomischen Wertzuwachses (vgl. Opitz 2004: 80). Deshalb wird die Arbeit der Sinnproduktion von Wissensproduzenten (Netzwerkmanager, Redakteure, Schriftsteller etc.) immer bedeutsamer werden. Ihnen werde marktgesteuerte Selbstbestimmung und Verantwortung für ihre Leistung abverlangt. Die Wissensproduzenten werden zudem gezwungen sein, sich selbst zu führen wie eine „Organisation,, (Opitz 2004: 82). In ‚Managerkreisen‘ sind deshalb schon seit Jahren (abgeschaut von den Gepflogenheiten japanischer Top-Manager) die besonderen Werte von Kampfkunst und Kampfsport modern. Insbesondere mittels alter (japanischer) Kampfsysteme bspw. *Kendo* (Schwertfechten) und durch diese transportierte *Samurai*-Tugenden soll Geschäftspolitik effizienter gestaltet werden können. Diese Tugenden, die dem einzelnen Manager anempfohlen werden, entsprechen bspw.: strenge Disziplin, hohe Einsatzbereitschaft, Unnachgiebigkeit und Loyalität dem jeweiligen Auftraggeber gegenüber (vgl. Goldner 1992: 204).

### **6.3. Zusammenfassung und Interpretation**

Als zunehmend wichtige Verfahren der ‚gesundheitsfördernden Primärprävention‘ (Setting-Ansatz) dienen die fernöstliche Kampfkünste als Maßnahmen der ‚verhaltensbezogenen Prävention‘ insbesondere im Hinblick auf die Großrisiken Bewegung (Vorbeugung degenerativer Erkrankungen), Stress, Drogen (Rauchen etc.) und Ernährung (vgl. Kapitel 6.2.). Die Einführung und Integration genuiner östlicher Kampfkünste und ihrer kulturellen Besonderheiten wie bspw. das Familienclansystem (vgl. Kapitel 6.1.) in die westliche Kultur hätte, so Maliszewski, nicht unbedingt zu einer Kontinuität und Authentizität dieser traditionellen Künste beigetragen, sondern vielmehr auch zu einer Verwestlichung bzw. Versportlichung aber auch Verwissenschaftlichung der im Westen praktizierten östlichen Kampfkunst geführt (vgl. Maliszewski 1996: 136ff.). Diese ‚Vermischung‘ (östlicher)

Kampfkunst mit (westlichem) Kampfsport (vgl. Maliszewski 1996: 136ff.) dient, meiner Ansicht nach, nicht selten der massenwirksamen und kommerziellen Verbreitung der Kampfsysteme. Die Anwendung logischer ‚wissenschaftlicher Prinzipien‘ in der Kampfkunstausbildung kommt wohl der westlichen Denkweise nach Logik und Rationalität entgegen, sie wird aber möglicherweise nicht allen traditionellen (authentischen) Kampfkunststilen gerecht. Ein asiatischer Kampfkunststil mag (strukturell) ineffizient und unwissenschaftlich konstruiert sein, dennoch kann er auf anderen Gebieten (bspw. Therapie) leistungsfähig sein und genuin östliches Denken spiegeln. Die Authentizität spiritueller (Kampfkunst) Gemeinschaften wird aufgrund der Vermischung östlicher und westlicher Konzepte und Strategien deshalb kontrovers diskutiert (vgl. Maliszewski 1996; Goldner 1992: 54-69, 196-205). Wilber et al haben darauf hingewiesen, dass in das religiöse Vakuum der modernen Industriegesellschaft in den letzten Jahrzehnten, etliche ‚Traditionen‘ asiatischer Schulungswege aus aller Welt, eingeströmt seien. Sie hätten deshalb die „Anthony-Typologie - Ein System zur Beurteilung der Aktivitäten spiritueller und dem inneren Wachstum verpflichteter Gruppen,, (Wilber et al 1995: 197) entwickelt. Mit Hilfe eines dreidimensionalen, bipolaren Kategoriensystems<sup>99</sup> können Gesundes und Pathologisches in den neuen Bewegungen beurteilt werden könne (vgl. Wilber et al 1995: 197f.). Insbesondere die massenwirksame Verbreitung religiöser Mythen in medialen Kontexten (Internet, Film, Video etc.) wird von einigen Diskursteilnehmern als nicht unproblematisch wahrgenommen (vgl. Trimondi, V. und V. alias Röttgen, M. und H. 2002: 53). Insbesondere die Tendenz einer weltweiten Verbreitung von Kampfsystemen, philosophischen fernöstlichen Religionssystemen und Glaubenslehren sowie deren Vermischung mit alten, insbesondere westlichen, (aggressiven) Kriegerkulturen und –mythen wird kritisiert. Die globale Aktivierung und Vermischung von Kriegermythen und -traditionen sei als eine ‚Inspirationsquelle‘ für den religiösen Fundamentalismus und für die weltweite Ausbreitung einer neuen ‚Kriegerkultur‘ verantwortlich zu machen und daher moralisch bedenklich (vgl. Trimondi, V. und V. alias Röttgen, M. und H. 2002: 53). Alte Mythen können, das zeige die Geschichte, immer aufs Neue ‚aktiviert‘ werden, um dann als Instrumente der Machtpolitik zu dienen. Ein ganzes Paket von sakralen Techniken, lasse sich aus bestimmten Lehrinhalten der

---

<sup>99</sup> 1. die Metaphysik der Gruppe, 2. die für sie wichtigste Form spiritueller Praxis, 3. ihre Einstellung zur Interpretation spiritueller Inhalte.



östlichen Religionen ableiten, um einen gewöhnlichen Soldaten in eine heilige Tötungsmaschine zu verwandeln. Der „Kriegsbuddhismus,, (Trimondi, V. und V. alias Röttgen, M. und H. 2002: 532) liefere nicht nur martialische Verhaltenscodices wie im *Hagakure* (dem Katechismus der Samurai-Krieger), sondern ebenso seine eigenen „Welteroberungsvisionen wie im *Shambala-Mythos*“<sup>100</sup> des „*Kalachakra-Tantra*,, (Trimondi, V. und V. alias Röttgen, M. und H. 2002: 532). Kritisiert werden in diesem Kontext auch Hollywood-Filme. Die Abenteuer des in den östlichen Kampfkünsten geschulten Protagonisten, bspw. in Erfolgsfilmen wie „Star Wars – Krieg der Sterne“ von George Lucas (1977, 1980 und 1983) oder „Matrix,, von Silver und Wachowski (1999) etc. dürfte eines der häufigsten Genres der amerikanischen Filmindustrie sein (vgl. Trimondi, V. und V. alias Röttgen, M. und H. 2002: 532). Wenn diese Filmhelden auch zumeist als Verteidiger von humanitären Werten auftreten, so würden sie dennoch eine auf der totalen Gefühlskontrolle basierende Tötungskunst verherrlichen (Trimondi, V. und V. alias Röttgen, M. und H. 2002: 532). Derartige Vorstellungsbilder seien angesichts der gegenwärtigen neoliberalen Weltlage äußerst kritisch zu reflektieren, so M. und H. Röttgen. In diesem Zusammenhang dürfe aber auch nicht vergessen werden, dass Gewalt sehr ambivalent, weil ein „komplexes Phänomen,, (Imbusch 2002: 26) sei, welches Ordnung sowohl zerstören als auch begründen könne. Ohne Differenzierung hinsichtlich des Gewaltbegriffs (der Formen, Mittel und situativen Bedingungen von Gewalt), bestehe die Gefahr im Rahmen von „Thematisierungsfallen Gewalt in ihrem Sinngehalt umzudeuten,, (Imbusch 2002: 26) bzw. durch „einfache Täter-Opfer-Dichotomien Betroffenheitsdiskurse zu erzeugen,, (Imbusch 2002: 26) oder die komplexen Ursachen von Gewalt auf „individuelle Eigenschaften zu reduzieren,, (Imbusch 2002: 26). Diese Thematisierungsfallen seien deshalb gefährlich, weil sie Gewalt exklusiv personalisieren generell pathologisieren und biologisieren würden und somit von allen sozialen Ursachenzusammenhängen abstrahieren würden (vgl. Imbusch 2002: 26).

---

<sup>100</sup> Das Schlachtenbild der *Shambala*-Prophezeiung reduziert, so M. und H. Röttgen, den kommenden religiösen Weltkrieg (in ca 300 Jahren) auf zwei Hauptgegner: Buddhisten und Moslems, den *Shambala*- Kriegern und den *Mujaheddin*, während das Christen- und Judentum als Glaubensbekenntnisse verschwunden sein werden (vgl. Trimondi, V. und V. alias Röttgen, M. und H. 2002: 532).

## **7. Ethische Ressourcen der Kampfkünste – die Selbsttransformationstechnologien**

### **7.1. Einführung**

Eine Hauptaufgabe der ‚archäologischen‘ Forschungsperspektive sei es, so Foucault, den Stammbaum eines Diskurses zu erstellen (Foucault 1981: 210). Zudem sollen mögliche Widersprüche und Besonderheiten in der diskursiven Formation und innerhalb des Diskurses selbst beschrieben werden, bspw. sollen jene Stellen, an denen der Diskurs „Subsysteme“ (Foucault 1981: 219) hervorbringt, kenntlich gemacht werden (vgl. Kapitel 1). Die Analyse des Diskurses ergab frühzeitig das der Kampfkunstdiskurs nicht nur stark beeinflusst ist durch die Rezeption fernöstlicher Lebenskraftkonzepte (vgl. Kapitel 5), sondern auch durch den Meditationsbuddhismus. Ich habe deshalb versucht zu analysieren, inwiefern dieser Subdiskurs den Kampfkunstdiskurs mitgeprägt und verändert hat. Dabei geht es mir insbesondere darum aufzuzeigen, welche ethischen Ressourcen der Kampfkünste (die ich mittels des diskursanalytischen Untersuchungsverfahrens identifizieren konnte), in der Lage sind, die in Kapitel 3 skizzierten gesamtgesellschaftlichen Problemkonstellationen (Sinnkrise) zu transformieren.

Die Achse der Ethik thematisiert die sogenannten Selbsttechniken (vgl. Kapitel 1). Während Herrschaftstechniken auf die Bestimmung des Verhaltens von Individuen zu ihrer Unterwerfung unter Herrschaftszwecke zielen, ermöglichen Selbstregulierungstechniken den Subjekten, mit eigenen Mitteln bestimmte Operationen mit ihren Körpern, mit ihren eigenen Seelen, mit ihrer eigenen Lebensführung zu vollziehen, und zwar so, dass sie sich selber transformieren und sich selber modifizieren (Foucault 1984: 35f.). Im folgenden Kapitel werden deshalb die asketischen bzw. ethischen Selbsttechnologien der Kampfkünste untersucht.

## **7.2. Der sozial- und geisteswissenschaftliche Zusammenhang von Sinnkrisen, Sinnressourcen und Ethik**

In den folgenden Kapiteln setze ich die in Kapitel 3 diagnostizierten gesamtgesellschaftlichen Problematiken (Sinnkrise) in Beziehung zu den ethischen Selbsttransformationstechniken der Kampfkünste.

Der moderne Mensch könne, so Haubel, die Werte (Ethiken) wählen, müsse aber auch die Verantwortung für die Folgen seiner Wahl tragen (Haubel 1999: 54). Indem das Bewusstsein des modernen Menschen für die Kontingenz aller Werte zunehme, gerieten sie unter ein Nützlichkeitsdenken, dessen Ursprung die Kosten-Nutzen-Logik von Märkten sei (vgl. Kapitel 3). „Symbolische Selbstvergewisserung,, (Haubel 1999: 54), die sich auf die Erkenntnis der Unverfügbarkeit und der „Selbstorganisationsfähigkeit,, (Haubel 1999: 54) der (inneren und äußeren) Natur bezieht soll der Selbsttransformation dienlich sein. Im Kern geht es darum „transzendente Geborgenheit,, (Haubel 1999: 54) zu konstituieren. Unbegrenzte Machbarkeit und Kommerzialisierbarkeit sowie totale Verfügbarkeit der inneren und äußeren Natur erschienen zunehmend als Alptraum des Rationalisierungsprozesses. Die kulturelle Erhaltung (oder Wiederherstellung) von innerer und äußerer Natur gewinne in diesem Zusammenhang als „Symbol der Unverfügbarkeit,, (Haubel 1999: 54), bzw. der bewusst gesetzten Grenzen von Verfügbarkeit, an Bedeutung. Natur ergäbe sich aus der bewussten Entscheidung, in bestimmten Grenzen, auf menschliche Eingriffe zu verzichten. Diese Anerkennung fiele um so leichter, je mehr sich der moderne Mensch von der Vorstellung verabschiede, erst er „schaffe Ordnung - so wie einst Gott das Chaos gebändigt,, (Haubel 1999: 54) hätte. Denn die natürliche Ordnung gehe der kulturellen Ordnung voraus, auch wenn sie eine verborgene Ordnung sei, die sich dem modernen Menschen, erst nach und nach erschließe (vgl. Haubel 1999: 55). Natur gewinne insofern als Symbol der Unverfügbarkeit und in dem Maße an Bedeutung, in welchem die Selbstorganisationsfähigkeit der Natur bewusst werde. Die chinesische Naturphilosophie elaboriere in diesem Zusammenhang das Bild einer üppigen Vegetation, die wie ein Brutkasten einer Unzahl von Lebewesen Lebensraum und Möglichkeiten der Fortpflanzung gewähre. (vgl. Kubny 1995: 109). Selbstorganisationsprozesse und Vitalität der Natur werden in traditionellen Vorstellungen ausdrücklich als Vorbilder für die menschliche Ordnung gesehen (vgl. ebd. 107). Der Mensch

sei hier Teil der Natur und auf die zyklische Regeneration seiner Verhältnisse angewiesen (vgl. ebd.: 116). Dieses Prinzip durchdringe jede Ebene menschlicher Erfahrung und wirke bis heute strukturierend auf die asiatische (chinesische) Modellbildung.

Für Capra ist die Erkenntnis der Selbstorganisation bzw. die Erkenntnis der „Nichtlinearität aller Systemdynamik,, (Capra 1983: 33) der Kern holistischen (ökologischen) Bewusstseins. Es sei diese Art von Weisheit, die in vielen ursprünglichen Kulturen beobachtet werden könne, die „wir aber in unserer eigenen Kultur stark vernachlässigt haben,, (Capra 1983: 33). Das Bewusstsein für die Selbstorganisation der Natur könne auf sehr unmittelbare Weise hergestellt werden, wenn bspw. verfolgt werde, wie ein Wald sich, nach einem vom Blitzschlag verursachten Großbrand (vgl. Knirsch 1997: 108f.), allmählich verändere, und wie auf einem verkohlten, scheinbar völlig abgestorbenen Gebiet üppiges neues Pflanzen- und Tierleben entstehe,, (vgl. Haubel 1999: 55). Berühmt geworden ist in diesem Zusammenhang die „Gaia-Hyothese,, mit der Lovelock, die Erde als belebte und lebensspendende Urmutter metaphorisiert (vgl. Lovelock 1979). Die Konvergenz zwischen Systembild und den Anschauungen von mystischen Traditionen sei in diesem Kontext keineswegs zufällig. Das „neue Weltbild,, (Capra 1983: 33) sei ein ökologisches Bild in einem weit über das unmittelbare Anliegen des Umweltschutzes hinausgehenden Sinne. Das ökologische Paradigma beruhe auf einem „intuitiven Bewußtsein,, (Capra 1983: 33) der ‚Einheit allen Lebens‘, der Verknüpftheit seiner Zyklen des Wandels. Capra, will deshalb religiöses Bewusstsein verstanden wissen als einen Bewusstseinszustand, in dem sich der individuelle Mensch mit dem ganzen Kosmos verbunden fühle. Ökologisches Bewusstsein sei „wahrhaft religiös,, (Capra 1983: 33). Die Idee der Verbundenheit zwischen Individuum und Kosmos komme auch in der Wurzel des Wortes Religion zum Ausdruck, das vom lateinischen *religio* (=starke Bindung) komme. Im östlichen Sprachgebrauch sei es „ähnlich,, (Capra 1983: 33). Kung geht soweit, zu behaupten, dass nur religiöses Bewusstsein überhaupt die außergewöhnliche Kraft besitze, Ethik und ethische Ziele zu „legitimieren,, (Kung 1990: 63). Denn aus den menschlichen Bedingtheiten und Notwendigkeiten und aus der westlich praktizierten „Diskursethik,, (Kung 1990: 76), die auf Vernunft basiere, ließe sich ein unbedingter Anspruch und ein Sollen nicht ableiten (vgl. Kung 1990: 76). Appelle an die Vernunft reichten nicht aus, so lehre es die moderne katastrophale Geschichte. Wenn

überhaupt, so könne nur eine zeitüberbrückende, transzendente Autorität, eben die Religion<sup>101</sup> einen übergreifenden Sinn, eine Grundorientierung vermitteln, welche die gesamte menschliche Gemeinschaft umfasse und durchdringe (vgl. Küng 1990: 63 f.).

### 7.3. Die Ethik der Kampfkünste

Die in der östlichen Kampfkunst populäre Form der Ethik sei, eine Mixtur aus Elementen buddhistischer, taoistischer und konfuzianistischer Ethik (vgl. Filipiak 2001, Maliszewski 1996). Im Zentrum der Kampfkunst-Ethik stehe bspw. die Würde der menschlichen Persönlichkeit, die Förderung der Gesundheit, die Bewusstwerdung unreflektierter Verhaltensweisen (falsche Selbsteinschätzung, Minderwertigkeitskomplexe, fehlendes Selbstvertrauen), der ‚Wahn vom Siegen‘ und die Philosophie der Lebensführung (vgl. Lind 1998: 78, 86). Alte asiatische Dokumente der Kampfkunst bspw. das chinesische *Wubeizhi* (jap.= *bubishi*) aus der Ming- und Qing-Dynastie, enthalten neben allgemeinen Informationen, bereits detaillierte Hinweise zu einer Ethik der Kampfkünste (vgl. Lind 1998: 78, 86). Untersucht man die unterschiedlichen Diskursproduktionen (vgl. Filipiak 2001: 258-263; Chu 1998; Lind 1998; Maliszewski 1996: 127-139; Yang 1996: 188-202; Dukes 1994: 3-93; 285-36; Goldner 1992: 59-69; Hallander 1985; Herrigel 1968) auf den Gehalt ethischer Sinnressourcen, so kommt man nicht umhin, eine auffällige Dominanz buddhistischer *Chaan*-Philosophie und Lebensführungspraxis festzustellen. Diese Philosophie konstituiert (und legitimiert) die Selbsttransformationspraxis vieler Kampfkünste (vgl. Dukes 1994: 296 f.; Filipiak 2001: 262; Maliszewski 1996: 127-139). Diese fernöstliche Philosophie wird deshalb im Folgenden im Hinblick auf vorhandene Sinnressourcen untersucht. Zunächst soll ein allgemeiner Überblick über die Lehre des Buddhismus gegeben werden. Es folgt eine kurze Darstellung des *Chaan*-Buddhismus in China und in Deutschland. Schließlich werden zentrale Aspekte des *Chaan*-Buddhismus in Beziehung gesetzt zu der Subjektphilosophie Foucaults.

---

<sup>101</sup> Die großen (monotheistischen und monistischen) Religionen der Welt durchdringen heute die Kulturen und Kulturkreise wie große Flusssysteme: die Offenbarungsreligionen prophetischen Ursprungs (Judentum, Christentum und Islam), die Religionen mystischen Ursprungs (Selbsterlösungsreligionen bspw. Hinduismus und Buddhismus) und die Weisheits-Religionen chinesischen Ursprungs (bspw. Konfuzianismus und Taoismus).

#### 7.4. Die Ethik des Buddhismus

Der Buddhismus ist nicht einheitlich, sondern teilt sich in verschiedene Richtungen auf. Die zwei wichtigsten Hauptrichtungen sind der *Hinayana*- und der *Mahayana*-Buddhismus, zu der auch *Chaan*- bzw. *Zen*-Buddhismus zählen (Reichle 1994: 100). Der *Hinayana*-Buddhismus bildet hierbei die älteste Form des Buddhismus, während der *Mahayana*-Buddhismus erst ca. 400 Jahre nach dem Tod des historischen Buddhas, Siddharta Gautamas, entstand und neues Gedankengut sowie Erweiterungen aufnahm und sich dann wiederum in verschiedene Schulen aufgliederte. Er bildet den nördlichen Buddhismus, der vor allem in Zentralasien, der Mongolei, China (*Chaan*), Korea (*Soen*), Japan (*Zen*) und in Tibet (*Dzogchen*) zu finden ist. Im Allgemeinen sei der *Mahayana*-Buddhismus im Gegensatz zum *Hinayana* weniger streng und asketisch und beinhalte weniger rigorose Vorschriften (vgl. Reichle 100 f.). Der *Mahayana*-Buddhismus zeigt zudem eine starke Tendenz zur Verbildlichung, Vergegenständlichung und Ritualisierung<sup>102</sup>, womit er wiederum den Bedürfnissen vieler Menschen entspreche. So wird im *Mahayana* die transzendente Welt mit ihren Wesenheiten beschrieben. Dies bildet einen wichtigen Unterschied zum *Hinayana*, das weder diese konkrete Ausgestaltung der geistigen Welt, noch die Anbetung von Gottheiten und *Bodhisattvas*<sup>103</sup> (inkarnierte Erleuchtete, die zum Wohle aller lebenden Wesen auf die Welt zurückkehren) kennt. Im *Mahayana* und *Vajrayana* werden drei verschiedene Ebenen der Existenz wie folgt beschrieben.

---

<sup>102</sup> Besonders im tibetischen *Vajrayana*-Buddhismus gibt es eine reichhaltige Symbolik, die sich in Statuen, Reliefs, Wandmalereien, Gebetsrädern, Rollbildern auf Seide (*Thankas*) sowie unterschiedlichen Ritualen (das Herstellen von *Mandalas* aus Sand, Maskentänze, etc.) darstellt. Alle diese Rituale und Symbole zeigen die Verbundenheit der Buddhisten mit der nicht-materiellen Welt, verweisen also auf eine spirituelle Dimension (vgl. Reichle 1994: 114).

<sup>103</sup> Ein *Bodhisattva* ist nach Scholz ein ‚Erleuchtungswesen‘, ein ‚Buddha vor seiner Erleuchtung,‘ (Scholz 1998: 306). Ein *Bodhisattva* kann somit als werdender *Budda* bezeichnet werden, der den letzten Schritt in die Vollkommenheit hinauszögert, um den Gläubigen zu helfen. *Bodhisattvas* entsprechen ungefähr dem, was man in unserer volkstümlichen Tradition ‚Schutzengel,‘ oder bei den Indianern ‚Schutzgeister,‘ („guardian spirits,“) nennt (vgl. Reichle 1994: 104).

**3. Ebene:** Das Absolute, die Essenz, der allem gemeinsame Wesenskern (sanskrit=*Dharmakaya*), die Buddhanatur, die hinter allen Erscheinungsformen stehende Einheit des Kosmos, welche zu erfahren das *Nirvana* bedeute. Häufig auch mit dem Begriff der ‚Leere‘ (sanskrit=*sunyata*) wiedergegeben. Ein Zustand jenseits aller begrifflichen Dualität und Rationalität, welcher nur durch die höchsten Meditationspraktiken, d.h. nur durch direkte Methoden der ‚Innenschau‘ erreicht werden kann (vgl. Reichle 1994: 106).

**2. Ebene:** Die Ebene der *Bodhisattvas* und *Buddhas*<sup>104</sup> sowie der Schutzgottheiten  
Diese Ebene ist die nicht-materielle, geistige oder transzendente Ebene, auf der die Wesen nur noch einen feinstofflichen, energetischen Körper haben, sie sind erlöst, können sich jedoch wieder inkarnieren.

**1. Ebene:** Die Ebene der irdischen Existenz, des Menschen, auf der die Wesen einen materiellen, grobstofflichen Körper haben, und auf der sie, wenn sie das Haften am Dasein und die Begierden (also die Ursachen des menschlichen Leidens) nicht überwinden, wiedergeboren werden. *Buddhas* und *Bodhisattvas* können jedoch auf diese Ebene hinabsteigen, um den Menschen den Weg zu weisen.

Der Buddhist glaubt an den Wandel und an die Vergänglichkeit aller Phänomene, aber auch an eine sittliche Weltordnung, an das Ideal sittlicher Vollkommenheit, an Wiedergeburt<sup>105</sup> und

---

<sup>104</sup> Das *Mahayana* hat neben zahllosen *Bodhisattvas* auch zahlreiche *Buddhas* geschaffen; der historische *Buddha* ist einer von vielen und wird oft als *Sakyamuni* (sanskrit=der Weise aus dem Stamm der *Sakya*) bezeichnet.

<sup>105</sup> Mit den Fragen von Tod, Wiedergeburt und Wiederverkörperung haben sich im Westen vor allem die transdisziplinäre psychologische Forschung, sowie schon viel früher bedeutende Denker wie Pythagoras, Plato, David Hume, Immanuel Kant und Arthur Schopenhauer befasst. Seit Mitte der 1950er Jahre, wurden Reinkarnationsstudien von zumeist klinisch ausgebildeten Medizinern, wie Stevenson (1966), Moody (1975) und Osiris (1989), um einige der Bekannteren zu nennen, durchgeführt. Neben wissenschaftlichen Studien und Schriften zum Themenkomplex Wiedergeburt existieren in Asien regelrechte Wiedergeburtssysteme (mit einem Prozedere rund um die Suche und Bestimmung möglicher Kandidaten inkarnierter Persönlichkeiten), bspw. das sogenannte ‚*Tulku-System*‘, das im 13. Jahrhundert aus dem tibetischen Buddhismus hervorgegangen ist. Die Faszination des Buddhismus gehe nicht zuletzt auf dieses System zurück, welches die buddhistische Lehre von der Wiedergeburt stütze. Nach Asshauer, seien *Tulkus* (inkarnierte Persönlichkeiten) Träger der religiösen

Erlösung. Das hauptsächliche Anliegen des Buddhismus liegt darin, Menschen zu helfen, ein bewusstes und erfülltes (durch Weisheit und Mitgefühl geprägtes) Leben zu führen.

Ausgangspunkt im Buddhismus ist der Mensch und dessen Leiden in seiner irdischen Existenz (vgl. Kwai 2003, Kuby 1994, Dukes 1994, Huai 1984). Nach buddhistischer Auffassung ist die menschliche Existenz ihrer Natur nach leidvoll. Das Leiden (*sanskrit=dukkha*) ist hier nicht nur physisch gemeint (Geburt, Alter, Krankheit, Tod), sondern auch seelisch (Sorgen, Trübsal, Verzweiflung, Kummer, Unzufriedenheit mit dem Leben), und beinhaltet auch die geistige Ebene des Leidens, bspw. im Nicht-Erreichen dessen, was man möchte. Das Erkennen dieses Leidens im irdischen Leben ist die erste der ‚Vier edlen Wahrheiten‘, derer Buddha bei seiner Erleuchtung gewahr wurde und die von denjenigen, welche die Erlösung erlangen möchten, durchschaut werden müssen.

Die zweite der edlen Wahrheiten bezieht sich auf die Ursache des Leidens, nämlich auf das Haften am Dasein, den Egoismus, die Unwissenheit, die Begierde und den Lebensdurst (*sanskrit.=tanah*).

Die dritte edle Wahrheit richtet sich auf die Möglichkeit der Überwindung des Leidens, die darin besteht die Unwissenheit, die Leidenschaften und den Lebensdurst aufzuheben. Damit wäre der Weg aufgezeigt, wie sich Erlösung, aus buddhistischer Sicht realisieren lässt, denn wäre man in der Lage, diese Wahrheit voll zu durchschauen, könne man auch den Kreislauf<sup>106</sup> der Geburten beenden.

Die vierte edle Wahrheit schließlich bezieht sich auf den Weg, der zur Aufhebung des Leidens und somit zur Erlösung führt, den ‚Achtteiligen Pfad,‘<sup>107</sup> welcher die drei Bereiche, den des

---

Tradition (vgl.: Asshauer 2000). Sie dienten als Vorbilder und Helfer und verkörperten das ‚Geheimnis der Wiederbegurt‘. Moody verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass das Reinkarnations-Phänomen, in nicht-westlichen Kulturen, nicht als bedrohliches Phänomen, sondern vielmehr als eine Art Kunst verstanden werde (Moody 1975: 110).

<sup>106</sup> Im Buddhismus wird davon ausgegangen, dass sich das Leben „in einem Kreislauf der Wiedergeburten vollzieht,“ (Scholz 1998: 239).

<sup>107</sup> Der edle achtteilige Pfad besteht aus den folgenden Punkten:

1. Rechte Erkenntnis.
2. Rechte Gesinnung.
3. Rechte Rede.
4. Rechtes Handeln.
5. Rechte Lebensführung



Wissens, den der Sittlichkeit und den des Geistesstrainings umfasst. Somit sei der Buddhismus „eine auf Erlösung angelegte Interpretation des Daseins,, (Scholz 1998: 239).

Aus buddhistischer Sicht, sei sich jeder männliche *Bodhisattva* bzw. jede weibliche *Dakini* seiner/ ihrer Buddhanatur bewusst, während sie bei einem Menschen der ersten Ebene noch in seiner Unbewusstheit verschüttet sei. Dennoch werde auch die tiefere Ebene ständig von den höheren Bewusstseinssebenen durchdrungen, nur bedarf es, so die Überlieferung, um geistig in diese höheren immateriellen Ebenen vorzudringen, bestimmter Praktiken, wie bspw. der Meditation.

Jedes menschliche Wesen sei ein potentieller *Bodhisattva* bzw. eine *Dakini*, nur sei der Mensch mit irdischer Existenz „unaware of it because of the dense fog of ignorance that clouds the mind,, (Handicraft Association of Nepal 1996: 10). Dieser ‚Nebel der Ignoranz‘ sei verantwortlich für die Trennung von der Buddhanatur: „The fog is said to be discursive thought, which discriminates and polarises all concepts. Once it is moved *Bodhi* nature will emerge like a clear light“ (Handicraft Association of Nepal 1996: 10).

Das Ziel aller Schulen des Buddhismus ist die Erleuchtung, d.h. die bewusstseinsmäßige Erfahrung einer höheren oder wahren Wirklichkeit (*Nirvana*<sup>108</sup>) begleitet von der Auflösung aller Bindungen an das Ego und die irdische Existenz, also die „Befreiung aus dem karmischen Kreislauf,, (Reichle 1994: 67). Wer zudem das Weltgesetz (*Dharma*=die Lehre) erkannt hat und lehren kann, ist ein „Erleuchteter,, (Reichle 1994: 95). Der Buddhismus geht somit auch nicht von einer unveränderlichen Wesenseinheit oder von einem permanenten Ich aus. Auch der Tod wird somit nicht, wie oft in der westlichen Welt, als Widersacher des Lebens betrachtet, sondern als eine Phase, in der Bewegung des Lebenspendels, (als) ein Wendepunkt, wie die Geburt, denn das Pendel schwingt von der Geburt zum Tod und zurück vom Tod zur Geburt (vgl. Govinda 1969: 279). In der Natur seien alle Stufen des Werden und Vergehens gleichzeitig existent. Der Tod sei hier spürbar kein Widersacher des Lebens,

- 
6. Rechtes Bemühen.
  7. Rechte Achtsamkeit
  8. Rechte Sammlung (vgl. Reichle 1994).

<sup>108</sup> Wörtlich übersetzt bedeute *Nirvana* etwa: „den Zustand der Flamme, wenn sie erloschen ist,, bzw. das „Nichts,, (vgl. Störig 1991: 58). Da in diesem Zustand jedoch alles selbstische Begehren erloschen ist und der Mensch von der Kette der Wiedergeburten erlöst ist, bedeute der Zustand Frieden (vgl. Störig 1991: 58).

sondern eine notwendige Voraussetzung des Lebens. Dieser Zusammenhang schrecke jedoch den modernen Menschen, um so mehr, je individualisierter und damit oftmals auch säkularisierter er sei. Denn dann denke und fühle er nicht genealogisch oder kosmologisch,, sondern als „vereinzelter Einzelner, der mit seiner transzendentalen Obdachlosigkeit leben und eben auch sterben,, müsse (Haubel 1999: 55).

#### **7.4.1. Die Geschichte und Philosophie des Chaan-Buddhismus**

Unter all den verschiedenen Formen des Buddhismus, die in den Kampfkünsten vermittelt werden, wird insbesondere der Philosophie des Meditationsbuddhismus bzw. *Chaan*-Buddhismus oder (japanisch) *Zen*-Buddhismus, als Selbsttransformationspraxis, innerhalb des Kampfkunstdiskurses besondere Beachtung geschenkt (vgl. Order of Shaolin 2004/ revidierte Edition 2006; Filipiak 2001: 258- 263; Maliszewski 1996: 127-139; Yang 1996: 188-202; Dukes 1994: 3- 93, 285-361; Sparham / Khamtul Rinpoche 1994; Goldner 1992: 59-69; Dolin 1988; Tiwald 1981; Herrigel 1968).

Die Diskursaussagen zum *Chaan*-Buddhismus in der Kampfkunst sind unterschiedlich; Goldner sieht bspw. in den Stellungnahmen und Kommentaren zum japanischen *Zen*-Buddhismus (im Kontext des *Karate*-Kampfsports) „abgedroschene Klischees,, und „Platitüden,, japanischer oder koreanischer „*Budo*-Meister,, bzw. „offensichtlichen Nonsens,, (Goldner 1992: 60- 61). Filipiak gibt zu bedenken, dass über eine „Verbindung von Kampfkunst und *Chan*-Buddhismus (*chanzong*),, zwar auch in der chinesischen Literatur, besonders gern jedoch in den populärwissenschaftlichen Darstellungen des Westens gesprochen wird (vgl. Filipiak 2001: 258- 263). Was die westlichen Werke anbelange, so diene dieses Thema, so Filipiak: zumeist der Befriedigung esoterischer Neigungen und dem Willen, einen mystischen Urgrund in den asiatischen Kampfkünsten zusehen. Maliszewski gibt zu bedenken, dass die Wechselwirkung von Kampfkunst und (*Chaan*-buddhistischer) Meditation, nicht untypisch sei: „clearly the martial arts can be viewed as effective combat systems, sophisticated meditative disciplines, or as an integration of both approaches,, (Maliszewski 1996: 137). Der Shaolin-Kampfkunsthistoriker Yang subsummiert (*Shaolin*)Meditationspraktiken unter dem Begriff „Stationary Soft Qigong (Ding Gong)“ und unterscheidet unterschiedliche Meditationspraktiken in der Kampfkunst, bspw.: „Self-Hypnosis

Relaxation Meditation, Small Circulation, Grand Circulation“ sowie „Spiritual Cultivation“ (Yang 1996: 188). Yang sieht in den Meditationsübungen der Kampfkunst ein bedeutendes tradiertes, nicht entbehrliches Element. Auch Ko, ein bekannter Meditations- und *Hapkido*-Lehrer aus Korea, begreift die Meditationspraxis als integralen Teil der Kampfkunst, als „Ausbildung der Menschlichkeit“ (Ko 1994: 228).

Im Folgenden sollen deshalb die Geschichte der Selbsttransformationspraktiken des *Chaan*-Buddhismus untersucht und analysiert werden. Vieles von dem was Menschen aus dem westlichen Kulturkreis über die *Chaan*-buddhistische Lehre wissen würden, käme aus zweifelhaften Quellen, so Dukes. Die Informationen im Westen über den *Chaan*-Buddhismus „comes from studying the many English language translations of Japanese Zen texts, some of which leave much to be desired“ (Dukes 1994: 318). Viele dieser populären Texte seien lediglich Umschreibungen anderer Texte:

„Many popular translations are often simply paraphrasings of other texts, based on partial, simplified, or westernized accounts“ (Dukes 1994: 318).

Es erschien mir daher sinnvoll, die Transkriptionen wichtiger Originalquellen zu verwenden. Es mache nämlich, so Dukes, einen großen Unterschied, ob im Forschungsprozess, moderne Repräsentationen buddhistischer Meditationspraktiken oder Darstellungen der Selbsttransformationspraktiken der Originalquellen, aus dem klösterlichen Umfeld, verwendet würden:

„There is a great difference between modern presentations of meditation practices gleaned from a study of extant texts, and the real records of teachings made by monks“ (Dukes 1994: 320).

*Chaan*-Originalquellen seien im Gegensatz zu manchen populärwissenschaftlichen Abhandlungen „more reliable and accurate“, (Dukes 1994: 320).

Ein generelles Problem vieler Originaltexte sei es, dass viele Texte nicht datiert seien, keine (eindeutigen) Autoren aufwiesen und daher für die Forschung anonym blieben (vgl. Rackuff 2006: 25). Zur Zeit des Buddha gab es noch keine Schriftsprache, alles sei mündlich überliefert worden. Buddha sprach und lehrte in „Ardhamagadhi“ (Rackuff 2006: 26), einer mittelindischen Sprache, die auch vom Volk benutzt wurde. Er hätte weder Sanskrit noch Pali gesprochen. Es gäbe wenig historisch Greifbares aus der Zeit des Buddhas, viele Angaben der

Texte ließen sich nicht archäologisch bestätigen, bpsw. weder die Stadt Kapilivastu, die Stadt in der Buddhas Vater regiert haben soll, noch das Ananda Buddhas erster Schüler war. Weder hätte es die Idee des Boddhisatvas zu Buddhas Zeit gegeben, noch hätte Buddha 84.000 Lehrreden gehalten. Auch an einer Fleischvergiftung sei der Buddha nicht gestorben, sondern schlicht an Altersschwäche.

Sicher sei es, dass der Buddha aus der adeligen Sakja-Familie aus dem Nordosten Indiens stamme, verheiratet gewesen sei und einen Sohn namens Rahula hatte (der später als erster Novize in den Orden aufgenommen wurde). Buddha wurde 80 Jahre alt, zog mit 29 Jahren in die Hauslosigkeit und war sechs Jahre auf der Suche nach Weisheit, danach begann er den Buddhismus zu lehren (vgl. Rackuff 2006: 26-27).

Im späten 19. Jahrhundert hätte der anerkannte deutsche Buddhologe Hermann Oldenberg seine Buddhaforschung anhand des *Pali*-Kanons betrieben. Man dachte seinerzeit, dies sei der älteste buddhistische Kanon. In den Jahrzehnten nach Oldenberg, seien der Forschung darüber hinaus noch frühere Schriften aus Zentralasien und Nordwestindien bekannt geworden, die sich zum Teil erheblich unterscheiden würden. Anfang des 20. Jahrhunderts hätten Forscher der Königlich-Preußischen Akademie, wie auch japanische, englische und russische Forscher, viel zum „aktuellen Buddha-Bild beigetragen (Rackuff 2006: 25). Die Preußische Akademie hätte die „legendären Turfan-Texte aus Ost-Turkestan“ im heutigen China mitgebracht (Rackuff 2006: 26). Dies seien buddhistische Texte in Sanskrit und nicht-indischen Sprachen, die gleichbedeutend mit denen des Pali-Kanons seien. So gäbe es in singhalesischen Chroniken Vermerke, dass der Kanon im ersten Jahrhundert v. Chr. erstmals verschriftlich wurde, also „lange nach dem Buddha“ (Rackuff 2006: 26).

Das von Dukes übersetzte „Hsieh Mai Lun,-Manuskript (engl.=„Treatises on the Blood Lineage of the True Dharma,,), basiert, so Dukes, auf Lehrreden des legendären (indischen) *Shaolin*-Mönches Bodhidharma. Dieser hätte in China den *Chaan*-Buddhismus begündet. Bodhidharma sei Sohn eines südindischen Königs und der Überlieferung nach ein Weiser (*Yogi*). Er sei im Jahre 520 n. Chr. nach China gekommen, in Kanton gelandet und dann nach Henan gegangen. Bodhidharma gilt als Gründer (1. Patriarch) der chinesischen *Chaan*-Glaubensgemeinschaft (sowie als 28. Patriarch Indiens). Das „Hsieh Mai Lun,- Manuskript wurde, so Dukes, um ca. 529 n. Chr. im Umfeld des *Shaolin*-Klosters, niedergeschrieben (Henan-Provinz). Der von Dukes transkribierte Text, basiere auf Lehrreden, die Bodhidharma

zugeschrieben werden und welche durch zwei verschiedene chinesische Manuskripte, dem: „Tamo Chaan Ching,, (engl. n. Dukes.=„An Account of the Meditation used by Bodhidharma“) und dem „Tamo Hsieh Mai Lun“ (engl. n. Dukes.=„Treatises on the Teachings of the Buddha’s Blood Lineage“) überliefert seien. Diese Schriften wurden, so Dukes, in verschiedenen chinesischen und koreanischen Klöstern konserviert und erst kürzlich wiederentdeckt in: „modern archaeological excavations of the Tun Huang Cave Tempels,, (Dukes 1994: 321). Diese Überlieferung zeichne sich durch eine große (geistige) Verwandtschaft zu den Texten der sogenannten *Saravastivada*-Schule aus: „The *Saravastivada* School taught various doctrines, many of which were based upon an acceptance of a provisional or apparent reality“ (Dukes 1994: 318). Diese Schule war bekannt für ihre *Abhidharma*-Texte, welche die Auslegungen und Interpretationen der buddhistischen Überlieferung zum Inhalt hatten. Der Kashmir-Zweig wurde *Vaibhasika* genannt, der Gandhari-Zweig *Sautantrika*. Philosophen dieser Schultraditionen, wie Vasubandhu, Ansanga und Maitreyanatha sollen um 400 v. Chr. Die *Yogacara*- Schule (sanskrt.: *yoga*=mystische Vereinigung; *cara*= Praktik) bzw. *Cittamatra*-Schule (sanskrt.: *cittamatra*= ’reiner Geist’) begründet haben (vgl. Keown 2003: 2; 300-301). Die *Yogacara*-Schule hätte einen bedeutenden Beitrag zur buddhistischen Psychologie geleistet, indem sie Natur und Funktionsweise des Geistes erörtert hätte. Die frühe *Yogacara*-Schule soll allerdings, so Keown, im Streit mit der zu jener Zeit bedeutenden *Madhyamaka*-Schule gelegen haben (die im 2. Jahrhundert n. Chr durch Nagarjuna begründet und durch Aryadeva im 3. Jahrhundert n. Chr. weiterentwickelt wurde), weil letztere angeblich potentiell nihilistische Tendenzen vertreten haben soll. Der *Yogacara*-Buddhismus<sup>109</sup> späterer Zeiten hätte sich hingegen durch eine Konvergenz und Synthese mit der *Madhyamaka*- sowie *Pramana*-Schule ausgezeichnet, was sich bspw. anschaulich am Werk des Philosophen *Santaraksita* belegen ließe (Keown 2003:146). Die gemeinsamen Sichtweisen wurden in zahlreichen Lehrreden, den *Prajnaparamita-Sutras* (sanskrt.=Lehreden über die ‚Vollkommenheit der Weisheit’) wiedergegeben. In diesen *Sutras* (chin.:=*yulu*) des frühen *Mahayana*-Buddhismus wird der *Bodhisatva*-Pfad beschrieben, der auf die Erleuchtung zum Wohle aller Wesen abzielt. Ein berühmter *Bodhisatva* der in den Lehrreden erwähnt wird, wurde unter dem Namen

---

<sup>109</sup> Eine detaillierte Darstellung des frühen *Mahayana*-Buddhismus würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Ich verweise deshalb auf die Arbeiten von Lusthaus (2002) und Frauwallner (1994).

*Manjushri-Kumara-bhuta*<sup>110</sup> (chin.=wen-shu) bekannt und erschien später häufig in Texten des tantrischen Buddhismus. Die ‚Leerheit‘ aller Phänomene von ‚wahrhafter Existenz‘ ist ein häufig wiederkehrendes Thema dieser frühen Schriften. In dieser Tradition wurzeln auch Schriften des frühen *Chaan*-Buddhismus, wie das sogenannte *Lankavatara-Sutra*. Der erste Patriarch des *Chaan*, Bodhidharma wurde als Meister des *Lankavatara-Sutra* verehrt und tatsächlich „stellt der Text Aufzeichnungen der *Meister und Schüler des Lankavatara-Sutra* (chines., *Leng-ch'ieh shih-tzu chi*) eine Frühgeschichte der Ch'an-Schule dar“ (Keown 2003: 139).

Eine weitere wichtige Originalquelle im *Chaan*-buddhistischen Kontext ist das sogenannte ‚Hochsitz-Sutra des 6. Patriarchen Hui-Neng (Huineng)‘ (Zheng 2005: 48, Zheng 2004: 51, Brück 2004: 38, Tu Wei-ming in Brinker 1982: 20). Mit der Person des Hui-Neng wurde *Chaan* erstmals als eigenständige Schule des südlichen chinesischen Buddhismus unterschieden, welche die Lehre von der plötzlichen Erleuchtung begründete. Der 6. Patriarch Hui-Neng steht in einer langen *Chaan*-Traditionslinie und hätte im 7. Jahrhundert eine *Chaan*-Schule etabliert “that spread widely in China and to other countries and regions, especially Korea, Japan, and in modern times, the west. Both the martial arts and the tea ceremony – arts that today have a worldwide following – acknowledge roots in Chan Buddhist practice” (Zheng 2004: 49). Die Ahnenhalle<sup>111</sup> der *Chaan*-Schule ist der “Nanhua Temple in Quijiang County, Guangdong Province” (Zheng 2004: 49).

Für die Herausbildung des *Chaan* ist zudem eine chinesische Übersetzung eines indischen Kommentares namens „*Mahayana-shradhotpada-shastra* („Erwachen des Glaubens im Mahayana)“ bedeutsam (Brinker 2004: 34). Der Text ist in der chinesischen Übersetzung mit dem Titel „*Ta-Ch'eng ch'i-hsin lun*“ (Brinker 2004: 34) Mitte des 6. Jahrhunderts in China bekannt geworden. In diesem Text wird die Theorie vertreten, dass alle Menschen bereits Buddha seien (und nicht nur das Potential zum Erwachen hätten), was Voraussetzung für die Lehre von der spontanen Erleuchtung des *Chaan* sei. Die Rede von der Buddha-Natur war

---

<sup>110</sup> Dieser *Bodhisatva* wird ikonographisch in friedlicher Gestalt dargestellt, ausgestattet mit einem *Gadgha*-Schwert, als Machtsymbol der Weisheit (spirituelle Hindernisse beseitigen zu können) und dem *Pranaparamita-Sutra* ausgestattet (Keown 2003: 155-156).

<sup>111</sup> Dieser Haupttempel befindet sich „on the northern bank of the Cao Xi River“ (Zheng 2005: 44). Unter den Artefakten des Tempels befindet sich auch “the physical body of Huineng himself, mummified in a seated pose” (Zheng 2004: 55).

deshalb in China so populär, weil sie an den Unsterblichkeitsglauben des altbekannten chinesischen Taoismus erinnerte. Sie beinhaltet das ursprüngliche Verbundensein aller Wesen miteinander. In der Schrift wird konstatiert, dass die eine Realität, wahrgenommen durch ein einsgerichtetes Bewusstsein, zwei Aspekte habe, nämlich „Soheit (Tathata)“ sowie „Geburt- und-Tod (samsara)“, wobei die Soheit identifiziert wird mit dem Bewusstsein, das „durch keine Gedanken bewegt wird, also mit Nicht-Denken (wu-nien)“. Diese Theorie sollte später im Hochsitz-Sutra des 6. Patriarchen eine zentrale Rolle spielen, „begründete dieses Sutra doch die Rede von der plötzlichen Erleuchtung“ (Brinker 2004: 34) mit dem plötzlichen Aufhören der Gedankenbewegungen, wodurch das spontane Einswerden mit der inhärent angelegten Buddhanatur ermöglicht werde.

Über die frühe Entwicklung des *Chaan* im 7. Jahrhundert seien wenige Fakten bekannt. *Chaan* tritt, so Brinker, erst im 8. Jahrhundert als eigene Schule mit erkennbaren Sukzessionslinien von *Chaan*-Meistern in die Geschichte ein. Die Linie der Meister sei „erst im Jahre 952 endgültig festgelegt worden“, d.h. die frühe Geschichte des *Chaan* sei eine:

„fromme Fiktion, wobei die Legenden in vielen Fällen durchaus historische Hintergründe“ hätten (Brinker 2004:19).

Aufgrund von Rivalitäten hätten spätere Autoren Trennungslinien (bspw. zwischen der sogenannten Nord- und Südschule des *Chaan*) viel schärfer gezogen, als diese sich aus der „historischen Rekonstruktion“ (Brinker 2004: 19) ergebe. Miteinander konkurrierende Schulen seien in der Realität keine monolithischen Systeme gewesen, sondern gering organisierte Schulen. Die historische Analyse zeige, so Brinker, dass *Chaan* gegenüber frühen buddhistischen Lehren „nichts wesentlich Neues“ sage, dass aber die Form der Vermittlung anders gewesen sei, nämlich eine Verdichtung von „Lehren, Anekdoten, Mythen, Legenden und paradoxen rhetorischen Bildern, die eine neuartige Intensität der Bewußtseinsschulung“ ermöglichte (Brinker 2004: 20).

Die *Chaan*-Schule ist die, so Krause, am meisten philosophische Richtung des Nördlichen Buddhismus. Ihre Lehre sei eine „consequente Fortentwicklung der Philosophie des Nagarjuna“ (Krause 1924: 465). Nagarjuna sei, so Weber-Brosamer, der „erste bekannte, auf jeden Fall aber der bedeutendste Lehrer der Philosophie des Mahayana-Buddhismus“ (Meisig in: Weber-Brosamer et al 2005: 8, vgl. auch Hopkins 2006: 11-29, Mall 2006: 11). Nagarjuna soll, so Mall, zwischen „150-200 n. Chr.“ (Mall 2006: 28) gelebt haben, andere Forscher treten

für eine spätere Datierung ein (vgl. Weber-Brosamer et al 2005: 8). Unter den zahlreichen Schriften des Nagarjuna, deren Verfasserschaft zum Teil „zweifelhaft“ sei, gilt die Sanskrit-Schrift mit dem Titel „Mulamadhyamaka-Karikas“ (Meisig in: Weber-Brosamer et al 2005: 8) als Hauptwerk des Philosophen. Mit seinen Lehrreden begründete Nagarjuna die philosophische Schule der „Madhyamakas“ (Weber-Brosamer et al 2005: 9), die nach einem ihrer zentralen Axiome, dem der ‚Leerheit‘ bzw. „sunyata“ (Weber-Brosamer et al 2005: 9), auch „Sunyatavada“ (Weber-Brosamer et al 2005: 9) genannt werden. Nagarjuna schuf mit seinen Schriften einen systematischen philosophischen Überbau für die buddhistische Erlösungsethik. Indem er mit seinem Agnostizismus einen Mittelweg zwischen Sein und Nicht-Sein bzw. *Samsara* und *Nirvana* postuliert, folgt er der, auf den ‚Mittleren Weg‘ zwischen den Extremen Lust und Leid gegründeten, Erlösungslehre des Urbuddhismus. Er bedient sich dabei einer sophistischen Dialektik, insbesondere der Methode der ‚reductio ad absurdum (dosaprasanga)‘, die sich einander bedingende Gegensätze „in der Aporie auflöst und als Illusion, als Maya“ herausstellt (Weber-Brosamer et al 2005: 8, vgl. auch Mall 2006: 15-27). Für Nagarjuna gibt es keine bleibende Identität als Träger der Vorstellungen und Wahrnehmungen. Der Dualismus des Seins und Nichtseins ist für diesen Philosophen falsch. Wahr ist vielmehr weder das Sein noch das Nichtsein, sondern das Werden. Alles Entstehen ist von Bedingung abhängig. Die vermeintliche Seele befindet sich im Fluß. Damit entfällt automatisch die Frage nach einer ‚Letztbegründung‘, denn eine solche Frage möchte eine progressive Linearität der Begründung zum Paradigma erheben, um willkürlich eine Begründung zur letzten zu machen. Die buddhistische ‚Pratityasamutpada‘-Lehre vom ‚abhängigen Entstehen‘ (vgl. Weber-Brosamer et al 2005: 102-104) begreift in der unaufhörlichen Kette der Kombinationen und Permutationen der Bedingtheiten die eigentliche hinreichende Erklärung aller Dinge. Im Gegensatz zu den Mystikern „fast aller Traditionen“ (Mall 2006: 146), die oft ein ‚Verborgenes‘, hinter den Dingen vermuten würden, so Mall, und so Gefahr liefen einer „bestimmten Ontologie, einem Essentialismus, einer Substanzmetaphysik“ (Mall 2006: 146) anzuhängen, sei Nagarjuna der Ansicht, dass eine Erkenntnis der Lehren von der ‚Leerheit‘, vom ‚Relationalen Entstehen‘ und vom ‚Mittleren Pfad‘ nichts hinter den Dingen annehme. Die „Sprache der Leerheit und die Lehre vom abhängigen Entstehen lassen nichts zu sagen übrig“ (Mall 2006: 146). Gleichzeitig deutet diese Philosophie auf eine Logik der Toleranz und Anerkennung hin, deren Motto lautet:



„Buchstabiere die Welt, aber laß auch andere Buchstabierungen zu bis auf jene, die neben sich keine anderen zulassen und dulden will. Auch Nagarjuna könnte hier zustimmen, denn alles ist leer, und das heißt, dass es stets um entstandene Buchstabierungen geht“ (Mall 2006: 149).

Es sei gerade diese Toleranz hinsichtlich des Erleuchtungsweges, so Filipiak, die im Unterschied zu anderen Schulen des chinesischen Buddhismus, eine Besonderheit des *Chaan* ausmachen würde (vgl. Filipiak 2001: 260). Aus diesem Blickwinkel betrachtet, bot weltliche körperliche Arbeit, wie auch die „Kampfkunst ein außerordentlich umfangreiches Feld, um zur Erleuchtung zu gelangen“ (Filipiak 2001: 261).

Der *Chaan*-Buddhismus entwickelte sich historisch als eigenständige Tradition durch Loslösung von der „*T'ien-t'ai-Schule*“, die neben der „*Hua-yen*“-Schule das geistige Klima bei der Entwicklung von *Chaan* prägte (Brück 2004: 32). Eine weitere Voraussetzung für die Entwicklung dieser Schulen war es, dass neben der bekannten Nagarjuna-„*Madhyamika*-Schule nun auch das indische *Yogacara*-System durch „*Hsüan-Tsang*“ in China bekannt gemacht worden war (Brück 2004: 32). Die *T'ien-t'ai-Schule* und *Hua-yen*-Schule formulierte eine Philosophie des Totalismus und des „*Pan-en-theismus*“, in welcher das ganze Universum von der Wirklichkeit des Buddha durchdrungen sei und das „Zentrum überall und der Umfang nirgends“ sei (Brück 2004: 32). Die Philosophie der *T'ien-t'ai-Schule* basiere auf dem Lotus-Sutra und der Philosophie des ‚Mittleren Weges‘ des Nagarjuna.

Die *Yogacara*-Philosophie (vgl. Sparham und Khamtul Rinpoche 1994: 2) sei eine der Quellen sowohl der chinesischen *Chan*-Schule wie auch der tibetischen Dzogchen- (tib.=*rdogs chen*)Schule. Dieser Buddhismus:

„of yogic practitioners took root and developed into a distinct school in China where it was called *Ch'an*, the name coming from a pronunciation of the sanskrit word for yogic contemplation or trance“ (Sparham und Khamtul Rinpoche 1994: 2 ).

Die Hauptintention des *Chaan*-Buddhismus liege deshalb auf der yogischen Kontemplationspraxis (Sitzmeditation) bzw. Trance (sanskrit.=*dhyana*). Diese Form des Buddhismus zeichnet sich insbesondere aus durch seine nicht-intellektuelle Haltung:

„The Buddhism of yogic practitioners has been distinguished in particular for a superficially anti-intellectual, even anti-thinking bent. In its stress on religious praxis, as distinct from mere

theory, it carries on at least some of the essential characteristics of very early Buddhism“ (Sparham und Khamtul Rinpoche 1994: 2).

Während der Verbreitung des *Chaan*-Buddhismus in China, ging dieses System eine Verbindung ein mit dem Taoismus:

„In China, in combination with the non-action ideal (*wu-wei*) of Taoism it led to a stress on the development of stable, transcendental planes of mental awareness while sitting immobile with one’s legs crossed in meditation“ (Sparham und Khamtul Rinpoche 1994: 2).

Ein Kennzeichen dieser buddhistischen Strömung besteht in der (radikalen) Sichtweise der meditativen Praxis:

„According to this stream of Buddhism any action whatsoever beyond sitting in meditation (and within meditation any thought at all) was at best meaningless and more likely than not a hindrance., (Sparham und Khamtul Rinpoche 1994: 2).

Die *Dzogchen*-Schule sei eine der bedeutenderen tibetischen frühbuddhistischen Schulen in der Tradition des *Chaan*. Dazu Sparham und Khamtul Rinpoche:

„As for the origins of the *rdogs chen* doctrine, they are to be found in the older or authentic Buddhism of yogic practitioners“(Sparham und Khamtul Rinpoche 1994: 2).

Indische und chinesische Formen des Buddhismus kamen übrigens fast zeitgleich nach Tibet (vgl. Brinker 2004: 25, Sparham und Khamtul Rinpoche 1994: 2-21; Dukes 1994: 442-446).

In der tibetischen Geschichtsschreibung wird immer wieder im Kontext der „Debatte von Samye“ über einen Disput zwischen dem „Inder Kamalashila, der den Stufenweg (Bhavanakrama)“ lehrte, und einem chinesischen *Chaan*-Meister namens „Mo-ho-yen“ (Brinker 2004: 25) oder „Hva san“ (Dukes 1994: 444) berichtet, der die Lehre von der plötzlichen Erleuchtung vertritt. Der überlieferten tibetischen Geschichtsschreibung zufolge hatte die Fraktion des Kamalashila den Streit um die ‚wahre Überlieferung‘ für sich entscheiden können, woraufhin die chinesische Gesandtschaft das Land verlassen mußte. Brinker zufolge bedarf diese Version eine Korrektur. Mitte des 8. Jahrhunderts sei der tibetische Buddhismus vom *Chaan* „möglicherweise viel tiefer geprägt“ worden als später angenommen (Brinker 2004: 25). Tibet hatte die Tang-Provinz nördlich von Chang-an und die chinesische Hauptstadt selbst besetzt, 780 fiel, so Brinker, auch Dunhuang an die Tibeter. Sowohl über Szechwan als über Dunhuang (Seidenstraße) seien *Chaan*-Meister und -Schriften nach Tibet gekommen. So sind in Dunhuang (früher: Tun Huang) zahlreiche *Chaan*-

Manuskripte gefunden worden, die Aussprüche früher *Chaan*-Patriarchen enthalten und darüber hinaus dokumentieren, dass Tibet mit zahlreichen Schulen des *Chaan* vertraut war. Im 9. Jahrhundert verlor der *Chaan*-Buddhismus in Tibet an Einfluß, lebte aber in der *Dzogchen*-Lehre in veränderter Form weiter (vgl. Brinker 2004: 25). Duzun zufolge hatte der Niedergang des *Chaan* in Tibet politische Ursachen:

„the Chaan sect as a distinct and separate group gradually faded away, lacking as it did imperial patronage and support. A form of Tibetan Chaan was, however, preserved as a teaching within the sub-sect of the Nyingmapa school, and was known as the Dzog Chen method” (Dukes 1994: 445).

Die Diskussion um die orthodoxe Lehre – Stufenweg versus plötzliche Erleuchtung – findet sich als Topoi in der *Chaan*-Literatur nicht nur in der ‚Debatte von Samye‘, sondern bereits früher in der Auseinandersetzung zwischen der Nord- und Südschule des *Chaan*, welche die Südschule Huinengs (638-713) gewann (vgl. Brinker 2004: 31-32, 34-46; Zheng 2004: 52-54; Filipiak 2001: 261; Tu Wei-ming in Brinker 1982: 18-22, Krause 1924: 468). Die Südschule vertrat die Auffassung von der plötzlichen Erleuchtung, während die Nordschule für die Anschauung einer stufenweisen Erleuchtung plädierte. Der 6. Patriarch Hui-Neng steht in einer langen *Chaan*-Traditionslinie die, wie bereits oben beschrieben, mit dem legendären Stifter Bodhidharma beginnt und über Huike, Sengcan, Daoxin sowie Hongren zu Huineng führt. Mit zwei Schülern des *Chaan*-Lehrers namens „Hongren (602-675)“ (Zheng 2004: 49) oder „Hung-jen (601-674)“ (Brinker 2004: 36) begann die Schule sich in zwei Zweige zu teilen, einen Nördlichen unter „Shen-hsiu (606?-706)“ (Brinker 2004: 37; vgl. auch Krause 1924: 468) und einer Südlichen unter Huineng. Erstere nannte sich auch *Pei-chien*, ‚die Nördliche Schule, die allmählich zur Erlösung führt‘, Letztere bezeichnete sich als *Nan-tun*, ‚die Südliche, die plötzlich erlöst‘ (Krause 1924: 468).

Die Nördliche Linie hatte noch vier Oberhäupter in direkter Linie und geriet dann in Verfall. Der südliche Zweig, der sich als die rechtmäßige Fortsetzung der echten Lehre des Bodhidharma betrachtete und daher auch *Tsu-shih-Ch’an* bzw. japanisch *Zo-shi-Zen* genannt wurde, teilte sich unter den Nachfolgern des Huineng wieder in fünf Äste (*wu-chia*), nämlich: *Lin-chi* (jap.: *rin-zai*), *Hui-yang* (jap.: *gi-go*), *Ts’ao-tung* (jap.: *so-to*), *Yün-men* (jap.: *um-mon*) und *Fa-yen* (jap.: *ho-gen*). Von diesen Teilsekten seien nur zwei für die weitere Entwicklung von Bedeutung gewesen, die *Lin-chi*-Schule und die *Ts’ao-tung*-Schule (vgl. Krause 1924:

468), die *Hui-yang*-Schule sei in der Sung-Zeit erloschen. Die Schule des *Lin-chi* (810/15-866) (Brück 2004: 23) teilte sich abermals in zwei Untersekten, die *Huang-lung* (jap.: *o-ryu*) und *Yang-chi* (jap.: *yo-gi*). Die Übertragung der chinesischen Meditationsschule nach Japan erfolgte in „zwei Perioden“, zuerst im 8. Jahrhundert in der Form des Nördlichen Zweiges, später um das 12. Jahrhundert in der Form des Südlichen Zweiges und zwar des *Rin-zai* und *So-to*-Astes (Krause 1924: 469; vgl. auch: Brinker 2004: 34-44). Die *Zen*-Schule hat in Japan ihre eigene Entwicklung gehabt und einen außerordentlichen Aufschwung genommen. Die Spaltung in Nord- und Südschule und der Aufstieg der Südschule unter Huineng soll ihre Ursache in einem Wettbewerb, ausgetragen zwischen den Anhängern des 5. Patriarchen Hongren, gehabt haben. Hongren beabsichtigte einen Nachfolger für das Patriarchenamt zu finden und initiierte einen Wettbewerb: „Hongren decided to choose someone who could inherit his mantle from his disciples by asking each of them to compose a poem on their understanding of the Buddhist doctrines” (Zheng 2004: 53).

Shen-hsiu der Meisterschüler des Hongren schrieb folgenden Vers:

„The body is the Bodhi tree,  
The heart is a mirror on a stand.  
I clean them from time to time,  
To keep them free from dust” (Zheng 2004: 53).

Als der Klosterarbeiter Huineng von dem Vers hörte, ließ er seinen eigenen Vers von einem Mönch an die Wand schreiben, denn er soll selbst Analphabet gewesen sein:

„There is no bodhi tree,  
There is no mirror on a stand.  
Since the nature of buddha means being empty and void,  
What is there for dust to cling to?” (Zheng 2004: 54).

Shen-hsiu wurde daraufhin der Patriarch der Nordschule des Chaa. Huineng ging jedoch als Vertreter der Südschule und zugleich als 6. Patriarch der traditionellen Sukzessionslinie in die Geschichte des *Chaan* ein. Er war anfangs kein ordinierter Mönch, sondern arbeitete im Kloster wo er Reis stampfte und Brennholz sammelte. Er hatte nur inoffizielle Begegnungen mit Hongren, doch nachdem der Meister die beiden oben angeführten Gedichte vernommen

hatte, realisierte er, dass Hui-Neng das bessere Verständnis der Buddhanatur hatte (Zheng 2004: 54). Hongren lud daraufhin Huineng zu sich und übermittelte ihm:

“the most secret part of his instructions, and gave him a monastic costume as a token of his trust“ (Zheng 2004: 54).

Im Jahre 677 erhielt Huineng das Angebot, das *Nanhua*-Kloster in Shaozhou zu leiten. Er verbrachte: „the next three decades there devoted to disseminating Chan Buddhism“ (Zheng 2004: 54). Nach dem Tode Huineng's im Jahre 713 seien seine sterblichen Überreste mumifiziert worden: „and are on view at the temple today“ (Zheng 2004: 55). So wurde das Nanhua-Kloster zu einem der wichtigsten Zentren des südlichen *Chaan*-Buddhismus in China. Die Tradition, die Realisierung eines *Chaan*-Adepten anhand poetischer Verse zu ermitteln in China *Hua to* (vgl. Chu 1998: 99), in Japan *Koan* (vgl. Brinker 2004: 51) genannt, ist auch heute noch in vielen japanischen *Zen*-Klöstern eine übliche Praxis. Die Entscheidung des Hongren wurde allerdings nicht ohne Argwohn aufgenommen und es entbrannte ein heftiger Streit um die Ansichten vom graduellen oder spontanen und unvermittelten Erwachen im *Chaan*. Brinker vermutet, dass die Kontroverse um die beiden unterschiedlichen Formen des Erwachens in China so vehement geführt wurde, weil sie im Reich der Mitte einen spezifischen Hintergrund hätte: dem Anschluß an die altüberlieferten Ansichten entweder des religiösen Konfuzianismus oder des Taoismus. Während nämlich der althergebrachte Konfuzianismus die allmähliche geistige und sittliche Kultivierung des Menschen im Sinne des maßvollen Ausgleichs suchte, sei das Ideal der Heiligkeit im Taoismus eher von Spontaneität und dem „fast ,kauzigen' Durchbrechen der gesellschaftlich akzeptierten Normen geprägt“ (Brinker 2004: 32). Die Interpretation des Erwachens im *Chaan* war also auf diesen Hintergrund auch eine Option entweder für konfuzianistische, d. h. höfisch-kaiserliche oder taoistisch-individualistische Werte. Auch das politische Umfeld, müsse so Brinker mit einbezogen werden. Die zunächst schwelende und dann offene *Lu-shan*-Revolution sowie ihre Unterdrückung im Jahre 755 n. Chr. hatte zur Folge, dass viele buddhistische Tempel im Norden zerstört wurden. Der Süden hingegen war von diesen Auseinandersetzungen weniger betroffen, und so kam ihm in der Folgezeit größere Bedeutung zu, was Shen-hsiu und seine Anhänger bewegen haben könnte, Ansprüche anzumelden. Ob die berühmte direkte Konfrontation zwischen den beiden *Chaan*-Meistern Shen-hsiu und Hui-neng, wie sie im Hochsitz-Sutra beschrieben wird, historisch in dieser Form überhaupt stattgefunden hat, ist so

Brinker „zweifelhaft und vermutlich sogar ganz auszuschließen“ (Brinker 2004: 38). Aus der Rekonstruktion der Position der Nordschule werde nämlich deutlich, so Brinker, dass diese weder nur graduelle Meditation im Sinne fortschreitender Konzentrationsübungen praktizierte, noch die Bedeutung des plötzlichen Durchbruchs zum Erwachen leugnete. Was also als Besonderheit des Südens ausgewiesen wurde, war auch gängige Praxis des Nordens. Vermutlich sei deshalb die Gegenüberstellung der beiden Verse im Hochsitz-Sutra zunächst ein Versuch, die „Komplementarität beider Redeweisen aufzuzeigen, wie sie tatsächlich in der sogenannten Ochsenkopfschule behauptet wurde, die der Träger des Hochsitz-Sutras gewesen sein könnte“ (Brinker 2004: 40). Ihr Programm war es, die streitenden Fraktionen der Nord- und Südschule des *Chaan* miteinander zu versöhnen. Jedenfalls soll, so berichtet Tsun-mi, eine kaiserliche Kommission im Jahre 796 n. Chr. die Lehre der Südlichen Schule als die orthodoxe authentische Lehrmeinung des *Chaan* proklamiert haben (Brinker 2004: 40). Inhaltlich gehe es in dem Streit um graduelles oder plötzliches Erwachen, um die „Nuancierung“ des *Chaan*-Weges, die für die Praxis von Bedeutung sei. So sei ein plötzliches Erwachen, das den Menschen in einem Augenblick transformiere, nur bei fortgeschrittenen *Chaan*-Praktizierenden möglich, die mit der buddhistischen Lehre vertraut seien. Das Erwachen könne als der „Durchbruch durch alle wertenden Unterscheidungen“, als reines Gegenwärtigsein begriffen werden (vgl. Brinker 2004: 54). Es gehe in der Auseinandersetzung also letztlich um die Bewusstseins-Perspektive des Betrachters: nämlich dem normal dualistisch operierenden Tagesbewusstsein oder der Einheitserfahrung der Wesensschau. Erstere Perspektive erfordere die kontinuierliche Arbeit am Geist oder um die *Chaan*-Metapher zu gebrauchen: dem ‚Putzen des Spiegels‘. Letztere Perspektive schaue aus der Sicht der Realisation, also der Perspektive der ‚Leere‘. Aus dieser Perspektive existiere weder der ‚Bodhi-Baum‘ noch der ‚Spiegel‘ auf dem Ständer – die Realität des Seins werde negiert – die Funktion des ‚Putzens‘ verliere ihre Funktion. Unter dem bedeutenden *Chaan*-Meister und Historiker des frühen *Chaan* „Tsun-mi (780-841)“ (Brinker 2004: 44) wurde die Dynamik der *Chaan*-Praxis erstmals deutlich beschrieben, wobei die plötzliche Erleuchtung am Anfang einer allmählichen Kultivierung dieser Bewusstseinshaltung stehe, welche in die vollkommene Transformation des ganzen Lebens münde. Dabei sei es besonders wichtig das die Wirklichkeit selbst und nicht die mental konstruierten Begriffe und Unterscheidungen von Wirklichkeit, in den Blick kommen solle. Tung-mis dreigliedriges Schema lautet, so Brinker,

wie folgt:

1. anfängliches plötzliches Erwachen (*chieh-wu*),
  2. allmähliche Kultivierung der darin angelegten Potentiale (*chien-hsiu*),
  3. vollkommene Transformation des ganzen Lebens in die Nicht-Dualität (*cheng-wu*)
- (vgl Brinker 2004: 46).

#### **7.4.2. Chaan-Buddhismus und Shaolin-Kampfkunst**

Im „Hochsitz-Sutra (17-18)“ (Brinker 2004: 49) heißt es, die Grundlage für die tiefere Einsicht, sei das 'Nicht-Verweilen' des Bewusstseins bei irgendeiner aus Sinneseindrücken herrührenden Wahrnehmung. Diese Dynamik des Bewußtseins der Erleuchtungserfahrung sei ein „häufig wiederkehrendes Thema in Ch'an-Texten der Frühzeit und – zumindest in der Rinzai-Schule in Japan – bis heute“ (Brinker 2004: 50). Im Hochsitz-Sutra wird die Konzentration als „*I-hsing san mei*“ bezeichnet und mit den Sanskrit-Begriffen „*ekavyuha*“ oder „*ekakara samadhi*“ - 'Versenkung in das Geeinte' - identifiziert (Brinker 2004: 50). Die Konzentration im *Chaan* als sich einende Bewußtheit, in der alle nur möglichen Objekte vereint sind, entspricht wiederum der gegenseitigen Durchdringung aller Phänomene in der Philosophie der *Hua-yen*-Schule. Das bedeutet, dass das Bewusstsein weder am Sitzen in Meditation noch am Nicht-Sitzen in Meditation, weder an Bewegung noch an Ruhe, weder an Übung noch an Nicht-Übung haften soll. In der Plötzlichkeitserfahrung der Erleuchtung ist das Eine im Vielen und das Viele ist im Einen. Keines ‚verschlingt‘ das andere, sondern beide sind in einer höheren Einheit aufgehoben. Dies sei im *Chaan* „nicht bloße Theorie, sondern Inbegriff der spezifischen Bewusstseinsenerfahrung“ (Brinker 2004: 52). Aus dieser Sichtweise erklären sich auch die unterschiedlichen Kultivierungswege und Übungen der (*Shaolin*)Kampfkunst- und Meditationsschule.

Die ‚Kultivierung der Sicht‘ (das Verständnis der buddhistischen Lehre), d. h. die Auseinandersetzung des Adepten mit den geistigen Inhalten und philosophischen Erwägungen der überlieferten mündlichen Unterweisungen und Schriften (*Sutra*, *Koan*, Kommentar, Auslegung etc.) und die ‚Kultivierung der Energie‘ mittels ritueller Ausdrucksformen und Körperhaltungen, innerer und äußerer Bewegungsdynamiken, d. h. die energetisch-physische Praxis (Sitz- und Gehmeditationen, *Qigong*- und Kampfkunstübungen) dienen einerseits als

Vorbereitungsphase der Versenkung in das Geeinte und können andererseits, mit zunehmender Praxis und Erfahrung des Adepten, selbst zu meditativen Praktiken werden. Der Adept benötigt quasi eine gewisse Sicht bezüglich der Meditation, als eine Art ‚innerer Landkarte‘ des angestrebten Bewusstseinszustandes, sonst bestünde die Gefahr der Verwechslung oder Verirrung in andersgeartete Bewusstseinszustände. Diesem Zweck dient die Auseinandersetzung mit der tradierten Überlieferung durch mündliche Unterweisung und Studium der Schriften (im *Chaan* mit deutlichem Übergewicht auf der direkten mündlichen Belehrung).

In der *Shaolin Chaan*-Tradition transportieren die historisch überlieferten Ausdrucksformen bzw. Kampfformen die Essenz der überlieferten Tradition der ‚Kultivierung der Energie‘: „Each type of martial arts, and even each complete form, contains the historical experience and distilled essence of martial arts“ (Guolin 2000: 70). Die Form sei, so Guolin, sowohl das Fundament der Kampfkunst als auch der Schlüssel zum Verständnis der Beziehung zwischen *Chaan*-Buddhismus und Kampfkunst:

„Through the practice of form, the many actions are linked and integrated, producing all the styles and martial arts variations. The practice of forms allows systematic and programmed training, useful both for learning and developing martial art skills and promoting health. Through the practice of forms, the physical qualities of speed, power, agility, balance, and endurance are enhanced, and the spiritual qualities of courage, decisiveness, patience, and resilience result. Only through the mastery and understanding of forms can we hope to propagate the experience of our predecessors“ (Guolin 2000: 70).

Chu sieht in den Formen auch:

„a hua to (Zen koan) for the student to solve in order to reach ultimate reality“ (Chu 1998: 99).

Die ‚Kultivierung der Energie‘ mittels Formen ist demnach also kein Selbstzweck, sondern körperlicher Ausdruck des *Chaan*-Weges, vergleichbar der *Koan*-Praxis im heutigen *Zen*-Buddhismus. In diesem Sinne ergänzen und stützen sich die ‚Kultivierung der Sicht‘ und die ‚Kultivierung der Energie‘ in der (*Shaolin*-)*Chaan*-Tradition gegenseitig.

Der Kampfkunsthistoriker Yang subsumiert Meditationspraktiken der *Shaolin*-Schule des *Chaan* unter dem Begriff „Stationary Soft Qigong (Ding Gong)“ und unterscheidet wesentliche Praktiken der ‚*Qigong*-Meditation‘ bzw. des ‚meditativen *Qigong*‘ in der Kampfkunst: „Self-Hypnosis Relaxation Meditation“ und „Small Circulation“ sowie „Grand



Circulation“, die der ‚Kultivierung der Energie‘ entsprechen und energetische Visualisierungspraktiken darstellen, sowie die „Spiritual Cultivation“, die der ‚Kultivierung der Sicht‘ entspricht und überlieferte Meditationsanweisungen beinhaltet, wie sie auch in anderen Kampfkünsten überliefert wird, bspw. die Bündelung der Bewusstseinskonzentration in der Stirnregion (Yang 1996: 188, vgl. auch Ko 1994: 230).

Die Plötzlichkeitserfahrung als solche, verstanden als Nicht-Dualität von Sein- und Nichtsein sei jedoch weder Leere noch Form, sie sei Beides und Keines zugleich, d.h. „unaussprechlich“ (Brinker 2004: 52). Das eine ‚reine Wesen‘ und die unter unterschiedlichen Bedingungen zustande kommenden Funktionen verhalten sich, um eine beliebte *Chaan*-Metapher zu gebrauchen, wie „das Wasser zur aufgewühlten Wasseroberfläche: Sie sind weder identisch noch zu trennen“. Würde allerdings jede Unterscheidung aufgegeben werden, so könnte „keine Ethik begründet werden, und dem geistigen wie moralischen Verfall wären Tür und Tor geöffnet“ (Brinker 2004: 51). Das aufgewühlte Wasser entspricht deshalb metaphorisch den zu reinigenden unreflektierten Ansichten und emotionalen Trübungen, das Wasser im klaren, beruhigten ‚Urzustand‘, entspricht dem nicht weiter zu reinigenden ‚Urgrund‘ des Bewusstseins und damit der Buddhanatur. Hat der *Chaan*-Adept die Konzentration als sich einende Bewußtheit, in der alle nur möglichen Objekte in Leerheit vereint sind, realisiert, kann die ‚Suche‘ nach der Buddhanatur aufgegeben werden, da das Ziel erreicht wurde. In diesem Stadium wird der Schüler zum Meister und erkennt, dass nur die regelmässige Meditation die Buddhaschaft garantiert und einen Rückfall in Verwirrung und diskursives Denken verhindern kann. Die Realisation zeigt sich somit in der Unabhängigkeit von der Tradition: das ‚Floß‘ mit der der ‚reißende Strom (des Lebens)‘ überquert wurde, kann nachdem das Ufer erreicht wurde zurückgelassen werden. Der ‚Urgrund‘ des Bewusstseins im Zustand der ‚Leere‘ ist zur persönlichen Erfahrung geworden. In einigen buddhistischen (tantrischen) Schulen wird der Weg des Erleuchtungspfadens durch das Symbol zweier gekreuzter Donnerkeile<sup>112</sup> (sanskrit.: vajra), genannt „*Viswa Vajra*“ (in der *Shaolin*-Schule auch durch die Symbole Tiger und

---

<sup>112</sup> Der *Vajra* symbolisiert den männlichen oder *Yang*-Aspekt bzw. die Methode zur Erlangung der Befreiung: „In tantric rituals, the Vajra symbolises the male principle which represents method in the right hand“ (Handicraft Association of Nepal 1996: 14). Erst in Verbindung mit der *Prajna*-Glocke, die den weiblichen oder *Yin*-Aspekt bzw. Weisheit symbolisiert ist die Erleuchtungs-Symbolik vollständig: „the Bell symbolises the female principle, is held in the left. Their interaction leads to enlightenment“ (Handicraft Association of Nepal 1996: 14).

Drache oder Kranich) dargestellt. Diese Symbolik

„generally designates Sunya or Void which cannot be cut, cannot be destroyed but which destroys all evils“ (Handicraft Association of Nepal 1996: 21).

Ähnlich der Methode westlicher Wissenschaft, wird im Buddhismus Weisheit erlangt, durch das kritische Überprüfen angeblicher ‚Wahrheiten‘ und nicht durch den blinden Glauben an vermeintliche ‚Wahrheiten‘. Diese Perspektive buddhistischer Erkenntnisbildung sei bereits durch den Urbuddha überliefert:

„Buddha impressed upon his disciples not to accept a truth merely because it is in a book, or some great person uttered it, or because it is a tradition. Rather, test each ‘truth’ for yourself and establish its validity. Buddhism is thus an Asian precursor to the West’ scientific method“ (Order of Shaolin 2004/ revidierte Edition 2006: 90).

So beklagt der berühmte *Chaan*-Meister Lin-chi im Gespräch mit Schülern:

„Unter den Schülern, die von überall hierherkommen, war bisher noch kein einziger, der sich als unabhängig erwiesen hätte (...). Alle hielten sich mechanisch an die Methoden ihrer Vorfahren (...). Wenn ich euch sage, es gibt weder Buddha noch Gesetz, weder Übungen noch Beweise dafür, dann braucht ihr bei keinem anderen weiter danach zu suchen. Nur ein Blinder wird versuchen, sich einen Kopf auf den Kopf zu setzen, euch aber fehlt es doch an nichts“ (Lin-chi zitiert nach Brun 1986: 91).

Lin-chi geht es darum, den Adepten wirklich zum Kern der buddhistischen Philosophie zu führen, auf das er diese durchschaue und unabhängig werde, woraufhin jegliche weiteren Studien obsolet werden. Lin-chi sieht das Problem darin, das Menschen Dinge tun, die sie nicht verstehen, deren Sinn sie sich eines Tages haben einreden lassen. Lin-chi hatte seine eigene Methode gefunden, seine Zuhörer auf ihre eigenen Fähigkeiten aufmerksam zu machen und gleichzeitig selbst zurückzutreten um nicht zum Bezugspunkt zu werden (vgl. Brun 1986: 5-11; vgl. auch Mörth 1987; Ruth 1975; Miura 1966).

Auch die Mahnung des tibetischen *Dzogchen*-Meister Patrul Rinpoche an seine Zuhörer focussiert einen ähnlichen Bewusstseinshorizont und spiegelt die gleiche kritische Tradition, wie die *Chaan*-Philosophie des chinesischen Lehrers Lin-chi:

„Der Zustand des Nicht-Getrenntseins vom meditativen Gleichgewicht, die Sicht des natürlichen Modus, ist mit Freiheit von wertenden Gedanken und von Subjekt-Objekt-Aktivität verbunden, ohne sie zu behindern oder zu ermutigen kann man ungezwungen sein

und im Zustand des entspannten Nicht-Anhaftens bleiben (...). Diese Übung, die Natur der Wirklichkeit aufrechtzuerhalten, der spontane, ungekünstelte unveränderliche Yoga, frei von Interpretation, die Untrennbarkeit von ruhigem Verweilen und Einsicht, ist die Essenz aller Übungen (...). Es ist das makellose Verständnis aller Adeptenlinien Indiens und Tibets in der alten und neuen Übersetzungsschule. Wenn du daher nicht in der Lage bist, echtes Vertrauen darin zu entwickeln, und wenn du nicht aufhören kannst, beim Gedanken an andere Lehren zu geifern, so bist du wie jemand, der seine Kuh zu Hause hält und im Wald nach ihren Fußabdrücken sucht. Du wirst Dich im Netz konzeptueller Konstrukte verfangen und wirst keine Zeit für die Befreiung haben“ (Patrul Rinpoche in Low 1996: 183).

In der von Dukes transkribierten „Hsieh Mai-Lun“-Schrift, die Aussprüche enthält die dem legendären 1. Patriarchen des *Chaan*, Bodhidharma zugeschrieben werden, geht es ebenfalls darum, potentielle Leser der Schrift, auf die wesentlichen Elemente der buddhistischen Lehre hinzuweisen:

„Twenty-eight patriarchs from India before me have transmitted the seal of Mind. My coming to this country (China) is to point out Sudden Enlightenment, which is the Dharma that Mind is Buddha“ (Dukes 1994: 341).

Und weiter:

“If you truly seek Buddha, you must simply see the self nature which is Buddha. Without seeing self nature, no matter how well you are mindful of Buddhas, read Sutras, bow in ceremonies, or uphold the precepts, still no benefit will result (...). Without understanding one’s mind, memorizing countless passages of writing is useless. Without self-insight Buddha does not appear. Enlightenment comes without reliance upon material things. Buddhahood is developing such a nature within, without doing or creating anything extra” (Dukes 1994: 325).

#### ***7.4.3. Die Geschichte des Chaan-Buddhismus in Deutschland***

Die diskursanalytische Untersuchung von Kampfkunsliteratur (vgl. Kapitel 2) hat gezeigt, dass der Diskurs über fernöstliche Meditationstechniken eine intensivere Ausprägung im Zeitalter des Kolonialismus und Totalitarismus, also Anfang des 20. Jahrhunderts fand. Transkriptionen wichtiger Originalwerke (vgl. Kapitel 2.2) werden publiziert, es erscheinen aber auch Schriften die sich wenig reflektiert mit den japanischen *Bushido*-Kampfkünsten und dem *Zen*-

Buddhismus auseinandersetzen (Samuraiethik). Erst mit Beginn der 1950er und 1960er Jahren erschienen populärwissenschaftliche sowie wissenschaftliche Werke über eine Verbindung von Kampfkunst und Meditationsbuddhismus (vorwiegend jedoch Werke über japanische Überlieferungstraditionen). Spätestens seit den 1980er Jahren wurde der koreanische *Son*-Buddhismus und chinesische *Chaan*-Buddhismus, als weitere Varianten des Meditationsbuddhismus im Umfeld der Kampfkunst, transportiert durch entsprechende Kampfsysteme, auch hierzulande populärer (vgl. Kapitel 2.3.).

Da der Meditationsbuddhismus, neben dem *Qigong* (Lebenskraftkonzeptdiskurs) ein bedeutendes Element der Kampfkunst darstellt, schien es mir notwendig den populären wie wissenschaftlichen Diskurs, der über den Meditationsbuddhismus geführt wurde, zu skizzieren. Dieses Vorgehen erschien mir deshalb sinnvoll, weil viele Kampfkünste, insbesondere solche der *Shaolin*-Tradition im Umfeld des buddhistischen *Shaolin*-Tempels entwickelt wurden und insofern nur im Kontext des Meditationsbuddhismus verstanden werden können, andererseits aber auch Kampfkünste der taoistischen ‚inneren‘ Tradition meditative Technologien transportieren. Der Meditationsbuddhismus-Diskurs konnte, im Rahmen der von mir unternommenen Diskursanalyse im Feld der Kampfkunst, als ein bedeutender Subdiskurs des Kampfkunstdiskurses entziffert werden.

Die Darstellung der Geschichte des Meditationsbuddhismus in Deutschland präsentiert die Aufnahme von Lehrinhalten, Religiosität und Organisationsformen in chronologischer Folge. Die Rezeptionsgeschichte ist durch zahlreiche Faktoren beeinflusst worden, welche sowohl auf Veränderungen dieser Richtung in Asien basiert (vgl. die Auswirkungen der Kulturrevolution in Kapitel 6) , als auch im Einstellungswandel der aufnehmenden deutschen Gesellschaft und Kultur ihre Ursache findet (vgl. Brinker 2004: 119-123; Baumann 1995: 43-113; vgl. auch Ursarski 1989). Baumann analysiert die Rezeption asiatischer Religiosität, basierend auf dem Modell von Ursarski, welches die Geschichte unterschiedlicher Formen des Buddhismus phasenspezifisch aufbereitet. Baumann unterscheidet sechs Phasen der Rezeption:

1. Erste Kontakte und Kenntnisnahme
2. Erste Sammlungsbewegungen
3. Die ‚Deutsche Buddhologie‘
4. Wiederaufbau
5. Meditationsbuddhismus
6. Der Eisenvogel fliegt

Die erste Phase wird markiert durch den Beginn der Beschäftigung mit der buddhistischen Lehre in deutschsprachigen Ländern. Beginnend mit den frühen Jesuitenmissionaren, die Kenntnisse aus China nach Europa brachten, über Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646-1716) und später Kant, Herder, Schelling, Hegel und Nietzsche, zeugt die erste Phase von Mißverständnissen und Fehldeutungen (Baumann 1995: 44), die sowohl der: „spärlichen Quellenlage als auch europäischen Vorstellungen und Projektionen entsprangen“ (Baumann 1995: 44).

Erst Arthur Schopenhauer sei ein erster buddhistischer Kenner seiner Zeit gewesen und wird als ein bedeutender Wegbereiter dieser Strömung im Abendland angesehen. Neuere Forschungen kritisieren allerdings die pessimistische Charakterisierung des Buddhismus durch Schopenhauer (Baumann 1995: 46).

Mit der Etablierung der Theosophischen Gesellschaft unter Madame Helena Blavatsky (1831-1891) und Henry Steel Olcott (1832-1907) in New York im Jahre 1875 und ab 1897 auch in Österreich, wurde durch Publikations- und Vortragstätigkeiten ein breites Interesse an buddhistischen Themen in „bürgerlichen Kreisen, bei Künstlern und Gelehrten“ geweckt (Baumann 1995: 48). Von kirchlicher und politischer Seite wurde Fürsprechern der buddhistischen Lehre jener Zeit vorgehalten, der Buddhismus sei eine Philosophie und keine Religion und vertrete nihilistische Ansichten.

Die zweite Phase sei durch die Etablierung erster Sammlungsbewegungen zu charakterisieren. Der Beginn der deutschen buddhistischen Bewegung werde insbesondere mit dem Werk von Friedrich Zimmermann (1851-1917) angesetzt. Dieser verfasste als Reaktion auf eine Schrift von Olcotts unter dem Pseudonym:

„Subhadra Bhikshu 1888 einen auf Pali-Quellen fußenden *Buddhistischen Katechismus*“

(Baumann 1995: 49).

Weitere Wegbereiter dieser Phase waren Karl Eugen Neumann (1865-1915), der wichtige Übersetzungsarbeiten leistete, sowie Allan Bennett Mc Gregor (1872-1923) und Anton W. F. Gueth (1878-1957), die sich in asiatischen Klöstern ordinieren ließen. Im gleichen Jahr in dem Gueth 1903 in das klösterliche Leben eintritt, gründete Karl Seidenstücker (1876-1936) in Leipzig die erste buddhistische Organisation in Deutschland, den ‚Buddhistischen Missionsverein in Deutschland‘, 1906 in ‚Buddhistische Gesellschaft in Deutschland‘ umbenannt. Die ‚Buddhistische Gesellschaft‘ zählte, so Baumann, etwa 50 Mitglieder, die Vereinszeitschrift hatte 500 Abonnenten (ebd.: 54). Die Träger der ersten buddhistischen Gesellschaften rekrutierten sich überwiegend aus der akademisch gebildeten Bevölkerungsschicht sowie aus Mittelschichtangehörigen die in kaufmännischen und selbstständigen Berufen oder als Angestellte tätig waren (ebd.: 56). Es folgten weitere Vereinsgründungen, bis der erste Weltkrieg 1914-1918 die zahlenmäßig noch kleine buddhistische Bewegung unterbrach.

Mit dem Ende des ersten Weltkriegs 1918 wird die dritte Rezeptionsphase angesetzt.

Deutschland war politisch kein Kaiserreich mehr, sondern eine repräsentative Demokratie. Die Weimarer Reichsverfassung von 1919 (Art. 137, Abs. 1) erwirkte eine Trennung von Kirche und Staat, wodurch das bisherige Staatskirchentum (der Kaiser war als König von Preußen zugleich Bischof der preußischen Landeskirchen) beendet war. Die zwei christlichen Großkirchen behielten jedoch auch in der folgenden Zeit ihre dominante Stellung. In den 1920er und 1930er Jahren wurden Versuche dominierend, die buddhistische Lehre den europäischen (deutschen) Verhältnissen anzupassen. Dies sei auch als Beginn der ‚deutschen Buddhologie‘ anzusehen (Baumann 1995: 60). Rezipiert wurden insbesondere Texte, die auf dem *Pali*-Kanon basierten. Aufgrund der Polarisierung der deutschen buddhistischen Bewegung kam es Mitte der zwanziger Jahre zur Aufspaltung in den ‚Neubuddhismus‘ des Berliner Arztes Paul Dahlke (1865-1928) und in den ‚Altbuddhismus‘ unter Georg Grimm (Baumann 1995: 60, 62-64). Auch der in China unter dem Namen Tao Chün ordinierte Martin Steinke wirkte an der Verbreitung des Buddhismus mit. Der *Chaan*-Buddhismus (*Zen*) wurde in den 1920er Jahren nur sehr vereinzelt rezipiert, bspw. durch Rudolf Otto, eine „Breitenwirkung bleibt jedoch völlig aus“ (Baumann 1995: 65). Während der NS-Zeit kamen die buddhistischen Aktivitäten ganz zum Erliegen. Der zweite Weltkrieg markiert das Ende

der dritten Rezeptionsphase. Die Anhänger der ‚deutschen Buddhologie‘ rezipierten, so Baumann, in dieser Phase, vornehmlich den *Theravada*-Buddhismus des „Pali-Kanons“, andere Formen des Buddhismus wie der chinesische *Chaan*-Buddhismus oder der tibetische *Vajrayana*-Buddhismus wurden hingegen kaum rezipiert (vgl. Baumann 1995: 67-69).

Erst mit Beginn der vierten Phase, der Zeit des Wiederaufbaus nach den traumatischen Erfahrungen des Faschismus, beginnt nach zahlreichen Neugründungen buddhistischer Organisationen, erstmals die Rezeption des Meditationsbuddhismus in Form ihrer japanischen Ableger (vgl. Brinker 2004: 119; Baumann 1995: 73ff.), insbesondere des *Rinzai-Zen* unter dem Meister Shaku Soen (1859-1919) und dessen Sekretär Suzuki Daisetsu (1870-1966) sowie des *Soto-Zen* unter den Meistern Harada Sogaku (1870-1961), Maezumi Taizan (geb. 1931) und Yasutani Hakuun (1885-1937). Es entstanden etliche buddhistische Gemeinden, bspw. die ‚BG München‘ und die ‚BG Hamburg‘, die sich mit der ‚Altbuddhistischen Gemeinde‘ zur ‚Deutschen Buddhistischen Gesellschaft‘ zusammenschlossen. Weitere Gemeinden bspw. der ‚Arya Maitreya Mandala‘ und die ‚BG Berlin‘, traten diesem förderativen Zusammenschluß bei, der „jedoch noch Einzelpersonen zuließ“ (Baumann 1995: 72). Mit der Umwandlung 1958 in einen reinen Dachverband, wurde sie in ‚Deutsche Buddhistische Union‘ (DBU) umbenannt und hat seit dem als Interessengemeinschaft die buddhistischen Gruppen in Deutschland vertreten (vgl. Baumann 1995: 72).

Die fünfte Phase geht mit einer vermehrten *Zen*-Rezeption einher (Baumann 1995: 79). Viele Buchveröffentlichungen und *Zen*-Veranstaltungen steigerten den Bekanntheitsgrad des *Zen*-Buddhismus.

Mitte der 1970er Jahre begann zudem die Ausbreitung des tibetischen Buddhismus (*Vajrayana*). Nachdem Truppen der chinesischen Volksbefreiungsarmee der 1949 gegründeten Volksrepublik China in das 1912 als unabhängig proklamierte Tibet einmarschierten, wurde die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auf Tibet und das Schicksal der Flüchtlinge gelenkt. Aufgrund der Niederschlagung des tibetischen Aufstandes von 1959 flüchteten Tausende von Tibetern und viele hohe buddhistische Gelehrte unter der Führung des XIV. Dalai Lama nach Indien ins Exil. Von dort sandete der Dalai Lama, das geistige und politische Oberhaupt der Tibeter, verschiedene buddhistische Lehrer in die

Schweiz und Deutschland, sowie andere europäische Regionen. Die Ausbreitung des tibetischen Buddhismus, in den Traditionen *Gelugpa* (Dalai Lama etc.), *Kagyüpa* (Karmapa etc.), *Nyingmapa* (Tarthang Tulku, Chhimed Rigdzin Rinpoche etc.) sowie *Rime* (Lama Sogyal Rinpoche, Lama Jamgon-Kongtrul etc.) dokumentierte sich durch Vortragsreisen und Seminare von tibetischen Lamas und durch die Gründung erster Zentren (Baumann 1995: 89-96; vgl. auch Low 1996). Das Eintreffen dieser asiatischen Meditationstradition, markiert, so Baumann, die Grenzlinie zwischen der fünften Phase des Meditationsbuddhismus und der sechsten Phase des tibetischen Buddhismus (Baumann 1995: 84).

Die sechste Phase schließlich wird gekennzeichnet durch ein zunehmendes Interesse an den Praxisformen und Lehren des tibetischen Buddhismus. Innerhalb nur eines Jahrzehnts, habe der: „große Zulauf zum tibetischen Buddhismus zu einer völligen Neugestaltung der buddhistischen Landschaft in der Bundesrepublik“ geführt (Baumann 1995: 111).

Diese Veränderungen hätten sich auch organisatorisch nachhaltig in der DBU niedergeschlagen. Eine in diesem Zusammenhang gern rezitierte Formel ist denn auch eine Weissagung des buddhistischen Gelehrten Padmasambhava aus dem achten Jahrhundert die lautet: „Wenn Eisenvögel durch die Luft fliegen, wird sich der Buddhismus nach Westen wenden“ (Baumann 1995: 89). Obwohl das Meditationsangebot weiterhin dominant geblieben sei, seien zudem vermehrt die farbenprächtigen, klangvollen tibetisch-buddhistischen Rituale und Praktiken nachgefragt worden. Diese stärker liturgische Orientierung unterschied die Anhänger der tibetischen Richtung von den Buddhisten der chronologisch früheren Phasen, die mehr an den nüchternen sowie „doktrinären und lebenspraktischen“ Lehrinhalten interessiert waren (Baumann 1995: 111). Die neuen Kursangebote seien insbesondere von studentischen, alternativkulturellen und bürgerlichen Milieus angenommen worden. Zugleich hätten demographische Untersuchungen eine homogene Struktur ergeben. Überwiegend handle es sich dabei um Personen im „alter zwischen Ende 20 und Ende 30 mit einem vergleichsweise gehobenen Bildungsniveau“ (Baumann 1995: 111).

Der Kampfkunstdiskurs hat aufgezeigt, dass die in der östlichen Kampfkunst populäre Form der Ethik, eine Mixtur aus Elementen buddhistischer, taoistischer und konfuzianistischer Ethik sei (vgl. Filipiak 2001, Maliszewski 1996). Die Untersuchung unterschiedlicher Diskursproduktionen (vgl. Dukes 1994: 3-93; 285-361; Filipiak 2001: 258-263; Maliszewski



1996: 127-139; Yang 1996: 188-202; Goldner 1992: 59-69) auf den Gehalt ethischer Sinnressourcen, ergab eine auffällige Dominanz des Meditationsbuddhismus in Philosophie und Lebensführungspraxis. Diese Philosophie konstituiert und legitimiert die Selbsttransformationspraxis sehr vieler Kampfkünste (vgl. Dukes 1994: 296 f.; Filipiak 2001: 262; Maliszewski 1996: 127-139). Deshalb nehme ich im Verlaufe der weiteren Untersuchung eine Eingrenzung der Rezeptionsgeschichte auf den Meditationsbuddhismus (chin. *Chaan*-Buddhismus, korean. *Son*-Buddhismus, japan. *Zen*-Buddhismus) vor. Von den verschiedenen Richtungen des Meditationsbuddhismus scheint der *Chaan*-Buddhismus die historisch früheste Variante zu sein, aus der die anderen bekannten Varianten, wie der koreanischen *Son*-Buddhismus und der japanische *Zen*-Buddhismus entstanden sind (vgl. Kapitel 7.3. und 7.4.). Umgekehrt scheint jedoch gerade die früheste Variante des Meditationsbuddhismus, der *Chaan*-Buddhismus, erst relativ spät in den Westen transferiert worden zu sein. Bezüglich der Verbreitung des *Theravada*- und des tibetischen *Vajrayana*-Buddhismus (*Dzogchen*) sowie anderer buddhistischer Strömungen verweise ich auf die Arbeiten von Baumann (1995) und Ursarski (1989).

Die breitenwirksame Rezeption des *Chaan*-Buddhismus in Deutschland ist also erst anzusetzen mit der vierten Phase des Baumannschen Verlaufmodells, findet ihren Boom in der fünften Phase und wird dann in der sechsten Phase abgelöst durch die vermehrte Rezeption des tibetischen Buddhismus.

Mit dem Beginn zahlreichen Neugründungen buddhistischer Organisationen, in der Zeit des deutschen Wiederaufbaues, erfolgte erstmals die Rezeption des *Chaan*-Buddhismus in Form ihrer japanischen Ableger (vgl. Brinker 2004: 119; Baumann 1995: 73ff.). Insbesondere das *Rinzai-Zen* unter dem Meister Shaku Soen (1859-1919) und dessen Sekretär Suzuki Daisetsu (1870-1966) sowie das *Soto-Zen* unter den Meistern Harada Sogaku (1870-1961), Maezumi Taizan (geb. 1931) und Yasutani Hakuun (1885-1937) findet eine weite Verbreitung. Dank der weiten Verbreitung einer deutschen Übersetzung von Herrigels Buch „Zen in the Art of Archery“ (vgl. Herigel 1968) findet der *Zen*-Buddhismus 1948 literarisch Einzug in der Bundesrepublik. Erste *Zen*-Gruppen bilden sich jedoch erst Mitte der 1960er Jahre. Auch der japanische *Shin*-Buddhismus kommt 1956 nach Deutschland. In Berlin wird nach Vorträgen von Osamu Yamada und Kosho Othani die erste *Shin*-buddhistische Gruppe Europas gegründet (vgl. Baumann 1995: 75). 1967 schied diese Organisation, aufgrund zu geringer

Mitgliederzahlen aus der DBU, der sie 1959 beigetreten war, aus (vgl. Baumann 1995: 75). 1963 hielt der japanische *Zen*-Meister Yasutani Hakuun einen *Zen*-Vortrag im Buddhistischen Holzhaus der BG Hamburg. 1964 leitet Fritz Hungerleider (geb. 1920) den ersten mehrtägigen *Zen*-Kurs in Deutschland im ‚Haus der Stille‘ (Hamburg). Dieser *Zen*-Kurs, Baumann spricht von ‚*Sesshin*‘, bildete symbolisch den Auftakt zum einsetzenden Interesse an der meditativen Praxis des Buddhismus. Er soll daher das Ende der Phase ‚Wiederaufbau‘ und den Beginn der fünften Phase, des ‚Meditations-Buddhismus‘, markieren (Baumann 1995: 76).

Durch die psychologischen Schriften Suzuki Daisetsus und Carl Gustav Jungs (1875-1961) wird der Buddhismus in Kategorien zeitgenössischer europäischer Philosophie interpretiert und dadurch populär und salonfähig. Suzuki interpretierte *Zen* ohne Rekurs auf dessen japanisch-buddhistischen Kontext und vermittelte *Zen* als universelle ‚Erfahrungsgrundlage aller Religionen‘ (Baumann 1995: 86). Diese Vorgehensweise hätte den Zugang für westliche Rezipienten geöffnet. Insbesondere Suzukis Beschreibung der Erleuchtungserfahrung in der Terminologie psychologischer und psychoanalytischer Begriffe, bspw. als ‚Einsicht in das Unbewußte‘, diente diesem Zweck. Diese Methode fand neben zahlreichen Befürwortern aber auch Kritiker, wie bspw. Dumoulin und Sasaki, die diese Art der Rezeption als ‚Verwestlichung‘ des Buddhismus empfanden (Baumann 1995: 86).

Für die katholische Kirche wurden die Schriften über den *Zen*-Buddhismus von dem in Japan lebenden Jesuitenpater Heinrich Dumoulin (geb. 1905) und Hugo Makibi Enomiya-Lasalle (1898-1990) sowie von Karlfried Graf von Dürckheim (1896-1889) wegweisend.

Insbesondere Lassalle entwickelte aufgrund seiner Begegnungen mit dem *Zen*-Buddhismus in Japan, ein ‚*Zen* für Christen‘, indem er bspw. die Erleuchtungserfahrung aus christlichem Kontext interpretierte (vgl. Baumann 1995: 79).

Es folgen weitere Buchveröffentlichungen, welche den Bekanntheitsgrad des *Zen*-Buddhismus steigern. Im Zuge dieser Rezeption werden auch Methoden einer *Zen*-inspirierten Kampfkunst aufgezeigt. Hatte bereits Herigel den Gebrauch des japanischen Bogens zu meditativen Zwecken beschrieben, stellte Susuki bspw. den Schwertweg, als Methode der Grenzerfahrung und Gegenstand der Inspiration dar (Susuki 1999). Suzuki bezieht sich in seinen Schilderungen über den Schwertweg, insbesondere auf die Schule des japanischen Lehrers ‚Hariya Sekiun‘ und dessen ‚Schwert des nicht-verweilenden Geistes‘ (Baumann 1995: 129) bzw. ‚Mujushin-ken‘ (Baumann 1995: 128). In dieser Lehre ginge es vor allem darum, sich

nicht allein auf technische Fertigkeiten und Kniffe zu verlassen, sondern das Schwert mit dem Bewusstsein eines *Zen*-Meisters zu führen. Das Schwert sei dabei eigentlich „das Schwert des Nicht-Handelns, das Schwert, das nicht verweilt und keine Stätte“ hätte. Dieses Schwert sei auch identisch mit dem Stab des *Zen*-Meisters, mit dem jener „den Mönch schlägt, der mit halb-garen *Zen*-Ideen an ihn herantritt“ (Baumann 1995: 144). Das Schwert hätte auch Anteil am Charakter seines Trägers, der „reinen Herzens und ‚leeren Geistes‘ (*mushin, wu-hsin*)“ sei, und deshalb in Freiheit handle (Baumann 1995: 146). In der *Zen*-Schwertkunst gehe es nicht um Sieg und Niederlage oder die Tötung des Gegners, sondern um die „Entwicklung hochentwickelter Spiritualität“ (Baumann 1995: 146).

Mit dem Ausgang der 1960er Jahre sei das Interesse am *Zen* merklich angestiegen, so Baumann, nicht zuletzt auch, weil qualifizierte Lehrer wie die *Zen*-Meister Tetsuo Nagaya Kiichi Roshi (1895-1993) und Taisen Deshimaru Roshi (1914-1982) Kurse in *Zen* gaben (Baumann 1995: 79).

1967 siedelte Taisen Deshimaru Roshi nach Europa über und lebte bis zu seinem Tod 1982 in Frankreich. Taisen Deshimaru Roshi sowie Kapleau, Aitken und Baker verhalfen der *Soto*-Richtung des *Zen* zu einer weiten Verbreitung (Baumann 1995: 89). Die „bedeutendsten“ *Zen*-Vermittler im Westen, wie Suzuki, Soyen Shaku, Sokatsu Shaku und Herrigel entstammten der *Rinzai*-Sukzessionslinie des *Zen* (Baumann 1995: 88-89).

In Nordamerika kam es sogar zu einem wahren „*Zen*-Boom“ (Baumann 1995: 79; vgl. auch Brinker 2004: 120). Zu dieser Zeit kamen alternativkulturelle und politische Ideen und Einflüsse aus Amerika auch in Deutschland zur Sprache. Während in den 1950er und frühen 1960er Jahren des 20. Jahrhunderts *Zen* vorwiegend ein „Phänomen der Mittelklasse“ gewesen sei, die in der *Beat-Zen*-Generation „gegen christliche Bürgerlichkeit und amerikanischen Konsum-Materialismus“ protestierte (Alan Watts, Allen Ginsberg, Jack Kerouac und Garry Snyder) und eine *Zen*-Erfahrung suchte, die sich in einer neuen ästhetischen Wahrnehmung äußern konnte, so hätte nach den 1960er Jahren, weitere Kreise der Bevölkerungen Amerikas und Europas ein Interesse an *Zen* gehabt (Brinker 2004: 120; vgl. auch Baumann 1995: 80). So hätten auch Menschen aus therapeutischen Berufen, Wissenschaftler, Manager und Anwälte, christliche Nonnen und Mönche usw. einen Weg zum *Zen*-Buddhismus gefunden (vgl. Brinker 2004: 120). Die Klientel buddhistischer Kreise wurde also insgesamt erweitert. Seminare wurden nun besucht von Personen „aus bürgerlich-

liberalen und alternativ-kulturellen Milieus wie aus kirchlichem Umfeld“ (Baumann 1995: 84). Politisch bildete sich chronologisch paralell dazu in Deutschland die Bewegung der ‚Außerparlamentarischen Opposition‘ (APO), die gegen den Vietnam-Krieg protestierte und die restaurativen Strukturen der erst zwanzig Jahre währenden BRD hinterfragte. Es sei darum gegangen, sowohl das politische System, als auch die eigene Person zu transformieren. In den 1970er und 1980er Jahren „trat der Stellenwert der persönlichen Veränderung zunehmend vor den der politischen Veränderung“ (Baumann 1995: 80). Diese sowohl politisch als auch kulturell brisante Zeit, hatte auch Auswirkungen auf die Rezeption des Buddhismus. So ließe sich für das Jahr 1971 ein explosionsartig wachsendes Interesse an *Zen*-Veranstaltungen feststellen, in zahlreichen Städten seien zudem neue *Zen*-Zentren – die Früchte der Arbeit charismatischer *Zen*-Persönlichkeiten wie Deshimaru Roshi und Philip Kapleau (geb. 1912) – entstanden (Baumann 1995: 81). Kapleau sei „berühmt“ geworden durch sein „mehr als zwei Millionen Mal“ verkaufte Buch „The Three Pillars of Zen“ von 1956 (Baumann 1995: 80f.). Standen vor der Einführung des Meditationsbuddhismus vorwiegend kognitive Vermittlungsarten (basierend auf den Schriften des *Pali*- bzw. *Theravada*-Kanons) im Vordergrund, trat nun die meditative Praxis als solche ihren Siegeszug an: „Aus der Praxis heraus entwickelte sich eine Auseinandersetzung mit der Lehre; ein Prozeß, der bei den frühen bekennenden Buddhisten genau umgekehrt verlaufen war“ (Baumann 1995: 85). Die Größe des buddhistischen Personenkreises im Vergleich zur vorherigen Phase, hätte sich allerdings Schätzungen zufolge kaum verändert und lägen bei ca. 2000 Mitgliedern und Freunden, 4000-5000 buddhistischen Einzelgängern und etwa 20.000 Personen die täglich nach der *Zen*-Methode meditieren würden (vgl. Mildenerger zitiert nach Baumann 1995: 85). Nach ihrer enormen Zunahme etablierte sich der *Zen*-Buddhismus während der 1970er Jahre durch eine Vielzahl von Seminaren und mehrtägigen Veranstaltungen. Durch die 1984 gegründete ‚Zen-Vereinigung Deutschland‘ wird in einer ehemaligen Gutsanlage bei Neumünster bzw. Plön in Schleswig-Holstein (Schönböken) ein *Zen*-Kloster gegründet. Seit 1989 veranstaltet dieses Zentrum größere *Zen*-Veranstaltungen mit bis zu „200 Teilnehmern“ (Baumann 1995: 100). Diese Vereinigung, welche die „numerisch größte“ *Zen*-Vereinigung Deutschlands sei, konnte in den 1980er Jahren zahlreiche *Zen*-Übungshallen (jap.: *dojo*) und *Zen*-Gruppen etablieren (Baumann 1995: 101). In Berlin wurde 1978 die neu gebaute Sitzhalle ‚Kin-Mo-Kutsu‘ eröffnet und in München schlossen sich verschiedene *Zen*-

Gruppen 1984 in der ‚Gesellschaft für japanische Schulungswege‘ zusammen.

*Zen* aus christlicher Perspektive sei in den 1980er Jahren von einem „zunehmend größeren Personenkreis“ praktiziert worden. Die katholische und evangelische Anhängerschaft dürfe „schätzungsweise ebenso groß wie die der buddhistischen *Zen*-Schüler sein“ (Baumann 1995: 102). Vertreter dieser Richtung seien bspw. der Yasutani-Nachfolger Koun Yamada (1907-1989), der Benediktiner-Pater Willigis Jäger (geb. 1925), Joan Rieck, Gundula Meyer und Ludwig Fabian. Neben den japanischen *Zen*-Meistern, hätten auch zunehmend amerikanische und europäische Schüler und Schülerinnen dieser Lehrer *Zen*-Belehrungen gegeben, wie bspw. die Kapleau-Schülerin Toni Parker und der *Soto*-Mönch Ludger Tenryu Tenbreul (Baumann 1995: 103).

Zum japanischen *Zen* traten in den 1980er Jahren auch Formen des vietnamesischen und koreanischen Meditationsbuddhismus. Einer der bedeutendsten Vertreter der vietnamesischen Richtung sei der Meditationsmeister Thich Nhat Hanh.

Das koreanische *Zen*, auch *Soen* genannt, etablierte sich 1988 mit dem ‚Dharma Sah – Zen Zentrum Dorsten‘. Leiterin ist die *Zen*- und Sutrameisterin Ji Kwang Dae Poep Sa Nim (geb. 1946), die als einzige Frau in der Tradition des koreanischen Buddhismus den Ehrentitel einer „Dharma Großmeisterin“ (Dae Poep Sa) trägt (Baumann 1995: 102).

Im Bereich der Kampfkunst wurde der koreanische *Zen*-Buddhismus durch den *Shinson*- und *Hapkido*-Meister Ko Myong in Deutschland authentisch verbreitet. In dem Buch „Shinson Hapkido – Bewegung für das Leben“ (Ko 1994) wurde der koreanische *Shinson*-Buddhismus als integraler Teil der *Hapkido*-Kampfkunst vorgestellt.

2005 wurde eine deutsche Übersetzung des koreanischen *Jikji* (*Chikchi*) erstmals auf der Frankfurter Buchmesse 2005 präsentiert. Das *Jikji* gilt als eine der wichtigsten Textsammlungen des koreanischen *Seon*-Buddhismus und wurde als *Buljokjishimchyejojeol*, so der vollständige Titel (korean.= ‚Erkennen des Buddha-Geistes durch die Übung des *Seon*‘) im Juli 1377 im koreanischen *Heng-Deok*-Tempel mit beweglichen Metalllettern in zwei Bänden gedruckt. Es ist das älteste in dieser Form hergestellte Buch der Welt und entstand bereits 78 Jahre vor der Gutenberg-Bibel. Der erste Teil des Buches ist verschwunden, der zweite Teil befindet sich derzeit in Frankreich in der ‚Bibliothek Nationale de France‘<sup>113</sup> und

---

<sup>113</sup> Collin de Plancy, der von 1888-1891 das Amt des stellvertretenden französischen Botschafters innehatte und von 1896-1906 als französischer Generalkonsul in Korea fungierte, sei als Kunstsammler an das Buch gelangt

wurde im Jahre 2001 in das Weltkulturerbe der UNESCO aufgenommen (vgl. Baek-Un 2005: 170-171).

1991 existierten in Deutschland „61 buddhistische Zen-Kreise“, wobei die Zentren in der Ausrichtung nach Deshimaru Roshi „die größte Gruppierung bildeten“ (Baumann 1995: 103).

Der Buddhismus bildete somit in Deutschland zu Beginn der 1990er Jahre sowohl organisatorisch und inhaltlich als auch ethnisch ein plurales und heterogenes Bild.

Der chinesische *Chaan*-Buddhismus wird als eigenständige Tradition in Deutschland weder bei Brinker noch bei Baumann ausführlich erwähnt (vgl.: Brinker 2004, Baumann 1995).

Dennoch zeichnen sich insbesondere in dem Zeitraum von 1980-2000, also in der sechsten Phase der Baumannschen Terminologie, Spuren einer, in Deutschland sich allmählich etablierenden, chinesischen *Chaan*-buddhistischen Tradition ab. In deutsch- und

englischsprachigen *Kungfu*-Magazinen (vgl. bspw.: Rüttenauer et al 1983; Guolin 2000: 70)

wird der chinesische *Chaan*-Buddhismus vornehmlich als integraler Teil der traditionellen chinesischen Kampfkunst und ihrer japanischen sowie koreanischen Derivate literarisch

erörtert. Eine deutsche Übersetzung einer bedeutenden chinesischen *Chaan*-buddhistischen Schrift, das ‚Sutra des Sechsten Patriarchen‘ erscheint in der Bundesrepublik (Muralt 1993).

Zum Ende des ausgehenden 20. Jahrhunderts werden erstmals sowohl für den *Chaan*-Buddhismus als auch für die Kampfkunst bedeutende wissenschaftliche Schriften

veröffentlicht: die Studie von Dukes über den Ursprung buddhistischer Kampfkünste (Dukes 1994), von Kubny über die verschiedenen *Qigong*-Richtungen und ihrer Verbindung zu den

verschiedenen weltanschaulichen Schulen Chinas aus sinologischer Perspektive (Kubny 1995),

von Maliszewski über die spirituellen Dimensionen verschiedener Kampfkünste

(Maliszewski 1996), von Heise über die verschiedenen *Qigong*-Stile in Theorie und Praxis aus medizinisch-transpsychologischer Perspektive und von Filipiak über die chinesische

Kampfkunstgeschichte aus sinologisch-historischer Perspektive (Filipiak 2000).

Auch die populärwissenschaftlichen Untersuchungen von Mc Carthy über die japanische

Kampfkunst Karate und ihren spirituellen Überlieferungslinie (Mc Carthy 1995), von Yang

über Theorie und Praxis der *Shaolin*-Kampfkunst (Yang 1996) sowie von Chu über die

---

und hätte es dem Antiquitätenhändler Henri Verver zukommen lassen, der es testamentarisch der französischen Nationalbibliothek vermachte. In Korea ist das Buch unter der Bezeichnung Nationalschatz Nr. 1132 klassifiziert (vgl. Baek-Un 2005: 170-171).

Geschichte der südchinesischen Kampfkunst *Ving Tsun* und ihren spirituellen Tradition (Chu 1998) waren für die Rezeption des *Chaan*-Buddhismus in Deutschland, gerade auch im Hinblick auf die Verbindung von Kampfkunst und meditativer Geistesschulung bedeutsam. 2000 erschien ein illustriertes Buch über das Kloster *Shaolin* und die Provinz Henan (Fechter 2000) sowie 2005 eine deutsche Übersetzung des 2004 in den USA erschienen Buches „The Spiritual Legacy of Shaolin Temple“ (James 2005), indem allgemeine Aussagen über die Geschichte der *Shaolin*-Kampfkunst und ihrer spirituellen Traditionen gemacht werden. In demselben Zeitraum erscheint erstmals in englischer Sprache das Buch „The Shaolin Grandmasters’ Text – History, Philosophy and Gungfu of Shaolin Ch’an“ (Order of Shaolin Ch’an 2004/ revidierte Fassung 2006). Dieses Buch sei eine anonyme Zusammenstellung der Geschichte, Philosophy und Kampfkunsttradition des *Shaolin*-Ordens, die verfasst bzw. inspiriert sein soll, von den 1902 in die Vereinigten Staaten ausgewanderten ehemaligen Großmeistern des *Shaolin*-Ordens, wie Li En Huo, Hua Ling P’o und Ben Ch’i Lo (Order of Shaolin Ch’an 2004/ revidierte Fassung 2006: 19). Der Orden sei vor politischer Verfolgung in die Chinatown New Yorks geflohen und habe in Portland, Oregon ein neues spirituelles Zentrum gegründet. Der Orden von *Shaolin* sei in Amerika als gemeinnützige religiöse Vereinigung 2003 anerkannt worden. Damit existieren nun zwei *Shaolin*-Orden: ein Orden der in der chinesischen Provinz Henan beheimatet ist und politisch der chinesischen Zentralregierung untersteht, sowie ein weiterer Orden, der von sich (anonym) behauptet die Originallinie im amerikanischen Ausland zu vertreten.

Nicht mehr nur an literarischen Zeugnissen, sondern auch in der Gründung authentischer chinesischer *Chaan*-buddhistischer Orden in der Bundesrepublik, lässt sich die Etablierung dieser chinesischen, buddhistischen Richtung festmachen. 1993 wurde bspw. der ‚Internationale Buddhistische Kulturverein e.V. Berlin‘ (IBKB) in Berlin als gemeinnütziger Verein von deutschen Staatsbürgern chinesischer Abstammung gegründet. Der Verein gehört dem internationalen Dachverband ‚Buddha’s Light International Association‘ (BLIA) mit Sitz in Los Angeles an. Zweigstellen wurden in Frankfurt am Main und Düsseldorf gegründet. Diese buddhistische Organisation unterstützt die Ziele des *Fo-guang-shan*-Tempels mit Sitz in Kaohsiung, Taiwan (Republik China). Großmeister des chinesischen Ordens in der *Lin-Chi-Chaan*-Tradition ist der taiwanische Meister Hsing Yün (geb. 1927). Ursprünglich aus der

Provinz Chiang-su stammend und im festlandchinesischen Chi-hsi-shan-Kloster beheimatet, verließ dieser kurz vor der kommunistischen Machtübernahme 1949 seine Heimat China und flüchtete auf die Insel Taiwan. Dort bemühte er sich um die Belebung des Buddhismus. Meister Hsing Yün lehre einen systematisierten, modernisierten und internationalisierten „den Menschen zugewandten Buddhismus (Humanistischer Buddhismus)“ (Hsing Yün 1990: 28). Ziel dieser buddhistischen Richtung sei nicht Weltentsagung sondern vielmehr richte der ‚Humanistische Buddhismus‘ seine Bemühungen darauf den Menschen zu helfen, durch die „Praxis von Gebefreudigkeit, liebevoller Rede, wohlwollendem Lebenswandel und Zusammenarbeit“ (Hsing Yün 1990: 18). Der Gemeinschaft sei es gelungen international mehr als 170 Tempel, 4 öffentliche Universitäten, 16 buddhistische Colleges, 20 Bibliotheken, 2 Verlage, 9 Kunstgalerien, eine kostenlose mobile Ambulanz und einen Fernsender zu gründen (vgl. Hsing Yün 1990: 28). 1999 wurde der ‚Fo-guang-shan-Tempel Berlin‘ dieser buddhistischen Gemeinschaft eröffnet (vgl.: [http:// www. Fgs-tempel.de](http://www.Fgs-tempel.de)). Auch dieser chinesische *Chaan*-Orden untersteht, wie der amerikanische *Shaolin-Chaan*-Orden, nicht der Kontrolle der kommunistischen, chinesischen Zentralregierung, sondern entstammt der Tradition der, während des chinesischen Bürgerkrieges und der Kulturrevolution, nach Taiwan geflohenen Exilchinesen.

Am 27.04. 2003 wurde der ‚Buddhistische Orden von Shaolin‘ durch Rainer Deyhle und Vertretern des Residenz-Abtes Shi Yong Xin in Europa, initiiert durch den Großmeister Shi Yong Xin (Direktor des chinesischen *Shaolin*-Mutterklosters in Henan) gegründet (vgl.: [http:// www.shaolin-orden.de](http://www.shaolin-orden.de)). Am 09. 09. 2006 wurde dann in Berlin der neu erbaute *Shaolin*-Tempel durch die ‚Shaolin Tempel Deutschland GmbH‘ sowie Vertretern der chinesischen Botschaft Berlin eingeweiht. Rainer Deyhle wurde zum Geschäftsführer der GmbH ernannt. Initiiert wurde sowohl die Ordensgründung als auch der Bau des *Shaolin*-Tempels durch Rainer Dehle, der den Auftrag 1999 vom Abt von *Shaolin* erhalten haben soll. Der Auftrag soll die Gründung eines ersten Tempels am Kurfürstendamm 2001 vorgesehen haben. Da die Räumlichkeiten jedoch schnell zu klein wurden, sei ein neuer 2000 Quadratmeter großer Tempel in der Franklinstr. 10 in Charlottenburg eröffnet worden. Auch ein Nachbau des Muttertempels im Umland von Berlin sei vorgesehen, so Mechler (Mechler 2004: 22). Der *Shaolin*-Tempel Deutschlands sei der größte *Shaolin*-Tempel außerhalb Chinas. In ihm würden zehn Kampfmönche *Tai-Chi*, *Qi Gong*, *Kung Fu*, Meditation, buddhistischen Ritus



und chinesische Medizin unterrichten. Auch Mangerseminare würden angeboten. Mechler erwähnt weiterhin, das sich Deyhle die Marke ‚*Shaolin*‘ habe sichern lassen und kritisiert dieses „Shaolin-Imperium“ hinsichtlich eines nicht zu verbergenden Profitinteresses (Mechler 2004: 22). Es wurden weitere *Shaolin*-Tempel in Kaiserslautern, Bielefeld, Senden und Velbert-Langenberg gegründet. Der Tempel in Kaiserslautern sei der offizielle Amtssitz des ‚Ordens von Shaolin‘ der ‚Shaolin Tempel Deutschland GmbH‘ (vgl. <http://www.shaolin-orden.de>). Damit existieren nunmehr in der BRD verschiedene *Chaan*-buddhistische Organisationen mit sehr unterschiedlicher politischer Ausrichtung, wie die *Chaan*-Tempel des ‚Internationalen Buddhistischen Kulturvereins e.V.‘, die unterstützt werden von der Republik China (Taiwan) und die regionalen ‚Shaolin Tempel‘ der ‚Shaolin Tempel Deutschland GmbH‘ die wiederum gefördert werden durch die Volksrepublik China (Festlandchina). Neben diesen großen Vereinigungen wird authentischer *Chaan*-Buddhismus in der Süd-*Shaolin*-Tradition zudem von der südchinesischen ‚International Nanshaolin Wuzuquan Union‘<sup>114</sup> propagiert. Diese Vereinigung ist ein gering organisierter Zusammenschluß verschiedener authentischer Schulen und Gesellschaften der Süd-*Shaolin*-Kampfkunst<sup>115</sup>.

Wozu dient die Darstellung des Subdiskurses? Die Darstellung des Subdiskurses erbrachte den Nachweis das die Auseinandersetzung mit Meditationstechniken auf eine lange Tradition in Deutschland zurückblickt. Insofern konnte gezeigt werden, dass Meditationstechniken im Gewand der Kampfkunst nicht im neutralen gesellschaftlichen Raum diskutiert werden, sondern vielmehr Diskurse über diese Technologien notwendig eingelassen sind in den bereits bestehenden Buddhismusdiskurs (Buddhologie). Dieser wichtige Befund erlaubt mir eine präzisere diskursanalytische Darstellung des Kampfkunstverlaufs zu skizzieren (vgl. Kapitel 8.2.).

---

<sup>114</sup> Mitgliedsorganisationen sind bspw.: Yongchun Yi Yun Wushu Society, Yongchun Association, Quan Zhou Wushu Association, Fujian Wushu Association und Hong Kong Yongchun White Crane Kungfu Study Group.

<sup>115</sup> Bedeutende Linien der Süd-*Shaolin*-Tradition werden bspw. repräsentiert durch die Familien Lee, Pan und Su deren europäische Repräsentanten Zweigschulen bspw. in England, Spanien und Deutschland gegründet haben (vgl.: Ngo, S. (2007). In: <http://www.realwushuseminars.com/zu.html>; Watts, M. (2004). In: <http://www.fujianbaihe.com> und <http://www.yonchunbaihe.com> sowie Hintelmann, J.P.F. (2006). In: <http://www.nan-shaolin.de>).

## 7.5. Vergleich der Erfahrungsbildung im Chaaan-Buddhismus und im Denken Foucaults

In der Foucault' schen Konzeption wird die Subjektkonstituierung als Subjektivierung begriffen. Das Subjekt ist in dieser Konzeption keine Substanz, keine Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung, sondern vielmehr wird Erfahrung verstanden als Rationalisierung eines Vorgangs, der selbst vorläufig ist und der in einem Subjekt bzw. in Subjekten mündet. Dieser Vorgang, durch den ein Subjekt, genauer noch eine Subjektivität konstituiert wird, ist eine der gegebenen Möglichkeiten der Organisation des Bewusstseins seiner selbst und wird von Foucault als Subjektivierung gefasst (Erdmann et al 1990: 133-145). Diese Historisierung der Subjektivierungsprozesse erlaube dadurch, dass Subjektivität im Sinne einer Subjekt-Werdung betrachtet werde, mit jeder Vorstellung einer souveränen und konstitutiven Subjektivität zu brechen. Das Ergebnis dieser methodologischen Wahl sei eine Dezentrierung (vgl. Lemcke 1997: 266) des Subjekts. Subjektivität wird also als eine historische Konstruktion aufgefasst. Die Foucault' sche Konzeption von Subjektivität weist, meiner Ansicht nach, eine gewisse Ähnlichkeit mit der Konzeption der ethischen (meditativen) Subjektivierungsweise auf, wie sie die chinesische Chan-Schule vertritt und wie sie im ‚Hsie Mai Lun‘-Manuskript propagiert wird (vgl. Kapitel 7.).

Auch für den frühbuddhistischen Philosophen Nagarjuna (*Madyamika-/ Yogacara-Buddhismus*) gibt es keine bleibende Identität als Träger der Vorstellungen und Wahrnehmungen. Der Dualismus des Seins und Nichtseins ist für diesen falsch. Wahr ist vielmehr weder das Sein noch das Nichtsein, sondern das Werden. Alles Entstehen ist von Bedingung abhängig. Die vermeintliche Seele befindet sich im Fluß. Die buddhistische ‚*Pratityasamutpada*‘-Lehre vom ‚abhängigen Entstehen‘ (vgl. Weber-Brosamer et al 2005: 102-104) begreift in der unaufhörlichen Kette der Kombinationen und Permutationen der Bedingtheiten die eigentliche hinreichende Erklärung aller Dinge.

Auch in der ‚Hsie Mai Lun‘-Schrift wird Subjektivität mittels erfahrener Wandlung konstituiert, das eigentliche Selbst' wird als transitorisch wahrgenommen und in der Schrift bspw. in Phrasen wie „going to meet the Buddha,“ oder „attaining the path,“ (Dukes 1994: 349) wiedergegeben. Diese Metaphern umschreiben die buddhistische Methode der Selbstwahrnehmung (Selbstbeobachtung), die in der spezifischen Form meditativer Selbsterkenntnis kulminiert. Dukes vermerkt in diesem Zusammenhang:

„These and many other terms are used to describe the beginning of that inner process whereby the individual recognizes and acknowledges the transitory nature of his or her personal self,, (Dukes 1994: 349).

Wie in der Foucault' schen Konzeption, wird auch im „Hsieh Mai Lun,, Erfahrung verstanden als Rationalisierung eines Vorgangs, der selbst vorläufig ist und der in einem Subjekt bzw. in Subjekten mündet. Auch im „Hsieh Mai Lun,, konstituiert Erfahrung nicht nur ein Selbst, sondern multiple Selbste. Jedes Selbst kommuniziert dabei mit den anderen Selbsten:

„Each self enters its counterpart and establishes a communicatory interchange. Eventually they blend into each other to form one whole and, in turn, this whole blends into the void of being,, (Dukes 1994: 359).

Dieses Bild entspräche, so Dukes, modernen psychologischen Ansichten:

„with its concepts of self-fragmentation and descriptive ideas of its processes, such as integrating various layers of the self“ (Dukes 1994: 350).

Die Erkenntnis der transitorischen ‚Natur‘ von Subjektivität gipfelt in der philosophischen Annahme einer ‚Leerheit‘ von Bewusstsein: „Mind nature is originally void“<sup>116</sup>, so Bodhidharma im *Hsieh Mai Lun* (Dukes 1994: 328). Das Bewusstsein wird ähnlich flüchtig wie ein Traumkörper, „Dharma body,, (Dukes 1994: 329), gedacht:

„It has never born, nor has it died, never perished, never increased, never decreased, never been impure nor holy. It has never been good, never been bad, has never gone, was never right, never wrong, never taken a man's form, never been a woman's (Dukes 1994: 329).

Bodhidharma fügt in diesem Zusammenhang hinzu: „Seeing the original self nature is Buddha,, (ebd.: 334), d.h. buddhistische Weisheit tritt dann ein, wenn die Selbstnatur als

---

<sup>116</sup> Die „paradoxe Erfahrung,, das Bewusstsein als „uranfänglich und leer“, wahrzunehmen sei, nach Aussage des transpersonalen Psychologen Grof, der Erscheinungswelt sowohl übergeordnet als auch zugrundeliegend (Grof 1978: 176). Diese ‚Leere‘ sei jenseits von Raum und Zeit und jenseits jeder Gestalt und Polarität, so Grof. Sie schließe die Transzendenz unseres gewöhnlichen Kausalitätsbegriffs ein. Grof bemerkt, dass dieses Phänomen für Menschen in außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen nicht mit den „lähmenden Gefühlen der Absurdität“ (Grof 1978: 227) verbunden sei, die man in gewöhnlichen Bewusstseinszuständen erfahren würde. So paradox es auch klingen mag: die Leere (monistisches Denkmodell) und der universelle Geist (monotheistisches Denkmodell) würden als identisch und frei austauschbar wahrgenommen; sie seien zwei verschiedene Aspekte der gleichen Erscheinung. Die Leere erschiene als ‚formenträchtige Leere‘, und die subtilen Formen des ‚universalen Geistes‘ (Gott) würden als absolut ‚inhaltslos‘ erlebt (vgl. Grof 1978: 227).

„Leerheit“ gedacht werden kann.

Zusammenfassend kann angenommen werden, dass die Vermittlung buddhistischer (meditativer) Selbsttechnologien (der Seele) im Gewand der Kampfkunst durchaus zu einer Erweiterung des Sinnhorizontes, im Sinne von Selbsttransformation und transzendentaler Geborgenheit führen kann. Eine höhere Bewusstheit weitet zudem den Blick für elementare Lebenszusammenhänge (Erkenntnis der Unverfügbarkeit und Selbstorganisationsfähigkeit der Natur etc.).

Problematisch sei jedoch in diesem Kontext, so Maliszewski, die einseitige Fixierung von Kampfkunstpraktizierenden auf die rein körperliche Praxis:

„While several years´ practice may provide the necessary skill needed to avert the threat of physical violence, the psychological development and maturation that often accompany exposure to religious teachings and meditative practices do not follow“ (Maliszewski 1996: 130).

Das Verhalten das aus einer solchen Einstellung zur Kampfkunst entspringe, müsse kritisch reflektiert werden:

„The psychological attitude such practitioners have about themselves, their relationships with other people, and their broader perspective on life go unnoticed, superseded by their fixation with physical practice., (Maliszewski 1996: 130).

Erst wenn es dem Kampfkunstpraktizierenden gelänge, sich von der Fixierung auf rein sportliche Effektivitätskriterien zu lösen und sich einzulassen auf eine holistische Sicht der Kampfkunst (vgl. Maliszewski 1996: 127-139), seien die positiven (aber nicht immer realisierten) Effekte ganzheitlicher Kampfkunstschulung zu erzielen. Diese

Auseinandersetzung mit östlichen Religionen und Philosophien wie dem Buddhismus dürfe nicht oberflächlich geschehen, sonst bestehe die Gefahr, dass die Religion zu einer Therapie gegen den Stress verkümmere. Diese Art von „Pseudo-, Neo- oder Light-Buddhismus,, (Opaschaowski: 67-68) würde lediglich als Religions-Ersatz fungieren und die Bemühungen konterkarieren. Eine gründliche Auseinandersetzung mit östlichen Meditationsformen, im Gewand fernöstlicher Kampfkunst, könne aber als außerordentlich bereichernd empfunden werden. Die Effekte einer solchen holistischen Geistesschulung:

„can range in intensity across several categories including triggering an alteration in the customary level of awareness“ (Maliszewski 1996:133).

Darüber hinaus diene die Geistesschulung

„as a means to develop concentration, to cultivate mindfulness and insight, or to empty the mind of conscious thoughts; as a direct method of attaining enlightenment; or as the symbolic representation of a goal associated with the culmination of a meditative path,, (Maliszewski 1996: 133).

## **7.6. Zusammenfassung und Diskussion**

Die Darstellung der Rezeptionsgeschichte des (*Shaolin-)*Chaan-Buddhismus in Deutschland, als Subdiskurs des in Deutschland geführten Kampfkunstdiskurses, wurde durch die unterschiedliche Aufnahme von Lehrinhalten, Religiosität und Organisationsformen in chronologischer Folge dargestellt. Die Rezeptionsgeschichte ist durch zahlreiche Faktoren beeinflusst worden, welche sowohl auf Veränderungen des (*Shaolin*)Chaan in Asien (vgl. die Auswirkungen der Kulturrevolution in Kapitel 6.1.), als auch im Einstellungswandel der aufnehmenden deutschen Gesellschaft und Kultur ihre Ursache hat. In Anlehnung an Baumann und Ursarski wurde die Rezeptionsgeschichte phasenspezifisch aufbereitet. Sechs Phasen der Rezeption wurden unterschieden: 1. Erste Kontakte und Kenntnisnahme, 2. Erste Sammlungsbewegungen, 3. Die ‚Deutsche Buddhologie‘, 4. Wiederaufbau, 5. Meditationsbuddhismus und 6. ‚Der Flug des Eisenvogels‘.

Die erste Phase markierte dabei den Beginn der Beschäftigung mit der buddhistischen Lehre in deutschsprachigen Ländern. Beginnend mit den frühen Jesuitenmissionaren, die Kenntnisse aus China nach Europa brachten, über Philosophen wie Leibnitz, später Kant u.a., zeugt die erste Phase von Mißverständnissen und Fehldeutungen, die sowohl der spärlichen Quellenlage als auch europäischen Vorstellungen und Projektionen entsprangen. Schoppenhauer wird ein bedeutender Wegbereiter des Buddhismus im Abendland. Mit der Etablierung der Theosophischen Gesellschaft wurde mittels Publikations- und Vortragstätigkeiten ein breites Interesse an buddhistischen Themen in bürgerlichen Kreisen, bei Künstlern und Gelehrten geweckt.

Die zweite Phase zeichnet sich aus durch Etablierung erster Sammlungsbewegungen (bspw. Gründung des ‚Buddhistischen Missionsverein in Deutschland‘), bis der erste Weltkrieg 1914-1918 die zahlenmäßig noch kleine buddhistische Bewegung unterbrach.

Mit dem Ende des ersten Weltkriegs 1918 wird die dritte Rezeptionsphase angesetzt.

In den 1920er und 1930er Jahren wurden Versuche dominierend, die buddhistische Lehre den europäischen (deutschen) Verhältnissen anzupassen. Dies sei auch als Beginn der ‚deutschen Buddhologie‘ anzusehen. Rezipiert wurden insbesondere Texte, die auf dem *Pali*-Kanon basierten. Aufgrund der Polarisierung der deutschen buddhistischen Bewegung kam es Mitte der zwanziger Jahre zur Aufspaltung in den ‚Neubuddhismus‘ des Berliner Arztes Dahlke und in den ‚Altbuddhismus‘ unter Grimm. Der *Chaan*-Buddhismus (*Zen*) wurde in den 1920er Jahren nur sehr vereinzelt rezipiert, eine Breitenwirkung blieb jedoch völlig aus. Während der NS-Zeit kamen die buddhistischen Aktivitäten ganz zum Erliegen.

In der Zeit des Wiederaufbaus nach den traumatischen Erfahrungen des Faschismus (vierte Phase), beginnt nach zahlreichen Neugründungen buddhistischer Organisationen, erstmals die Rezeption des *Chaan*-Buddhismus in Form ihrer japanischen Ableger, insbesondere des *Rinzai-Zen* sowie des *Soto-Zen*. Es entstanden etliche buddhistische Gemeinden, bspw. die ‚BG München‘ und die ‚BG Hamburg‘, der ‚Arya Maitreya Mandala‘ und die ‚BG Berlin‘, die sich mit der ‚Altbuddhistischen Gemeinde‘ zur ‚Deutschen Buddhistischen Gesellschaft‘ zusammenschlossen. Mit der Umwandlung 1958 in einen reinen Dachverband, wurde sie in ‚Deutsche Buddhistische Union‘ (DBU) umbenannt und hat seit dem als Interessengemeinschaft die buddhistischen Gruppen in Deutschland vertreten.

Die fünfte Phase geht mit einer vermehrten *Zen*-Rezeption einher. Viele Buchveröffentlichungen (bspw. Susuki, Jung, Dumoulin, Enomiya-Lasalle, von Dürckheim etc.) und *Zen*-Veranstaltungen steigerten den Bekanntheitsgrad des *Zen*-Buddhismus. Im Zuge dieser Rezeption werden auch Methoden einer *Zen*-inspirierten Kampfkunst aufgezeigt. Hatte bereits Herigel den Gebrauch des japanischen Bogens zu meditativen Zwecken beschrieben, stellte Susuki bspw. den Schwertweg, als Methode der Grenzerfahrung und Gegenstand der Inspiration dar.

Insbesondere Deshimaru Roshi sowie Kapleau, Aitken und Baker verhalfen der *Soto*-Richtung des *Zens* zu einer weiten Verbreitung. In Nordamerika kam es zu einem wahren ‚Zen-Boom‘. Auch in Deutschland kamen alternativkulturelle und politische Ideen und Einflüsse aus Amerika zur Sprache. Während in den 1950er und frühen 1960er Jahren des 20. Jahrhunderts *Zen* vorwiegend ein Phänomen der Mittelklasse gewesen sei, die in der Beat-*Zen*-Generation gegen christliche Bürgerlichkeit und amerikanischen Konsum-Materialismus protestierte

(Watts, Ginsberg, Kerouac und Snyder) hätten nach den 1960er Jahren (,68-Generation'), weitere Kreise der Bevölkerungen Amerikas und Europas ein Interesse an *Zen* gehabt. Die Klientel buddhistischer Kreise wurde also insgesamt erweitert. Seminare wurden nun besucht von Personen aus bürgerlich-liberalen und alternativ-kulturellen Milieus wie aus kirchlichem Umfeld.

Standen vor der Einführung des Meditationsbuddhismus vorwiegend kognitive Vermittlungsarten (basierend auf den Schriften des *Pali*- bzw. *Theravada*-Kanons) im Vordergrund, trat nun die meditative Praxis als solche ihren Siegeszug an. Aus der Praxis heraus entwickelte sich eine Auseinandersetzung mit der Lehre; ein Prozeß, der bei den frühen bekennenden Buddhisten genau umgekehrt verlaufen war. 1984 entstand die ‚Zen-Vereinigung Deutschland', weitere Vereinsgründungen folgten in den darauffolgenden Jahren. Zum japanischen *Zen* traten in den 1980er Jahren auch Formen des vietnamesischen und koreanischen *Zen*. Im Bereich der Kampfkunst wurde bspw. der traditionelle koreanische Kampfkunst-Buddhismus durch den *Shinson-Hapkido*-Stil und der traditionelle japanische *Zen*-Buddhismus durch (*Hakutsuru Kenpo*)*Karate*-Stile in Deutschland authentisch verbreitet. 1991 existierten in Deutschland 61 buddhistische *Zen*-Kreise, wobei die Zentren in der Ausrichtung nach Deshimaru Roshi die größte Gruppierung bildeten. Der Buddhismus bildete somit in Deutschland zu Beginn der 1990er Jahre sowohl organisatorisch und inhaltlich als auch ethnisch ein plurales und heterogenes Bild.

Die sechste Phase schließlich wird gekennzeichnet durch ein zunehmendes Interesse an den Praxisformen und Lehren des tibetischen Buddhismus. Die Ausbreitung des tibetischen Buddhismus (*Vajrayana*) dokumentiert sich bspw. in Vortragsreisen und Seminaren tibetischer Lamas und in den Gründungen erster Zentren. Das Eintreffen dieser asiatischen Meditationstradition markiert die Grenzlinie zwischen der fünften Phase des Meditationsbuddhismus und der sechsten Phase des tibetischen Buddhismus. Obwohl das Meditationsangebot weiterhin dominant geblieben sei, seien zudem vermehrt die farbenprächtigen, klangvollen tibetisch-buddhistischen Rituale und Praktiken nachgefragt worden. Diese Kursangebote seien insbesondere von studentischen, alternativkulturellen und bürgerlichen Milieus angenommen worden.

Ab dem Zeitraum von 1980-2000 finden sich zunehmend Spuren einer, in Deutschland sich allmählich etablierenden, chinesischen *Chaan*-buddhistischen Tradition. In deutsch- und

englischsprachigen *Kungfu*-Magazinen und Büchern wurde der chinesische *Chaan*-Buddhismus vornehmlich als integraler Teil der traditionellen chinesischen Kampfkunst und ihrer japanischen sowie koreanischen Derivate literarisch erörtert.

Zum Ende des ausgehenden 20. Jahrhunderts wurden erstmals sowohl für den *Chaan*-Buddhismus als auch für die Kampfkunst bedeutende wissenschaftliche Schriften veröffentlicht (vgl. auch Kapitel 2). Auch erschienen verschiedene populärwissenschaftliche Untersuchungen zu dieser Thematik.

Nicht mehr nur an literarischen Zeugnissen, sondern auch in der Gründung authentischer chinesischer *Chaan*-buddhistischer Orden in der Bundesrepublik, lässt sich die Etablierung dieser chinesischen, buddhistischen Richtung festmachen. 1993 wurde der ‚Internationaler Buddhistischer Kulturverein e.V. Berlin, als gemeinnütziger Verein von deutschen Staatsbürgern chinesischer Abstammung gegründet. Zugleich etablieren sich zwei *Shaolin*-Orden im Westen: ein Orden der in der chinesischen Provinz Henan beheimatet ist und politisch der chinesischen Zentralregierung untersteht (‚Shaolin Tempel Deutschland GmbH‘), sowie ein weiterer Orden, der von sich (anonym) behauptet die Originallinie im amerikanischen Ausland zu vertreten (‚Order of Shaolin‘). Neben diesen großen Vereinigungen wird authentischer *Chaan*-Buddhismus in der Süd-*Shaolin*-Tradition zudem von der südchinesischen ‚International Nanshaolin Wuzuquan Union‘ propagiert. Die Subdiskursanalyse des *Chaan*-Buddhismus zeigt, dass die Rezeption des Meditationsbuddhismus in Deutschland und im Westen erst spät (Anfang des 20. Jahrhunderts) eingesetzt hat und im Wesentlichen über die Rezeption des japanischen *Zen*-Buddhismus (1960er Jahre) lief. Später kamen auch andere Formen hinzu, wie vietnamesische und koreanische Stile. Zugleich offenbart die Diskursanalyse eine ‚gebrochene‘ chinesische Tradition (vgl. auch Kapitel 4 und Kapitel 6.1.).

Bereits die historischen Überlegungen zur Geschichte der *Shaolin*-Kampfkunsttradition offenbarten Inkonsistenzen innerhalb der chinesischen Tradition. Gleichzeitig spiegelt sich in der *Chaan*-Tradition von *Shaolin* eine einmalige historische Kontinuität, die einem Flußlauf im Wandel der Jahrhunderte vergleichbar, ständig neue Formen und Blüten hervorbrachte. So basiert der *Chaan*-Buddhismus auf den Lehren des indischen Gelehrten Bodhidharma (chin.=Tamo, jap.=Daruma), als 28. Patriarch in der Nachfolge des historischen Sakyamuni-Buddha. Dieser soll um 520 n. Chr. die buddhistische Philosophie nach China, in die Provinz



Hennan (*Shaolin*-Kloster) gebracht haben, wo diese mit dem Taoismus verschmolzen worden sei. Unklar ist jedoch sowohl die Nationalität und Herkunft (Indien oder Persien), als auch die Reiseroute die der Mönch genommen haben soll (Seeweg oder Seidenstraßenroute)?

Filipiak gibt zu bedenken, dass die spärlichen Informationen über den Mönch kein schlüssiges historisch gesichertes Bild zuließen. Die Schwierigkeit im Umgang mit der historischen Persönlichkeit Bodhidharma liege zum einen in der mangelnden Quellendichte zum anderen in einer Vielzahl heroisierender Legenden begründet. Den Grund für diesen Umgang mit Geschichte sieht Filipiak in dem in der chinesischen Mentalität tief verwurzelten Zwang, etwas Gegenwärtiges über die Vergangenheit legitimieren zu müssen (vgl. Filipiak 2001: 36). Der Mythos Bodhidharma lässt sich nicht mittels konkreter Fakten belegen und verbleibt damit im Raum der Spekulation. Erst mit dem Patriarchen *Hui-Neng* sei der *Chaan*-Buddhismus im 7. Jahrhundert erstmals als eigenständige Schule des südlichen chinesischen Buddhismus unterschieden worden, welche die Lehre von der plötzlichen Erleuchtung begründete. Seit *Hui-Neng* lässt sich die Spaltung der Ursprungssekte in einen nördlichen und einen südlichen Zweig belegen (vgl. Kapitel 7.4.)

Hinsichtlich anderer Schulen des chinesischen Buddhismus hätte sich die (*Shaolin*)*Chaan*-Schule durch eine große Toleranz hinsichtlich des Erleuchtungsweges ausgezeichnet, so Filipiak, die eine Besonderheit des *Chaan* ausmachen würde. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, bot weltliche körperliche Arbeit, wie auch die:

„Kampfkunst ein außerordentlich umfangreiches Feld, um zur Erleuchtung zu gelangen (Filipiak 2001: 261).

Aus dieser Perspektive erkläre sich auch der Umgang mit Waffen, der im *Shaolin*-Kloster betrieben wurde. Das Waffentraining hätte nicht dazu gedient um eine aggressive Interessenpolitik zu stützen, sondern sei in erster Linie ein Mittel der kontemplativen Auseinandersetzung mit den Ausdrucksformen von Gewalt gewesen.

Gleichzeitig hätte es zahlreiche gegenseitige Wechselwirkungen in der Tang-Dynastie (618-907), Song-Dynastie (960-1278) und Ming-Dynastie (1368-1644) in militärischer sowie politisch-ökonomischer Hinsicht, zwischen dem Kaiserhaus und dem *Shaolin*-Orden gegeben (vgl. Kapitel 4.). So hätte das Kloster das Kaiserhaus im Kampf gegen Räuber und Banditen unterstützt und im Gegenzug zahlreiche Landschenkungen und andere Vergünstigungen seitens des Kaiserhauses erhalten. Hier stellt sich die kritische Frage ob das Kloster tatsächlich nur

eine defensive Selbstschutzpolitik betrieben hat oder möglicherweise viel tiefer in die imperiale Politik des Kaiserhauses und somit in Macht- und Gewaltzusammenhänge verstrickt war. Zumindest die spätere Geschichte des *Shaolin*-Ordens zur Zeit der Qing-Dynastie (1644-1911) lässt vermuten, dass der *Shaolin*-Orden tiefer in die politische Geschichte des Landes verwickelt war, da es immer wieder aufständische Flüchtlinge versteckt und den Widerstand gegen die mandschurischen Fremdherrscher organisiert hätte (Lind 2001: 230). Diese politischen Verstrickungen erklärt die zahlreichen Verfolgungen sowohl des Nord- als auch des Süd-*Shaolin*-Ordens in der Qing-Dynastie. Aber auch in der Nach-Qing-Ära ist das Kloster nicht vor Zerstörungen verschont geblieben. Filipiak gibt zu bedenken, dass ein wesentlicher Faktor, der das Problem der Gewaltbereitschaft in *Shaolin* bzw. im chinesischen Buddhismus erklären hilft, die kulturelle Transformation des herkömmlichen Buddhismus sei (vgl. Kapitel 4.3 und 7.4). Die Integration des Fremden sei in China immer und in allen Bereichen auf die gleiche Weise vollzogen worden. Geling diese Anpassung an die chinesische Welt nicht, so sei sie abgestoßen worden. Ein gutes Beispiel dafür sei die gescheiterte Transferierung des Christentums nach China (vgl. Filipiak 2001: 59). Kritisch hinterfragt werden muß in diesem Zusammenhang auch das scheinbar einseitig positive Bild dieses mythischen Kampfstiles und ihrer Anhänger (den *Shaolin*-Mönchen). So fände man viele der psycho-physischen Übungen nur in den Veröffentlichungen der letzten zwanzig Jahre (vgl. Filipiak 2001: 70-92). Originaldokumente seien, nach der Zerstörung des Klosters im Jahre 1928 kaum mehr vorhanden. Es stelle sich deshalb die Frage, inwiefern die heutigen Veröffentlichungen 'überlieferter' Übungen, tatsächlich der historischen Überlieferung entsprechen würden. Ein grundsätzliches Merkmal der Legenden über Kampfkünstler sei, so Filipiak, insbesondere der 'Hang zur Übertreibung' (vgl. auch Kapitel 4).

Viele Praktiken hätten ihre Ursprünge zudem im 'Schamanismus'. Filipiak führt die Tatsache, dass den Kampfkünstlern der Legenden übernatürliche magische Fähigkeiten zugesprochen wurden, auf die Religiosität und den Aberglauben im Volk zurück. Auch in den modernen Kampfsportfilmen würden diese alten Klischees befriedigt. Unkritisch seien viele Legenden in den asiatischen Eastern-Filmen aufbereitet worden und von 'sinisierten Kampfkunstsesoterikern' in populären, angeblichen 'Sachbüchern' verbreitet und vermarktet worden. Die Mythologisierung und Legendenbildung als Form der 'Traditionsbildung'

erfolgte im traditionellen China nach den historisch überlieferten Prinzipien der chinesischen konfuzianistisch geprägten Familientradition. Sie vermittelte ein ‚Zugehörigkeitsgefühl‘ zu einer entsprechenden Schule und das ‚Gefühl einer gemeinsamen Identität‘. In der heutigen modernen Zeit hingegen diene diese Art der Legendenbildung nicht mehr nur einer fragwürdigen Traditionsbildung, sondern vielmehr der kommerziellen Ausrichtung der modernen Kampfkunst (vgl. Kapitel 6.; vgl. auch Hintelmann 2005: 110).

Auch sind die scheinbar ‚heilen‘ asiatischen Kulturen nicht vor ‚Zivilisationsbrüchen‘ (Kulturrevolution) verschont geblieben. Dieser Zusammenhang spiegelt sich auch in der Kampfkunst wieder, dies erkennt man insbesondere auch im Hinblick auf den in der Kampfkunst favorisierten *Chaan*-Buddhismus. Die ist ein Grund dafür, dass die Aktivitäten des festlandchinesischen *Shaolin*-Tempels sich bspw. derzeit gerade nicht durch vorbildliche moralische Führungsstile und buddhistische Tugenden auszeichnen, sondern vielmehr durch Kommerzialisierungstendenzen und eine neuartige *Danwei*-konfuzianistisch geprägte Machtpolitik (vgl. Kapitel 6.1.).

Es kann zudem angenommen werden, dass die Vermittlung buddhistischer (meditativer) Selbsttechnologien (der Seele) im Gewand der Kampfkunst durchaus zu einer Erweiterung des Sinnhorizontes, im Sinne von Selbsttransformation und transzendentaler Geborgenheit führen kann (vgl. Kapitel 3, 4 und 7.1). Eine höhere Bewusstheit weitet zudem den Blick für elementare Lebenszusammenhänge (Erkenntnis der Unverfügbarkeit und Selbstorganisationsfähigkeit der Natur etc.).

Die Foucault‘ sche Konzeption von Subjektivität, die Subjektivierungsformen im Sinne historischer Subjekt-Werdung betrachtet, offenbart zudem eine gewisse Nähe zu der Konzeption der ethischen (meditativen) Subjektivierungsweise, wie sie der *Chaan*-Buddhismus propagiert (vgl. Kapitel 7.5.). Wie in der Foucault‘ schen Konzeption, wird auch im *Chaan*-Buddhismus Erfahrung verstanden als Rationalisierung eines Vorgangs, der selbst vorläufig ist und der in einem Subjekt bzw. in Subjekten mündet. Beiden Konzeptionen gemeinsam ist die Idee des ‚Werdens‘. Alles Entstehen ist von Bedingungen abhängig. Subjektivität wird also als eine historische Konstruktion aufgefasst und erlaubt damit zugleich mit jeder Vorstellung einer souveränen und konstitutiven Subjektivität zu brechen. Problematisch sei andererseits, die einseitige Fixierung von Kampfkunstpraktizierenden auf die rein körperliche Praxis (Maliszewski 1996). Das Verhalten das aus einer solchen

Einstellung zur Kampfkunst entspringe, müsse kritisch reflektiert werden. Erst wenn es den Kampfkunstpraktizierenden gelänge, sich von der Fixierung auf rein sportliche Effektivitätskriterien zu lösen und sich einzulassen auf eine holistische Sicht der Kampfkunst, seien die positiven (aber nicht immer realisierten) Effekte ganzheitlicher Kampfkunstschulung zu erzielen. Diese Auseinandersetzung mit östlichen Religionen und Philosophien wie dem Buddhismus dürfe nicht oberflächlich geschehen, sonst bestehe die Gefahr, dass die Religion zu einer Therapie gegen den Stress verkümmere. Diese Art von ‚Pseudo-, Neo- oder Light-Buddhismus‘ (vgl. Opaschaowski: 2002) würde lediglich als Religionsersatz fungieren und die Bemühungen konterkarieren. Eine gründliche Auseinandersetzung mit östlichen Meditationsformen, im Gewand fernöstlicher Kampfkunst, könne aber als bereichernd empfunden werden.

## **8. Die historische Diskursanalyse im Themenfeld der Kampfkunst**

Die historische Diskursanalyse formuliert eine Forschungsperspektive, welches die Produktion, die Verbreitung und den historischen Wandel von Diskursen über soziale und politische Handlungszusammenhänge untersucht (vgl. Kapitel 1). Ihr Untersuchungsgegenstand sind Texte und die Beziehungen, die diese Texte untereinander eingehen. Ich habe im Fall des Kampfkunstdiskurses versucht, zu Beginn der Untersuchung alte und neuzeitliche Texte, Texte aus dem Zeitalter der totalitären Gesellschaften und der Moderne bzw. Postmoderne sowie neueste Texte für die Diskursanalyse ausfindig zu machen. Zu diesem Zweck untersuchte ich den Bestand verschiedener Hamburger Bibliotheken (Universitätsbibliotheken, Hamburger Öffentlichen Bücherhallen etc.) und informierte mich via Internet über Neuerscheinungen, Selbstdarstellungen von Kampfkunstschulen sowie aktuelle Kampfkunst-Diskurse verschiedener Kampfkunst-Internet-Foren. Aus der riesigen Menge an Schriften habe ich versucht, gemäß den Foucaultsch'en Auswahlkriterien für Dokumentenkorpuse, eine 'repräsentative' Auswahl vorzunehmen, welche die Charakterisierung des Diskurses gestatten sollte, obwohl ich mir der Problematik meines Unterfangens bewusst war (vgl. Kapitel 1).

Der Schwerpunkt meiner Arbeit lag auf der diskursanalytischen Skizzierung der Verlaufsentwicklung des Kampfkunstdiskurses. Die Analyse des Diskurses ergab frühzeitig

das der Kampfkunstdiskurs stark beeinflusst ist durch die Rezeption fernöstlicher Lebenskraftkonzepte und den Meditationsbuddhismus. Deshalb habe ich auch untersucht, inwiefern diese Subdiskurse den Kampfkunstdiskurs prägten und veränderten. Zugleich habe ich in dieser Arbeit gesamtgesellschaftliche Problemkonstellationen aus sozialwissenschaftlicher Perspektive dargestellt und versucht diese in Beziehung zu setzen, zu den Ressourcen der Kampfkünste (die ich mittels des diskursanalytischen Untersuchungsverfahrens identifizieren konnte).

### **8.1. Diskursanalyse und Diskurswandel**

Hall gibt hinsichtlich der diskursanalytischen Forschungsperspektive zu bedenken (Hall 1994: 196), dass Deutungsmuster bzw. Bedeutungen nie endgültig fixiert werden könnten. Worte seien vielfach akzentuierend. Sie transportierten: „von ihnen ausgelöste Echos anderer Bedeutungen, trotz aller Bemühungen, die Bedeutung zu schließen,, (Hall 1994: 196). Alles was ausgesagt werde, hätte ein ‚Vorher‘ und ein ‚Nachher‘, einen ‚Rand‘, auf den andere schreiben könnten. Der Bedeutung sei es inhärent, dass sie instabil sei. Sie strebe nach einer ‚Schließung‘ (nach Identität), aber sie werde andauernd unterbrochen (durch die Differenz); sie ‚entgleite‘ ständig. Immer gäbe es eine ergänzende Bedeutung: über die wir keine Kontrolle hätten, und die unsere Bemühungen, fixierte und beständige Worte zu schaffen, immer wieder untergraben würde (vgl. Hall 1994: 197). (Vorläufiges) Ergebnis einer historischen Diskursanalyse könne es deshalb nur sein, die Erkenntnisgrundlagen einer Zeit, eines Territoriums oder einer Gesellschaft zu beleuchten. Es seien die Kategorien über Raum und Zeit, sozialer Hierarchien sowie vorherrschende ‚Denkmuster‘ die das vornehmliche Ziel der historischen Diskursanalyse darstellen würden (vgl. Landwehr 2001: 132). Auch die Frage nach dem ‚Auftauchen‘ und ‚Verschwinden‘ von Diskursen sei in historischer Perspektive von Bedeutung; ‚Ziel,, sei es, Wahrnehmungskategorien, Bedeutungskonstruktionen und Identitätsstiftungen auf den Grund zu gehen (Landwehr 2001: 131). Mögliche Widersprüche und Besonderheiten in der diskursiven Formation und innerhalb des Diskurses selbst, sollen beschrieben werden, bspw. jene Stellen, an denen der Diskurs „Subsysteme“ (Foucault 1981: 219) hervorbringe (vgl. Kapitel 1).

## 8.2. Die historische Diskursanalyse – Der Wandel des Kampfkunst-Diskurses

### Mittelalter und Neuzeit

Die mittelalterlichen und (früh-)neuzeitlichen Diskurse über Kampfsysteme sind vor allem geprägt durch eine starke Tendenz zur „**Intradiskursivität**„ (Landwehr 2001: 133). Alle Aussagen, Zeichen, Praktiken und Technologien über den Kampf (Zweikampf) spiegeln die europäische Mentalitätsgeschichte wider und konstituieren die diskursive Formation einer europäischen Kultur des Kampfes bzw. der Gewalt (vgl. Kapitel 4.1.). Die Kampfschulung jener Tage ist weder Kampfkunst noch Kampfsport, sondern eher Kriegstechnik. Die im Mittelalter und Ende des Spätmittelalters erschienenen Schriften thematisieren nur zeitgenössische (westliche) Kampftechniken (vgl. Kapitel 2.1). Dargestellt werden zumeist Ringkampfsysteme und Waffenkampftechniken. Auffällig ist, dass das Ringkampfsystem mit Techniken des Boxens und insbesondere des Fechtens durchsetzt ist. Dieser Sachverhalt deutet auf die primären Verwendungszwecke dieser Kampfsysteme hin: den militärischen Kontext. Erst ab dem 18. Jahrhundert, erscheint der Begriff des (Kampf-)Sports. Zu dieser Zeit entstanden auch die ersten Boxregeln und Reglements, die den modernen Boxsport konstituieren sollten. Auch das Ethos des Fair Play stammt auch aus dieser Zeit.

Die diskursanalytische Untersuchung von Kampfkunsthistorie hat gezeigt, dass bereits in der Neuzeit (in dem Zeitraum zwischen 1750 und 1800, in Europa Schriften über östliche Kampf- und Bewegungssysteme ) im Umlauf waren. Die gesundheitsförderlichen Übungen traditioneller Kampfsysteme waren unter der Bezeichnung ‚taoistische Bewegungstherapie‘ in Frankreich und unter dem Begriff der ‚schwedischen Gymnastik‘ in Nordeuropa bekannt (vgl. Kapitel 2.1). Diese Schriften müssen als frühe Publikationen zur Kampfkunst angesehen werden, die zudem auf eine sich allmählich abzeichnende „**Interdiskursivität**„ (Landwehr 2001: 133) hinweisen. Die alte europäische diskursive Formation des Kampfes wird von nun an bereichert durch eine neue Dimension. Die diskursive Formation der östlichen Kultur des Kampfes, mit ihren spezifischen Subdiskursen (vgl. Kapitel 5 und 7) erscheint am Horizont (bspw. Diskurse über buddhistische Ethik und medizinisch-technische Schulungsverfahren des *Qigong* (Lebenskraftkonzepte). Noch dominieren die europäischen (westlichen) Diskursformationen, aber von nun an werden öfter Diskurse über nicht-westliche Kampfsysteme sichtbar.

## Das Zeitalter des Kolonialismus und des Totalitarismus

Im Zeitalter des Kolonialismus und Totalitarismus lässt sich (in den totalitären Staaten) in Bezug auf die Rezeption fernöstlicher Kampfsysteme eine Dominanz rassistischer Dispositive und ideologischer Deutungsmuster feststellen (vgl. Kapitel 2.2). Diese entsprechen der allgemeinen historischen Situation der Zeit. Obwohl in dieser Epoche auch bedeutende Schriften publiziert wurden, die den späteren Kampfkunstdiskurs (nach dem Kriege) nachhaltig prägen sollten (bspw. die Transkription des ‚Dschung Dsi - das wahre Buch vom südlichen Blütenland‘ des deutschen Sinologen Richard Wilhelm), zeichnen sich doch viele dieser Schriften durch eine stark ideologische Färbung aus (vgl. Kapitel 2.2). Die Auseinandersetzung mit Lebenskraftkonzepten geschieht vorwiegend in der Sphäre westlicher Intellektualität unter Verwendung westlicher, teilweise ‚okkultur‘ Begriffe. Östliche Lebenskraftkonzepte im Gewandt authentischer *Qigong*- bzw. Kampfkunst-Systeme, werden wenig rezipiert. Der Buddhismus wird hauptsächlich in Form des *Pali*-Kanons intellektuell rezipiert, weniger jedoch als Heilsweg und schon gar nicht als authentischer spiritueller Aspekt einer Kampfkunst diskutiert. Viele Ideen östlicher Sinnsysteme zirkulieren jedoch bereits im Westen, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Umlauf gebracht, bspw. durch die ‚Theosophische Gesellschaft‘ und zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch verschiedene lokale buddhistische Vereinigungen, wie den ‚Buddhistischen Missionsverein in Deutschland‘ verbreitet (vgl. Kapitel 7.4).

Seit Mitte der 1930er Jahre wurden in Deutschland und Italien mehrere Schriften modern, die sich wenig reflektiert mit dem japanischen Samurai-Mythos auseinandersetzen. Nicht wenige Publikationen spiegeln eine ideologische Überhöhung fernöstlicher, insbesondere japanischer Kampfsysteme wider (übersteigter Ehrenkodex, Geringschätzung des Lebens etc.). Dieser Zusammenhang muss nicht verwundern, bedenkt man, dass Japan durch den ‚Dreimächtepakt‘ von 1940 nicht nur militärischer Verbündeter Hitler-Deutschlands und des faschistischen Italiens wurde, sondern auch ‚ideologischer Partner‘ (siehe Kapitel 2.2).

## Neuere Entwicklungen

Die Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg ist durch die zivile Auseinandersetzung mit fernöstlichen Kampfsystemen geprägt. Insbesondere *Karate* und *Judo* wurden nach dem Zweiten Weltkrieg im Zuge der US-Besatzung Japans und weiterer Aktivitäten in Südostasien in die USA und Europa exportiert und verbreitet. Mit den Olympischen Spielen 1964 in Tokio richtete sich erstmals ein großes öffentliches Interesse auf die japanischen Kampfsysteme und fernöstliche Kultur. Auch der *Chaan*-Buddhismus etabliert sich in Form ihrer japanischen *Zen*-Variante in der BRD, insbesondere das *Rinzai-Zen* sowie des *Soto-Zen*. Durch die Schrift von Herrigel, wird die japanische Kunst des Bogenschießens als *Zen*-Weg bekannt. Susuki veröffentlichte zudem eine Schrift über die Verbindung von *Zen*-Buddhismus und Schwertweg als Methode der Grenzerfahrung und Gegenstand der Inspiration (vgl. Kapitel 7.4.). Der Meditationsbuddhismus wird nun auch als ein authentischer Aspekt der (japanischen) Kampfkunst wahrgenommen.

Die Diskurse dieser Zeit sind allerdings immer noch geprägt von den Nachwehen des Krieges. Kampfsysteme werden ‚versportlicht‘ und als Kampfsportarten nach (zumeist) westlichen Kriterien unterrichtet. Goldner hat in diesem Zusammenhang kritisiert, dass bspw. *Karate* direkt nach dem Kriege (in Deutschland) ‚hyperautoritär‘ gelehrt worden sei. Maliszewski hingegen sieht in der Vermischung von Stilen auch eine Entwicklungschance für das Kampfkunstwesen (vgl. Kapitel 4, 5, und 6).

Seit den späten 1960er und 1970er Jahren wurden die Kampfsysteme zunehmend Teil der Populärkultur. Darauf verweisen bspw. die seit dieser Zeit erschienenen, populären Action-Serien und ‚Eastern‘-Filme sowie regelmäßig publizierte Magazine. Auch der Meditationsbuddhismus konnte sich zunehmend etablieren. Viele Buchveröffentlichungen bekannter *Zen*-Autoren (Susuki, Jung, Dumoulin, Enomiya-Lasalle, von Dürckheim etc.) und *Zen*-Veranstaltungen steigerten den Bekanntheitsgrad des *Zen*-Buddhismus. In Nordamerika kam es zu einem wahren ‚Zen-Boom‘, angeregt u.a. durch die Beat-Zen-Generation (Watts, Ginsberg, Kerouac und Snyder), und auch in Deutschland kamen alternativkulturelle und politische Ideen und Einflüsse aus Amerika zur Sprache (vgl. Kapitel 7.4). Standen vor der Einführung des Meditationsbuddhismus vorwiegend kognitive Vermittlungsarten (basierend auf den Schriften des *Pali*- bzw. *Theravada*-Kanons) im Vordergrund, trat nun die meditative



Praxis als solche ihren Siegeszug an. Zum japanischen *Zen* traten in den 1980er Jahren auch Formen des vietnamesischen und koreanischen *Zen*. Im Bereich der Kampfkunst wurde der koreanische *Zen*-Buddhismus bspw. durch den *Shinson-Hapkido*-Stil in Deutschland authentisch verbreitet. Die populäre Rezeption des Meditationsbuddhismus prägt auch den Kampfkunstdiskurs. In bewusster Absetzung zu den europäischen Kampfsportarten, wie dem Boxen etc., wird nun eine Besonderheit der Kampfkunst immer deutlicher: ihre Durchsetzung und Anreicherung mit Ritualen und Praktiken aus dem traditionellen Umfeld dieser Künste, d.h. insbesondere buddhistischer Ethik. Im Zuge ihrer Verbreitung, insbesondere durch den Kontakt mit authentischen Lehrern und Lehrerinnen dieser Künste, werden einerseits die ethischen Selbsttechnologien, andererseits aber auch die jeweiligen moralischen (konfuzianistischen) Werte derjenigen Kulturen sichtbar, aus denen diese Technologien importiert worden sind (kollektivistische geprägte Familienclansysteme) (vgl. Kapitel 6.). Die diskursive Formation des Kampfes zeichnet sich deshalb seit Mitte des 20. Jahrhunderts durch ein zunehmend internationalisiertes, idiosynkratisches Ordnungsschema aus. Viele unterschiedliche (westliche, östliche und west-östliche) Diskurse konstituieren das Diskursfeld des Kampfes (vgl. Kapitel 2, 3, 4, 5, 6 und 7). Die diskursive Formation des Kampfes formiert dabei (tendenziell) zwei grundlegende Ordnungsschemata:

- **Kampfsport** (westliche Kultur) und
- **Kampfkunst** (östliche Kultur)

Der Kampfsport entstammt dabei der Tradition der europäischen Kriegskunst und ist gekoppelt an genuin westliche Vorstellungen über das ‚Wesen‘ des Kampfes (Individualität, Effektivität, Leistungsoptimierung etc.)(vgl. Kapitel 4.1).

Die östliche Kampfkunst hingegen präsentiert sich als ‚komplexes‘ Phänomen, das aufgrund ihrer kulturspezifischen Prägung einen hohen Grad an Multifunktionalität erlangt hat und über das ursprüngliche Ziel, die Effektivierung der Kampfweise, hinausging und die Kampfkunst zugleich zu einem Verfahren im Rahmen einer auf Selbstkultivierung (Selbsttechnologien) ausgerichteten Lebensweise entwickelte (vgl. Kapitel 4.2.). Diese diskursive Formation der Kampfkunst wurde vor allem im Zuge einer sich verändernden Lebensphilosophie sichtbar. Insbesondere seit den 1980er Jahren erschienenen zunehmend sichtbar (New Age-

)Publikationen mit Thematiken wie bspw. holistisches Weltbild, Esoterik, Präventivmedizin, Naturheilverfahren, Wellness im Themenfeld der Kampfkunst (vgl. Kapitel 2.3.). Die diskursive Formation des Kampfes konstituierte neue thematische Ordnungen und brachte neue diskursive Gemeinschaften und Eliten hervor. Die Entstehung dieser Formation kann nicht zuletzt auch als (späte) Reaktion auf die modernen gesamtgesellschaftlichen Sinnkrisen betrachtet werden (vgl. Kapitel 3 und 7.2). Die Diskursbeiträge spiegeln auch die Auswirkungen der Globalisierung wider (Kulturaustausch, Massentourismus etc.). Im Zuge einer gewandelten Einstellung zu der eigenen (westlichen) und der fremden (östlichen) Kultur sind deshalb zunehmend auch ‚sanfte‘, ‚innere‘ oder ‚weiche‘ fernöstliche Kampfkünste modern geworden. Davon zeugen die vielen Publikationen zum Themenkomplex: *Taiji*, *Qigong*, *Ving Tsun*, *Hapkido* und *Aikido* (vgl. Kapitel 2.3). Diese Kampfkünste verbreiteten sich insbesondere im Fahrwasser von Naturheilkunde und Präventivmedizin (Komplementärmedizin) und wurden als Träger von Lebenskraftkonzepten entdeckt (vgl. Kapitel 4 und 5.3). Seit den 1980er Jahren bis heute erschienen etliche, zum Teil sehr akribisch geschriebene populärwissenschaftliche aber auch viele wissenschaftliche Arbeiten (Transkulturelle Psychologie, Sinologie, Sportgeschichte etc.) über die Kampfkultur des fernen Ostens und ihrer Sinnsysteme. Diese neue diskursive Formation verbreitete sich jedoch nicht im neutralen gesellschaftlichen Raum, wie die Analyse des Lebenskraftkonzeptdiskurses aufgezeigt hat (vgl. Kapitel 5.3.). Sie ist eingelassen in den bereits bestehenden Lebenskraftkonzeptdiskurs (Subdiskurs), der in den Jahren der Nachkriegsära, zwischen Befürwortern und Gegnern von ‚Lebenskraft-Technologien‘ (*Qigong*, Akupunktur etc.) stattfindet. Insbesondere der institutionalisierte akademische Diskurs zeugt von heftigen diskursiven Auseinandersetzungen und ist bis heute von anhaltenden Gegensätzen geprägt. Dennoch läßt die weite Verbreitung dieser Technologien (insbesondere im Gewand fernöstlicher Kampfkünste) und ihr erfolgreicher Einsatz in Gesundheitsförderung, Prävention und Rehabilitation auch auf eine gewisse gesellschaftliche Akzeptanz schließen. Dieser Sachverhalt spiegelt sich nicht zuletzt in der Etablierung einer Vielzahl kommerzieller und weniger kommerzieller Anbieter von *Qigong*- bzw. Kampfkunstausbildungen in Deutschland (vgl. Kapitel 5.3 und 6.3).

Die diskursanalytische Untersuchung von Kampfkunsthliteratur hat auch gezeigt, dass der Kampfkunstdiskurs durch die Rezeption des Meditationsbuddhismus (Subdiskurs) geprägt

wurde. Der Diskurs über fernöstliche Meditationstechniken findet eine intensivere Ausprägung im Zeitalter des Kolonialismus und Totalitarismus, also Anfang des 20. Jahrhunderts. Transkriptionen wichtiger Originalwerke (vgl. Kapitel 2.2) wurden publiziert, es erschienen aber auch Schriften die sich wenig reflektiert mit den japanischen *Bushido*-Kampfkünsten und dem *Zen*-Buddhismus auseinandersetzten (Samuraiethik). Erst mit Beginn der 1950er und 1960er Jahren erschienen populärwissenschaftliche sowie wissenschaftliche Werke über eine Verbindung von Kampfkunst und Meditationsbuddhismus (vorwiegend jedoch Werke über japanische Überlieferungstraditionen). In deutsch- und englischsprachigen *Kungfu*-Magazinen und -Büchern wird der chinesische *Chaan*-Buddhismus seit den 1980er Jahren als integraler Teil der traditionellen chinesischen Kampfkunst und ihrer japanischen sowie koreanischen Derivate literarisch erörtert (vgl. Kapitel 2.3. und 7). Auch der Diskurs über die Meditationstechniken der Kampfkünste erfolgt nicht im neutralen Raum, sondern vor dem Hintergrund eines etablierten Buddhismusdiskurses (vgl. Kapitel 7.4.3). Ähnlich dem Lebenskraftkonzeptdiskurs, existieren unerschiedliche Ansichten über den Meditationsbuddhismus im Feld der Kampfkunst (vgl. Kapitel 7.4.1). So werden in Kampfkunstabüchern diskutierte Meditationstechniken, bspw. als Befriedigung esoterischen Neigungen zumeist westlicher Autoren interpretiert oder als authentische überlieferte Traditionen erörtert (vgl. Kapitel 7.4.1). Folgt man der Zukunfts- und Wertewandelforschung und mit ihr der Prognose Opaschowskis, wonach die Zeit nach 2010 der Sinnorientierung gehören werde (vgl. Kapitel 3 und 7) dann erscheint es nur folgerichtig, eine Zunahme gerade der spirituellen und religiösen Dimensionen innerhalb der Kampfkunst anzunehmen. Während der Lebenskraftkonzeptdiskurs (vgl. Kapitel 2.3 und 5.3) insbesondere in den 1980er und 1990er Jahren sehr dominant war (gerade auch in transkultureller Hinsicht) und damit tendenziell den ‚sanften‘ Kampfkünsten zum Aufschwung verhalf (*Taiji*, *Aikido*, *Hapkido* etc.), dürfte die prognostizierte Sinnsuche und -orientierung insbesondere den Stilen im Fahrwasser des Buddhismusdiskurses zur Popularität verhelfen. Auf eine solche Entwicklung des Kampfkunstdiskurses verweisen bspw. die vermehrte Sichtbarkeit buddhistischer Kampfkunstschulen (Ordensgründungen in der Tradition der *Shaolin*) und die literarische Produktion der letzten Jahrzehnte (vgl. Kapitel 7.4.3).

Während einerseits die im Westen praktizierte östliche Kampfkunst ihre kulturelle Komplexität zu erhöhen scheint, könnte andererseits die Kluft zwischen Kampfkunst und

Kampfsport immer tiefer werden, da die inhaltlichen und ideologischen Vorstellungen vom Wesen der Kampfsysteme in beiden Lagern zu unterschiedlich sind. Während sich die traditionelle Kampfkunst immer mehr der Präventivmedizin anzunähern scheint und sich einer ihr immanenten Selbsttransformations-Ethik verpflichtet weiß, ist die neuere Entwicklung im Bereich des Turnier-Kampfsports bspw. gekennzeichnet durch die Einführung eines neuartigen ‚Freefight‘-Wettkampfkongzeptes, das dem sogenannten *Brazilian Ju Jitsu* entlehnt ist (vgl. Kapitel 2.3.). Diese seit den 1980er Jahren in Japan und Brasilien populäre Kampfrichtung vereint Techniken aus vielen unterschiedlichen Stilen und würde der antiken olympischen ‚Pankration‘ (Allkampf) ähneln, bei der mit äußerster Härte und bis zu K.O. gekämpft werde. Die Wettkämpfe werden regelmäßig im Fernsehen übertragen und erreichen hohe Einschaltquoten. Diese Wettkämpfe folgen dem althergebrachten, auf Leistung und Konkurrenz basierenden, westlichen Kampfsportideal (vgl. Kapitel 4.1 und 4.2.).

### **8.3. Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung – Theorie und Praxis asiatischer Sinnsysteme**

Ein Diskurs sei, so Hall, durch Vereinfachung bestimmt. Er stelle als homogen dar, was tatsächlich sehr differenziert sein könne. Der Diskurs stelle als ein Repräsentationssystem die Welt entsprechend einer einfachen Dichotomie dar. Dieser Sachverhalt mache den Diskurs aber auch problematisch, weil er grobe und vereinfachende Unterscheidungen konstruieren würde (vgl. Hall 1994: 142). Die Elemente des Kampfkunstdiskurses sollen trotz der Vorbehalte an dieser Stelle kurz skizziert werden. Im Verlaufe dieser Untersuchung konnten einige diskursive Strategien dieses Diskurses ausgemacht werden:

- Westliche Sinnkrise – östliche Sinnressourcen (Selbsttransformationstechnologien)
- Kampfsport – Kampfkunst
- Reale Gewalt – ritualisierte Gewalt
- Konkrete Funktionalität – Multifunktionalität und Komplexität
- westliche Lebenskraftkonzeptforschung – östliches *Qigong* (Lebenskraftkonzeptdiskurs)
- westliche Buddhologie – östlicher Meditationsbuddhismus  
(Meditationsbuddhismusdiskurs)

Diese Strategien wurden alle von dem Prozess der so genannten „Stereotypisierung“, untermauert (Hall 1994: 166). Ein Stereotyp ist eine einseitige Beschreibung, die aus dem Zusammenfallen komplexer Differenzen in einem einfachen „Holzschnitt“, (Hall 1994: 166) resultiert. Verschiedene Strukturen und Muster werden zusammengezogen und in eine einzige Form ‚gegossen‘. Der Stereotyp operiert mittels Kombination zweier gegensätzlicher Elemente. Erstens werden verschiedene Charakteristika des Diskurses in einer vereinfachten Figur zusammengeworfen, die bspw. das Wesen des Kampfsports (Härte, Wettkampffideologie etc.) und der Kampfkunst (Komplexität, Multifunktionalität etc.) konfigurieren sollen. Zweitens wird der Stereotyp in zwei Hälften gespalten: in seine ‚guten‘ und ‚schlechten‘ Seiten; der Stereotyp ist dualistisch.

### **Die Ressourcen der Kampfkünste**

Die Menschen, die sich für Kampfkunst interessieren und diese üben, unterliegen alle (mehr oder weniger) den Formen moderner Vergesellschaftung. Sie sind eingebunden in postfordistische Arbeitsverhältnisse und entsprechende neoliberale Akkumulations- und Regulationsregime. Das Subjekt ist aufgefordert, sich Selbst in einer Weise zu regulieren, die es ihm erlaubt, in einer postfordistischen (Arbeits-)Welt zu (über-)leben, um nicht von sozialer und ökonomischer Exklusion bedroht zu werden (vgl. Kapitel 1 und 3). Die Sinnressourcen der Kampfkünste sollen nun die Auswirkungen gesamtgesellschaftlicher Sinnkrisen (Politik, Ökonomie, Moral und Ethik etc.) im Zeitalter des Neoliberalismus ‚abfedern‘. Die Analyse der Diskursproduktionen lieferte folgende Charakterisierung der Ressourcen von Kampfkünsten:

1. Östliche Kampfsysteme (Kampfkünste) umfassen erstens Körpertechnologien (im Sinne ritualisierter und kontrollierter Gewaltformen), die der körperlichen Bewährung (Sicherheitsgefühl) und der Gesundheitsbildung dienen (vgl. Kapitel 5 und 6.3). Zweitens wirken Kampfkünste der Reizüberflutung (Desensibilisierung) mittels sinnesphysiologischer Schulungsverfahren (Entschleunigung und taktile Sensibilisierung) entgegen.

2. Östliche Kampfkünste beinhalten moralische Weltanschauungen und transportieren (konfuzianistische) Werte, wie Ordnung, Gehorsam, Harmonie, Loyalität etc. Diese sinnstiftenden Regelungen einer kollektivistisch ausgerichteten asiatischen (chinesischen) Kultur (Familienclansystem) charakterisieren traditionelle chinesische Kampfkunstschulen (vgl. Kapitel 6.1.1). Diese sind im Hinblick auf Führungstechniken (authentische Gemeinschaften versus Kulte und Sekten) sowie Machttechnologien (Kommerzialisierung von Kampfkunstschulen) kritisch zu reflektieren (vgl. Kapitel 6 und 7).

3. Östliche Kampfsysteme stellen Selbsttransformationstechnologien zur Verfügung. Diese ermöglichen Selbsterkenntnis (meditative Subjektivierungsprozesse) und transzendente Geborgenheit' (durch Realisierung buddhistischer Ethik). Die aus dieser Praxis resultierende, verfeinerte Wahrnehmung dient auch der Bewusstwerdung elementarer Lebenszusammenhänge, wie der Erkenntnis der Unverfügbarkeit und Selbstorganisationsfähigkeit der Natur (vgl. Kapitel 7). In diesem Zusammenhang konnte auch festgestellt werden, dass die Foucault'sche Konzeption von Subjektivität, die Subjektivierungsformen im Sinne historischer Subjekt-Werdung betrachtet, eine gewisse Nähe zu der Konzeption der ethischen (meditativen) Subjektivierungsweise des *Chaan*-Buddhismus, aufweist (vgl. Kapitel 7. 5). Wie in der Foucault'schen Konzeption, wird auch im *Chaan*-Buddhismus Erfahrung verstanden als Rationalisierung eines Vorgangs, der selbst vorläufig ist und der in einem Subjekt bzw. in Subjekten mündet. Beiden Konzeptionen gemeinsam ist die Idee des ‚Werdens‘. Alles Entstehen ist von Bedingungen abhängig. Subjektivität wird als eine historische Konstruktion aufgefasst und erlaubt damit zugleich mit jeder Vorstellung einer souveränen und konstitutiven Subjektivität zu brechen.

#### **8.4. Abschließende Beurteilung und Einschätzung**

Der Leitfaden, nach dem der Weg der Geschichte der Kampfsysteme (östliche Kampfkünste) und ihrer Ressourcen skizziert wurde, war die Diskursanalyse als Selbstexplikation des über den Gegenstand der Geschichte des Zweikampfes geführten Diskurses. Es wurde versucht, die Wirkungen und die Prozesse des Ineinandergreifens der kognitiven und sozialen Faktoren, zu beschreiben, zu erklären und zu interpretieren. Dabei ging es darum aufzuzeigen, wie sich aus dem Zusammenwirken von unterschiedlichen Momenten eine neue diskursive Formation

entwickelte. Die Diskursanalyse erfolgte somit aus dem Inneren des Diskurses heraus. Im Unterschied zu meiner letzten Veröffentlichung, welche ebenfalls die Untersuchung des Kampfkunstdiskurses zum Inhalt hatte (vgl. Hintelmann 2005), ermöglichte mir diese breiter angelegte Arbeit, die wichtigsten Subdiskurse (Lebenskraftkonzeptdiskurs und Meditationsbuddhismusdiskurs) des Kampfkunstdiskurses zu identifizieren und wissenschaftlicher Beschreibung zugänglich zu machen. Dieses Vorgehen erlaubte mir den Kampfkunstdiskurs präziser zu fassen und detaillierter zu skizzieren.

Weitere Forschungen auf diesem Gebiet würden sicherlich weitere interessante Zusammenhänge offenbaren. Viele zukünftige Entwicklungen des weiteren Diskursverlaufes sind nur ‚schemenhaft‘ als vage Andeutungen verfügbar, bspw. die Tendenz zur Verwissenschaftlichung von Kampfsystemen und die ‚Spekulationen‘ über die Vermischung östlicher Glaubenslehren mit westlichen Kriegermythen im Feld der Kampfsysteme (vgl. Kapitel 6.). Viele der traditionellen, östlichen Kampfsysteme sind zudem immer noch nicht völlig erforscht und bieten insofern reichlich Material für Forschungen: „Diese alten Kampfsysteme finden heute weltweit einen enormen Zulauf und haben wahrscheinlich den Höhepunkt ihrer Entwicklung noch vor sich.“ (Lind 2001: 16). Die weltweite (globalisierte) Verbreitung von Kampfsystemen wird sicherlich zunehmend zur Entstehung westlich-östlicher Stilneuschöpfungen führen, sowohl in technischer wie auch in philosophisch-mythologischer Hinsicht. Dieser Prozess ist auch positiv zu bewerten. Er zeugt von einer neuen Zeit, veränderten Werten und Einstellungen (internationaler Kultur- und Wissensaustausch) sowie einer neuen globalen Kultur. Davon zeugen aber auch zahlreiche problematische Kontexte, in die der Kampfkunstdiskurs eingelassen ist und welche bisher unaufgelösten Widersprüche beinhalten, bspw. die Verfolgung von *Qigong*-Praktizierenden des *Falun Gong* (Glaubensfreiheit in China), das *Shaolin*-Problem im Kontext massenkultureller Vermarktung sowie das prekäre Verhältnis des festlandchinesischen Kampfkunstbuddhismus zum (amerikanischen und taiwanesischen) Exil-Kampfkunstbuddhismus, um nur einige Problematiken zu nennen. Quo vadis *Wushu*?

## 9. Anhang: Auszug aus einer Übersicht über die Anzahl eingetragener Kampfkunst- und Kampfsport-Vereine in der Bundesrepublik Deutschland

Zahl von Vereinsadressen 1992 nach dem Angebot zweier Adressverlage \*

	**)	***)
Aikikaivereine	-	101
Boxsportvereine	498	445
Fechtsportvereine	-	357
Judovereine	1327	2164
Ju-Jutsuvereine	-	164
Karatevereine	-	802
Ringervereine	494	457
Schützenvereine	12.690	13.592
Taekwon-Do-Vereine	-	323

Anmerkungen:\* Diese Zahlen stellen keine Totalerfassung der Vereine dar. Es ist anzunehmen, dass nicht nur Hauptvereine, sondern auch selbstständige Untergliederungen ohne e.V.-Status aufgenommen wurden. \*\*) Schober, Altes Bundesgebiet; \*\*\*) Bertelsmann; Ges. Bundesgebiet

Quelle: Schober Direktmarketing (1992). Adress aktuell. Ditzingen; Bertelsmann Verlag (1992). AZ Direct Marketing. Gütersloh. In: Deutsche Gesellschaft für Freizeit (1993). Vereinswesen in Deutschland. Eine Expertise vorgelegt im Auftrag des Bundesministeriums für Familie und Senioren. Stuttgart



## 10. Literaturverzeichnis

### 10.1. Zeitschriften / Reihen zur Kampfkunst

- Barthels, H. (1988). Die Greco: Eine sizilianische Fechtertradition. In: *Martial Art*, 9, 2-21.
- Bölts, J. (1995). Das medizinische Qigong. In: *Dao - Magazin fernöstlicher Lebenskunst*, Hamburg, 3, 43-45.
- Budo International Publishing Co. (2004). WT International 63. In: *Kampfkunst International*, 5, 65- 80.
- Cardenas, H. (1995). Shaolin-Qi Gong. In: *Kung Fu Magazin*, 1, 36 f.
- Ching, G., Burr, M. (2000). Shaolin Temple International Festivals. In: *Kungfu Magazine, Shaolin Temple Special 2000*, 92-96, 115-116.
- Christl, D. (1997). Ving Tsun = Reaktion. In: *Real Ving Tsun Kung Fu-Magazin der Ving Tsun Kung Fu Association Europe*, 1, 28-29.
- Guolin, S. (2000). Ch'an in Practical Action. In: *Kungfu Magazine, Shaolin Temple Special 2000*, 69-71.
- Maspe´ro, Henri (1937). Les procedes de nourrir le principe vital dans la religion taoiste ancienne. In: *Journal Asiatique*, 2, 177- 252 u. 3, 1937: 353- 430.
- Özden, B. (o.J.). VC-Ving Chun-das effektive Lernkonzept für Sicherheit und Schutz. *All Style Ving Chun (Infobroschüre)*, 1-19.
- Rajesh, M. (2003). War and Peace in Dhaulagiri. Form and Style. In: *Kalinga Mahotsav*, Swagat, 3, 98- 103.
- Rackuff, C. (2006). Der historische Buddha in der Forschung. Buddha Sakyamuni als Forschungsobjekt zeitgenössischer Wissenschaft: Was ist historisch belegt über sein Leben? Wo klaffen Legende und historische Forschung auseinander? Christine Rackuff sprach mit Dr. Ingo Strauch, Indologe und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl Indische Philologie der Freien Universität Berlin. In: *Tibet und Buddhismus*, 76, 25-27.
- Rüttenauer, M. und Bockstahler, K. B. (1983). Das Shaolinkloster. Ende einer Legende? (Teil III). In: *Karate Journal*, 9, 4-11.
- Aichsleder F. und Oberlack H. (2003). Qigong für Einsteiger. Ein Special des *Taijiquan & Qigong Journal*. Die Fachzeitschrift für alle Qigong- und Taijiquan-Praktizierenden.

Hamburg.

Therre, T. (1998). Leserbrief. In: Insider, 4, 39.

Kicksider - Kampfsport für Insider (Hrsg.) Deubner (1993). Enttäuschung im Kung Fu Paradies. Bensheim, 11, 5, 28-30.

## **10.2. Primärliteratur zur Kampfkunst**

Alexander, G.W., Penland, K. (1993): Bubishi – Martial Art Spirit. Tennessee

Ambach, C. und Werner, M. (2005). Freefight. Technik-Taktik-Wettkampf. Stuttgart.

Baek-Un (Hrsg.) und Gyung-Han (2005). Jikji (Chikchi). Sammlung des koreanischen Seon-Buddhismus (aus dem Chinesischen und Koreanischen von Hyuk-Sook Kim). Frankfurt 2005.

Bälz, E. (1936). Über die Todesverachtung der Japaner. Stuttgart.

Belschner, W. (1998). Qi Gong als Experimentierfeld für organismische Erfahrung. In: Bölts, J. (Zentrum für wissenschaftliche Weiterbildung-Universität Oldenburg). Das Daoyin Qi Gong. Chinesische Übungen zur Pflege der Gesundheit. Informationen zur wissenschaftlichen Weiterbildung. Oldenburg.

Bölts, J., Belschner, W. und Zhang, G. (1996). Das Dao Yin Yang Sheng Gong. Qi-Übungen zur Pflege des Lebens. Oldenburg.

Bölts, J. (Hrsg./ 1996). Das Daoyin-Qigong. Chinesische Übungen zur Pflege der Gesundheit. Oldenburg.

Brinker, H.(1982). Zen in China, Japan and East Asian Art: papers of the Internat. Symposium on Zen, Zürich Univ. (Swiss Asian Studies: Research Studies, Vol. 8). Berne.

Braun, C. (2006). Selbstverteidigung. Techniken die wirklich helfen. Achen, Adelaide, Auckland, Budapest, Graz, Johannesburg, New York, Olten (CH), Oxford, Singapore, Toronto.

Brun, P. (1986). Meister Linji. Begegnungen und Reden. Zürich.

Brück, M. v. (2004). Zen – Geschichte und Praxis. München.

Chao, K.T., Weakland, J. E. (1995). Secret Techniques of Wing Chun Kung Fu-Third Level-Bill Jee. New York.

Chia, M. (1989). Tao Yoga - Eisenhemd Qi Gong. Interlaken.

Chinese Daoist Association (1994). The White Cloud Daoist Tempel, Beijing

- Chu, R., Ritchie, R., Wu, Y. (1998). Complete Wing Chun. The Definitive Guide To Wing Chun's History and Traditions. USA. North Clarendon.
- Chronik alter Kampfkünste - Zeichnungen und Texte aus Schriften alter Meister entstanden 1443-1674. Weinmann (Hrsg./ 1990). Berlin.
- Draeger, D. und Smith, R. W. (1981). Comprehensive Asian Fighting Arts. Tokyo.
- Ebel, K (Hrsg. 1996 im Auftrag von RTL Television). Boxen Live. Düsseldorf.
- Fechter, H. (2000). Das Kloster Shaolin und die Provinz Henan. Wien.
- Frauwallner, E. (1994). Die Philosophie des Buddhismus. Berlin.
- Garski, A., Garski, E. (1998). Chinesische Kampfkünste. Karlsruhe.
- Glover, J. (1976 / revidierte Edition 2001). Bruce Lee: Between Wing Chun and Jeet Kune Do. Seattle. Washington.
- Glover, J. (1978). Bruce Lee's Non Classical Gung-fu. Seattle, Washington.
- Goldner, C. G. (1992). Fernöstliche Kampfkunst: Karate, Taekwondo, Kung Fu, Kempo, Kick Boxing, Nin-Jutsu etc.- Zur Psychologie der Gewalt im Sport. München.
- Habersetzer, R. (2005, auf franz. 1994). Koshiki Kata. Die klassische Kata des Karatedo. Chemnitz.
- Hallander, J. (1985). The Complete Guide to Kung Fu Fighting Styles. The Only Comparative Survey of Authentic Kung Fu Systems. Rare and Secret Styles Revealed. Burbank.
- Hauer, W. (1934). Eine indo-arische Metaphysik des Kampfes und der Tat - Die Bhagavadgita in neuer Sicht mit Übersetzungen. Stuttgart.
- Herrigel, E. (1968). Zen in the Art of Archery. London.
- Hierzenberger, G. (2003). Der Glaube der Chinesen und Japaner. Limburg-Kevelaer.
- Hildenbrand, G., Geißler, M. und Stein, S. (Hrsg./ 1998). Das Qi kultivieren – die Lebenskraft nähren. West-östliche Perspektiven zu Theorie und Praxis des Qigong und Yangsheng. Beiträge aus: Sinologie, Medizin, Psychologie, Bildung, Kunst. Uelzen.
- Hong Kong Ving Tsun Athletic Association Ltd. (Hrsg./ 1990). Genealogie of the Ving Tsun Family System. Hong Kong.
- Hongzhi, L. (1998). Falun Gong – Der Weg zur Vollendung. München.
- Huai, C. N. (1984). Tao & Longevity. York Beach.
- Inosanto, D. (1980). Jeet Kune Do – The Art and Philosophy of Bruce Lee. Los Angeles.
- James, A. (2005). Geheimnis Shaolin. Das spirituelle Vermächtnis der Kampfmönche.

- München Kapleau, P. (1956). *The Three Pillars of Zen*. Tokyo.Zürich.
- Keown, D. (2003). *Lexikon des Buddhismus*. Düsseldorf.
- Kernspecht, K. (1987). *Vom Zweikampf*. Burg/ Fehmarn.
- Kernspecht, K. (1989). *Wing Tsun Kuen*. Burg/ Fehmarn.
- Klingner, B. (1979). *Gewehrschiessen - Training und Wettkampf (Bd. 2)*. München.
- Ko, M. (1994). *Shinson Hapkido. Bewegung für das Leben*. Darmstadt.
- Kogel, H. (2005). *Kobudo Bo-Jutsu. Technik – Training – Katas*. Achen, Adelaide, Auckland, Budapest, Graz, Johannesburg, New York, Olten (CH), Oxford, Singapore, Toronto.
- Krause, F. E. A. (1924). *Ju-Tao-Fo. Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens*. München.
- Korn, M. (2006). *Selbstverteidigung für Kinder und Jugendliche*. Stuttgart.
- Kwai C. (2003). *The Smaller Sukhavati Vyuha - The Sutra of Visualizing the Buddha of Immeasurable Length of Life*. Hong Kong.
- Lehmann, G. und Ulbricht, H. J. (2007). *Judo – Klassische und moderne Wurftechniken. Verstehen – Erlernen – Anwenden*. Achen, Adelaide, Auckland, Budapest, Graz, Johannesburg, New York, Olten (CH), Oxford, Singapore, Toronto.
- Lie, F.T (1988). *Chinesisches Schattenboxen – Tai-Ji-Quan für geistige und körperliche Harmonie*, Niederhausen
- Lind, G. (1998). *Qi Gong für alle Kampfkünste. Übungen zur Entwicklung der Konzentration, der vitalen Energie und inneren Stärke*. Berlin.
- Lind, W. (1997). *Okinawa Karate – Geschichte und Tradition der Stile*. Berlin.
- Lind, W. (2001). *Das Lexikon der Kampfkünste*. Berlin.
- Liuhai, C.(1992). *Shaolin-kungfu*. Beijing.
- Low, J. (1996). *Aus dem Handgepäck eines tibetischen Yogi: grundlegende Texte der Dzogchen-Tradition (Übers. a. d. Tibet. v. Low, J.; Übers. a. d. Engl. v. Kierdorf, T. u. Höhr, H.)*. Berlin.
- Lusthaus, D. (2002). *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*. London.
- Ma, J. (Hrsg. Bödicker, F.u.J. / 1998). *Tai Chi Chuan – Das Wesen einer traditionellen Kunst*. Oberhausen
- Mc Carthy, P. (1995). *Bubishi – The Bible of Karate*. Boston, Rutland, Tokyo.

- Miura, I. und Sasaki, R. F. (1966). Zen Dust. The History of the Koan and Koan Study in Rinzai (Lin-chi) Zen. New York.
- Mörth, R. C. (1987). Das Lin-chi lu des Ch'an-Meisters Lin-chi Yi-Hsüan (+866). Der Versuch einer Systematisierung des Lin-chi lu (Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd. 106). Hamburg.
- Muralt, R. v. (1993). Wei-Lang. Das Sutra des Sechsten Patriarchen. Bern.
- Nitobe, I. (1937). Bushido - Die Seele Japans- eine Darstellung des japanischen Geistes. Magdeburg.
- Noishiki, T. (1938). Harakiri - Die siebenundvierzig Ronin. Berlin.
- Otte, T. und Bin, Y. (2005). Si Kao tang lang. Überlegungen zum Tang Lang Kung Fu. O.Oa.. Order of Shaolin (2004/ revidierte Edition 2006). The Shaolin Grandmasters' Text. History, Philosophy and Gung Fu of Shaolin Ch'an by the Order os Shaolin Ch'an. Beaverton, Oregon.
- Paetzold, F. (2003). Wu Shu - Faszination China & asiatische Kampfkünste. Plauen.
- Pantazi, E. (2005). Kyusho-Jitsu. Die vitalen Punkte des menschlichen Körpers in den Kampfkünsten. Budo International Publ. Co. (ohne O.a).
- Peterson, David (2001). Look beyond the Pointing Finger - The Combat Philosophy of Wong Shun Leung. Melbourne.
- Reid, H., Croucher, M. (1994). Der Weg des Kriegers. Kampfsportarten, Tradition, Technik, Geist. München.
- Ruth, F. S. (1975). The Recorded Sayings of Ch'an Master Lin-chi Hui-chao of Chen Prefecture. Kyoto.
- Trimondi, V. und V. (2002 / Pseud.: Röttgen, M. und H.). Hitler, Buddha, Krishna - eine unheilige Allianz vom Dritten Reich bis heute. Wien.
- Shi, M., Siao, W. (1998). Wie Weiches über Hartes siegt. Die hohe Schule der Kampfkunst. Braunschweig.
- Silberstorff, J. (2003). Chen - Lebendiges Taijiquan im klassischen Stil. München.
- Sonnenberg, H. (2001). Boxen- Fechten mit der Faust. Berlin.
- Sui, Q. B. (1995). Tui Na An Mo-Ausbildung. Hamburg.
- Suzuki, D. T. (1999). Zen und die Kunst zu siegen, ohne zu kämpfen. Freiburg.
- Täufer, J. (Pseud./ 1930). „Vril“. Die kosmische Urkraft. Wiedergeburt von Atlantis. Hrsg. Im Auftrag der Reichsarbeitsgemeinschaft „Das kommende Deutschland“. Berlin

- Ting, L. (2000). Roots of Wing Tsun. Hong Kong.
- Tucci, G. (1942). Il Buscido. Florenz.
- Wang, J., Schmeisser, K. (2001). Stark und gesund durch Qi Gong. Grundübungen mit Shaolin. Meister Shi De Cheng. Hamburg.
- Worldsworth Classics of World Literature (1998): Sun Tzu - The Art of War. Hertfordshire.
- Watts, A. (1990). Zen – Tradition und lebendiger Weg. Aitrang.
- Wilhelm, R. (1912). Dschuang Dsi - das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Jena.
- Yang, J.M. (1996). The Essence of Shaolin White Crane – Martial Art Power and Qigong. The Foundation of White Crane Kung Fu and the Root of Okinawan Karate. Massachusetts.
- Zheng, C. (2005). Nan Hua Temple. Shaoguan.
- Zheng, L. (2004). Guide to Chinese Buddhism. Beijing.
- Zheng, M. (1991). Dreizehn Kapitel zu T'ai-chi-ch'uan: Das Wissen des Meisters Cheng Man-ch'ing. Basel.
- Zöllner, J. (1994). Das Tao der Selbstheilung. Die chinesische Kunst der Meditation in Bewegung. Berlin.

### **10.3. Sonstige**

- Asshauer, E. (2000). Tulkus. Das Geheimnis der lebenden Buddhas. Freiburg.
- Assig, D. (2000). Frauen in Führungspositionen - Die besten Erfolgsrezepte aus der Praxis. München.
- Chen, C. H. (1996). Feng Shui. München.
- Giger, H. R. (1996). www HR Giger com. Köln, Zürich.
- Govinda, A. L. (1969). Der Weg der weißen Wolken. Erlebnisse eines buddhistischen Pilgers in Tibet. Zürich.
- Handicraft Association of Nepal (1996). Short Description Of Gods, Goddesses And Ritual Objects Of Buddhism And Hinduism in Nepal. Kathmandu.
- Hsing Yün (1990). Die grundlegenden Vorstellungen des Humanistischen Buddhismus. Grundsatzrede anlässlich der Akademischen Konferenz der Buddhistischen Jugend am 1. Januar 1990 im Fo-guang-shan-Tempel, Kaohsiung, Taiwan, ROC. Frankfurt am Main.
- Kalff, M. (1998). C. G. Jungs Begegnungen mit dem Osten. In: Tibet und Buddhismus, 46,

19-24.

Krugmann, P. (2001). The Fear Economy. In: New York Times Magazine, 30. 09.2001.

Kuby, C., Olvedi, U. (1994). Living Buddha. Die siebzehnte Wiedergeburt des Karmapa in Tibet. München.

Lorenz, A. und Wieland, W. (2007). Die Rotchina AG. Mit planwirtschaftlichen Methoden rollt China den Weltmarkt auf. Der Anscheinend unaufhaltsame Anstieg des Landes zur globalen Supermacht verblüfft Konkurrenten und Ökonomen gleichermaßen. Funktioniert der Kommunismus doch? In: Der Spiegel, 3, 84-99.

Mechler, A. (2004). Ein Shaolin Tempel für Rainer Dehle. In: Taz Berlin lokal, 7525 vom 27.11. 2004, 22.

Seeßlen, G. (2003). Die Matrix entschlüsselt. Berlin.

Weber-Schäfer, Peter: Zen - Sprüche und Leitsätze, Frankfurt am Main. 1964.

Zimmerli, W. C. (2000). Das Leib-Seele-Problem wird uns erhalten bleiben. Interview mit Prof. Dr. Walter Ch. Zimmerli. In: Spektrum der Wissenschaft – Spezial, 1, 64-65.

#### **10.4. Internet- Quellen (Stand Februar 2007)**

##### Webseiten

Chinese Martial Art Community: <http://www.yangshengvingtsun.de>

Der buddhistische Orden von Shaolin: <http://www.shaolin-orden.de>

Das Kampfkunstforum: <http://www.Kampfkunstforum.de>

Internationaler Buddhistischer Kulturverein e.V.: <http://www.Fgs-tempel.de>.

Hong Kong Ving Tsun Athletic Association: <http://www.vingtsun.com.hk>

Schule für Inneres Boxen: <http://www.Inneres-Boxen.de>).

Shao Lin Tempel Deutschland GmbH: <http://www.Shaolin-tempel.eu>.

##### Internet-Artikel

Gyatso, Z. (2000): Mo Duk-Martial Morality - Something to Think About. In: [http://www.wingchunkuen.com/journal/features/gyatso\\_moduks.html](http://www.wingchunkuen.com/journal/features/gyatso_moduks.html)

Ching, G. (2003). The World Heritage of Shaolin. Interview with Venerable Shi Yongxin, Abbot of Shaolin Temple. In: <http://ezine.kungfumagazine.com>.

- Hameroff, S. (2005). Breakthrough study on EEG of Meditation. In:  
<http://www.consciousness.arizona.edu/hameroff>.
- Marquardt, A. (1998). Psychoanalytische Pädagogik und Kampfsport - eine mögliche Allianz? Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrages, gehalten am 3.6. 1998 im Rahmen der Vorlesungsreihe „Psychoanalyse und Erziehung“, an der Universität Hamburg. In: [http://www.Argedon.de/akka/t\\_lehre/psy\\_paed\\_kampfsport.html](http://www.Argedon.de/akka/t_lehre/psy_paed_kampfsport.html)
- Meng, B. und Loewenhagen, R. (2003): The Holy land of Martial Arts Southern Shaolin Temple – The Three Treasures of Shaolin. In: <http://home.vtmuseum.org>.
- Ngo, S. (2007). Interview with Master Su Ying Han, Master of Yong Chun White Crane. In: <http://www.realwushuseminars.com/zu.html>.
- Pilz, G.A. (2004). Judo - Chance in der Gewaltprävention? In: [http://www.Judo-praxis.de/Artikel/A\\_Gewaltpr\\_PILZ/hauptteil\\_a\\_gewaltpr\\_pilz.html](http://www.Judo-praxis.de/Artikel/A_Gewaltpr_PILZ/hauptteil_a_gewaltpr_pilz.html)
- Rüttenauer, M. (2002). Ballermann Shaolin. Die Kehrseite eines Mythos. Ein Blick hinter die Kulissen. In <http://www.wushu.de>.
- Stern, Mc Kinsey, ZDF und AOL (Hrsg. 2004). Perspektive Deutschland Deutschland. In: <http://www.Perspektive-deutschland.de>
- Stiglegger, M. (1999). Das Leben ist Schmerz. In: <http://www.ikonenmagazin.de>.
- Sünner, Rüdiger (2001). C. G. Jung und der Nationalsozialismus. In: Atalante 1 - Internetzeitschrift für Kunst, Mythologie und Geschichte. <http://www.atalante.de>.
- Watts, M. (2004). Fujian Baihe. In: <http://www.fujianbaihe.com> und <http://www.yongchunbaihe.com>.
- Weber, S. (2001). Ist die Quantentheorie des Bewusstseins Humbug? Schonungslose Kritik des Hameroff-Penrose-Modells durch Neurobiologen. In: <http://www.telepolis.de/r4/artikel/4/4853/1.html>.

## **10.5. Forschungsliteratur zur Kampfkunst**

- Arnold, H. J. (1974). Die Geschichte der Akupunktur in Deutschland (Inaug. Diss. Med.). Köln.
- Bachmann, J. (1959). Die Akupunktur - eine Ordnungstherapie. Heidelberg.
- Baumann, M. (1995). Deutsche Buddhisten: Geschichte und Gemeinschaften (Diss. phil).



Hannover, Marburg.

Begov, F. (1980). Sportgeschichte der frühen Neuzeit. In: Ueberhorst (Hrsg.). Geschichte der Leibesübungen (Bd. 3/1). Berlin.

Brinker, H. (Hrsg. / 1985). Zen in China, Japan and East Asian Art. Papers of the international Symposium on Zen, Swiss Asian Studies: Research Studies (Vol. 8). Berne.

Decker, G. (1991). Einige Aspekte der Kirlian-Photographie. In: Häring, L. und Fichtner, R. (Hrsg.). Akademiebericht Nr. 182. Moderne Physik und New Age. Akademie für Lehrerfortbildung. Dillingen.

Despeux, C. (1981). Taiji quan; art martial, technique des long vie. Paris.

Dolin, A. (1988). Kempo - Die Kunst des Kampfes. Berlin.

Donohue, J. J. (1991). The Forge of the Spirit. Structure, Motion and Meaning in the Japanese Martial Tradition. New York.

Dukes, T. (1994/ revidierte Edition 2000): The Bodhisattva Warriors - The Origin, Inner Philosophy, History and Symbolism of the Buddhist Martial Art within India and China. Maine/ Delhi.

Dunning, E. (2002). Gewalt und Sport. In: Heitmeyer, W., Hagan, J. (Hrsg.). Internationales Handbuch der Gewaltforschung. Wiesbaden.

Eichberg, H. (1983) Leistung zwischen Wänden - Die sportive Parzellierung der Körper. In : Imhof, A. E. (Hrsg.) Leib und Leben in der Geschichte der Neuzeit. Berlin (119- 140).

Engelhardt, U. (1981). Theorie und Technik des Taijiquan. Schorndorf.

Filipiak, K. (2001). Die chinesische Kampfkunst- Spiegel und Element traditioneller chinesischer Kultur (Diss. phil.). Leipzig.

Heise, T. (1999). Qi Gong in der VR China. Entwicklung, Theorie und Praxis (Diss. phil). Berlin.

Hempfen, C. H. (1988). Die Medizin der Chinesen. Berlin

Hempfen, C. H. (1995). dtv-Atlas Akupunktur. München.

Hildenbrand, G., Geißler, M., Stein, S. (Hrsg. 1998). Das Qi kultivieren - die Lebenskraft nähren. West- östliche Perspektiven zu Theorie und Praxis des Qigong und Yangsheng. Beiträge aus: Sinologie, Medizin, Psychologie, Bildung, Kunst. Uelzen.

Hintelmann, J. P. F. (2005): Westliche Sinnfindung durch östliche Kampfkunst? Das Angebot von Kampfkunstschulen - Theorie und Praxis des Wushu und Budo. Frankfurt a. M., London.

- Hintelmann, J. P. F. und Regenstein, K. (2006). Zusammenreißen - Kinder haben Angst. In: Nicht jetzt-Magazin. Hamburg, 1, 78-81.
- Hopkins, J. (2006). Nagarjunas Juwelenkette. Buddhistische Lebensführung und der Weg zur Befreiung (Buddhist Advice for Living and Liberation. Nagarjuna's 'Precious Garland' (1998). New York). Kreuzlingen/ München.
- Hübötter, F. (1929). Die Chinesische Medizin zu Beginn des XX. Jahrhunderts. Leipzig.
- Keagan, J. (1995). Die Kultur des Krieges. Berlin.
- Kubiena, G. und Sommer, B. (1997). Therapiehandbuch Akupunktur: Praxisorientiertes Lehr- und Arbeitsbuch. Ulm, Jena, Stuttgart
- Kubny, M. (1995). Qi - Lebenskraftkonzepte in China. Definitionen, Theorien und Grundlagen (Diss. phil). Heidelberg.
- Malek, R. (1987). Theorie und Praxis der chinesischen Religionspolitik. Eine frappierende Kontinuität. In: Mensen, B. (Hrsg.). China, sein neues Gesicht. Vortragsreihe/ Akademie Völker und Kulturen St. Augustin. Nettetal.
- Maliszewski, M. (1996). Spiritual Dimensions of the Martial Arts. Vermont.
- Möller, H. G. (1995). Laotse - Tao Te King. Die Seidentexte von Mawangdui. Frankfurt a.M.
- Needham, J. (1977). Science and Civilisation in China, Vol. II-V. Cambridge.
- Norden, G., Polzer, N. (1995). Fernöstlicher Sport und abendländische Kultur. Tai Chi in Oesterreich und Taiwan. In: Weis, K. (Hrsg.). Soziologie des Sports. Opladen.
- Popov, G., Dolin, A., Tolstikow, W. (1988). Kempo. Berlin.
- Ram, A. (2006). Nagarjunas Philosophie interkulturell gelesen. Interkulturelle Bibliothek, Bd. 57. Nordhausen.
- Rohkrämer, T. (1990). Der Militarismus der „kleinen Leute,, - Die Kriegervereine im Deutschen Kaiserreich 1871- 1914 (Diss. phil.). München.
- Sparham G., Khamtul Rinpoche (1994). Dzog Chen Meditation (rdor sems thugs sgrub pa'i khrid yig rab gsal snang ba). An eplanation of the complete rdzogs chen meditation practise: being lo chen Dharma-sri's guide through a Gter bdag pa tresasure text, a text first taught by the second Buddha Padma-sambhava to his inner circle of thirty extraordinary women with wisdom, then hidden away to be rediscovered by those prohesied to do so (Explained in Tibetan by Khamtul Rinpoche Presended in English and briefly annotaded by Gareth Sparham). Bibliotheca Indo- Buddica Series No. 133. Delhi.

- Thieß, G. (Hrsg. / 1993). Lexikon Sportwissenschaft. Bd. 2. Berlin.
- Tiwald, H. (1981). Psycho-Training im Kampf- und Budo-Sport - Zur theoretischen Grundlegung des Kampfsports aus der Sicht einer auf dem Zen-Buddhismus basierenden Bewegungs- und Trainingstheorie. In: Sportwissenschaft und Sportpraxis. Bd. 38. Ahrensburg bei Hamburg.
- Unschuld, P. U. (1980). Medizin in China. München.
- Ursarski, F. (1989). Zur Verbreitung östlich-religiöser Daseinsinterpretationen in der Bundesrepublik Deutschland. In: VHS-Texte und Beiträge 08: 23-35. Hannover.
- Waquant, L. J. D. (1992). The Social Logic of Boxing in Black Chicago. Toward a Sociology of Pugilism. In: Sociology of Sport Vol. 9, 222- 254.
- Weber-Brosamer, B. und Back, D. M. (2005). Die Philosophie der Leere. Nagarjunas Mulamadhamaka-Karikas. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen. Wiesbaden.
- Welch, H. (1972). Buddhism under Mao. Cambridge, Massachusetts.
- Wilber, K., Ecker, B., Anthony, D. (1995). Meister, Gurus, Menschenfänger. Über die Integrität spiritueller Wege. Frankfurt.
- Witt, C. (2006). Grundlagen – und klinische Forschung zur Komplementärmedizin am Beispiel der Homöopathie und der Chinesischen Medizin. Habilitationsschrift zur Erlangung der Lehrbefähigung für das Fach Epidemiologie und Sozialmedizin. Berlin.
- Wolters, J. M. (1992). Kampfkunst als Therapie. Frankfurt am Main.

## **10.6. Sportwissenschaftliche Zeitschriften und Reihen**

- Eichberg, H. (1983). Messen, Steigern, Produzieren. Die historisch-kulturelle Relativität des Leistens am Beispiel des Sports. In: Beiträge zur historischen Sozialkunde 13, 12-18.
- Nitschke, A. (1988). Nicht- europäische Bewegungsweisen im Sport. In: Sportwissenschaft 15 (3), 294- 307.
- Schierz, M. (1997). Lernfeld Zweikampf. In: Schulsport Hamburg, 3, 3-5.
- Funke-Wieneke, J. (1997). Konflikte spielend lösen - damit Gewalt keine Schule macht. In: Schulsport Hamburg, 3, 1-4.

## 10.7. Sozial- und naturwissenschaftliche Literatur

- Adorno, T. W. (1967). Zum Bildungsbegriff der Gegenwart. Frankfurt am Main.
- Allport, G. W. (1954). The Nature of Prejudice. Reading.
- Althusser, L. (1974). Für Marx. Frankfurt am Main.
- Antes, P (1992). Große Religionsstifter. München.
- Armstrong, D. M. (1968). A Materialist Theory of the Mind. London, New York.
- Bachelard, G. (1978). Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Frankfurt am Main.
- Barthes, R. (1964). Mythen des Alltags (a. d. Franz. von Helmut Scheffel). Frankfurt a.M.
- Bärsch, C. E. (1998). Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler. München.
- Becker, R. M. (1995). Trance und Geistbesessenheit im Candomblé von Bahia. Ethnologische Studien Bd. 26 (Diss. Phil.) Münster.
- Becker, R. O. und Marino, A. A. (1982). Electromagnetism and life. Albani.
- Bennetta, J.R. (1976). Verbale und visuelle Darstellung einer rituellen Situation. In: Weingarten, E. , Sack, F. und Schenkein, J. (Hrsg.). Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns. Frankfurt a. M.
- Bergdolt, K. (1999). Leib und Seele. Eine Kulturgeschichte des gesunden Lebens. München.
- Bergmann, J. R. (1980). Interaktion und Exploration. Eine konversationsanalytische Studie zur sozialen Organisation der Eröffnungsphase von psychiatrischen Aufnahmegesprächen (Univ.- Diss.). Konstanz.
- Breit, G. (2005 / Hrsg.). Die alternde Gesellschaft. Eine Einführung. Schwalbach.
- Breidenbach, J., Zukrigl, I. (1998). Tanz der Kulturen - Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt. München.
- Boehringer, P. (1995). Gesellschaftliche Auswirkungen von Information-Highways – Theorie und Forschung. Regensburg.
- Böhme, G. (1992). Leib- Die Natur, die wir selbst sind. In: ders. (Hrsg.). Natürlich Natur - Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt am Main.
- Bourdieu, P. (1984). Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main.

- Bourguignon, E. (1973). *Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus. Brockhaus Verlags Gesellschaft (Hrsg./ 1988). *Brockhaus Enzyklopädie*, Bd 6. Mannheim.
- Bröckling, U., Krasmann, S., Lemke, T. (2000). *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt am Main.
- Butler, J. (1991). *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Live of Power*. Stanford.
- Canguilhem, G. (1979). *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie*. Frankfurt am Main.
- Capra, F. (1977). *Der kosmische Reigen. Physik und östliche Mystik - ein zeitgemäßes Weltbild*. Bern.
- Capra, F. (1983). *Krise und Wandel in Wissenschaft und Gesellschaft*. In: Lutz, R. (Hrsg.). *Bewußtseins(R)evolution. Öko-Log-Buch 2*. Basel. 27- 35.
- Castells, M. (2003). *Das Informationszeitalter – Wirtschaft – Gesellschaft – Kultur. Jahrtausendwende*. Bd. 3. Opladen.
- Chomsky, N. (2001). *Profit Over People. Neoliberalismus und globale Weltordnung*. Hamburg.
- Csikszentmihalyi, M. (1988). *Optimal Experience - Psychological Studies of Flow in Consciousness*. Cambridge.
- Deutsche Gesellschaft für Freizeit (Hrsg. 1993). *Vereinswesen in Deutschland. Eine Expertise vorgelegt im Auftrag des Bundesministeriums für Familien und Senioren*. Stuttgart.
- Dosse, F. (1997/ 1991 in französisch). *Geschichte des Strukturalismus*, Bd. 2. *Die Zeichen der Zeit: 1967-1991*. Hamburg.
- Driesch, H. (1908). *Science and Philosophy of the Organism*. London.
- Dürr, H. P. (1984). *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*. Frankfurt am Main.
- Dwivedi, O. P. (1990). *Satyagraha for Conversation - Awakening the Spirit of Hinduism*. In: Posmann, L. (Hrsg.). *Environmental Ethics*, 248-254.
- Ebeling, W., Freund, J. und Schweitzer, F. (1998). *Komplexe Strukturen. Entropie und Information*. Stuttgart, Leipzig.
- Ehrenberg, A. (1995). *L'individu incertain*. Paris.
- Elias, N. (1978). *Über den Prozeß der Zivilisation (2 Bde.)*. Frankfurt am Main.
- Engelhardt, D. v. (1997). *Vitalism between Science and Philosophy in Germany around 1800*.

- In: *Biblioteca di Physis*. Florenz, 5, 157- 174.
- Erdmann, E. et al. (1990). Die Rückkehr der Moral. Ein Interview mit Michel Foucault. Gespräch mit Gilles Bargedette und Andre´ Scala. In: Erdmann, E. (Hrsg.). *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik an der Aufklärung*, Frankfurt am Main/ New York (133-145).
- Feigl, H. (1970). Mind-Body – not a Pseudo Problem. In: Borst, C. V. (Hrsg.): *Mind-Brain-Identity Theory*. London, 33-41.
- Flick, U. (1995). *Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*. König, B. (Hrsg.). Reinbek bei Hamburg.
- Fong, P. (1973). *Thermodynamic and Statistical Theory of Life – An Outline*. In: Locker, A. (Hrsg.). *Biogenesis – Evolution – Homeostasis*. Berlin.
- Foucault, M. (1969). *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt am Main.
- Foucault, M. (1974/ 1991). *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt am Main.
- Foucault, M. (1976). *Überwachen und Strafen*. Frankfurt am Main.
- Foucault, M. (1978). *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin.
- Foucault, M. (1981). *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main (1. Aufl.).
- Foucault, M. (1984). *Von der Freundschaft*. Berlin.
- Foucault, M. (1986). „Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte,,. Vorlesung vom 21. und 28. 1.1976 am College de France in Paris. Seitter, Walter (Hrsg.). Berlin.
- Foucault, M. (1987). *Das Subjekt und die Macht*. In: Dreyfus H. L. und Rabinow, P. (Hrsg.). *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt am Main: 243-261.
- Foucault, M. (1987a). *Subersion des Wissens*. Frankfurt am Main.
- Foucault, M. (1988). *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Frankfurt am Main.
- Foucault, M. (1991). *Governmentality*. In: G. Burchell/ C. Gordon und P. Miller (Hrsg.). *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. London, 87-104.
- Foucault, M.(1992). Was ist Kritik? Berlin (1990 in französisch: *Qu´est-ceque la critique - critique et Aufklärung*. *Bulletin de la Societe francaise de Philosophie*. Bd. LXXXIV. Paris).
- Foucault, M. (1993 a). „Leben machen und Sterben Lassen. Zur Genealogie des Rassismus,,. In: *Lettre International*, 62, 62- 67.
- Foucault, M. (1993 b). *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit (Bd. 2)*, Frankfurt am Main.

- Foucault, M. (1994). Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts. In: Dreyfus, H. L./ Rabinow, P. (Hrsg.). Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main, 257-273.
- Foucault, M. (1994 a). Dits et Ecrits. Paris.
- Foucault, M. (1996). Diskurs und Wahrheit. Berlin.
- Foucault, M. (2004). Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am College de France 1977-1978. (Aus dem Französischen von Brede-Konersmann, C. und Schröder, J.). Frankfurt am Main.
- Foucault, M. (2005). Subjekt und Macht. In: Lemke, T. (Hrsg./ 2005). Analytik der Macht. Frankfurt am Main: 240-263.
- Freud, S. (1960). Gesammelte Werke (18 Bd.). Frankfurt am Main.
- From, E. (1974). Anatomie der menschlichen Destruktivität. Stuttgart.
- Gebser, J (1996). Abendländisch-asiatische Polarität. In: Wehr, G. (1996). Die großen Psychoanalytiker. Profile-Ideen-Schicksale. Zürich, 219-220.
- Gerabek, W. E. (1995). Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und die Medizin der Romantik. Studien zu Schellings Würzburger Periode. Europäische Hochschulschriften. Frankfurt a. M. VII,7, 64-67, 74-77.
- Goethe, J. W. v. (1961-1966). Sämtliche Werke. Hrsg. Von E. Beutler. Zürich.
- Goetz, H. W. (1986). Leben im Mittelalter. Vom 7. bis zum 13. Jahrhundert. München.
- Gottschalk, G. (1982). Chinas große Kaiser - Ihre Geschichte - Ihre Kultur - Ihre Leistungen. Bern, München.
- Grof, S. (1978). Topographie des Unbewußten. Stuttgart.
- Gronemeyer, R. (1998). Die neue Lust an der Askese. Berlin.
- Goodmann, F. (1991). Ekstase, Besessenheit, Dämonen. Die geheimnisvolle Seite der Religion. Gütersloh.
- Habermas, J (1981). Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Frankfurt am Main.
- Haken, H. und Haken-Krell, M. (1989). Entstehung von biologischer Information und Ordnung. Dimensionen der modernen Biologie. Darmstadt.
- Halbwachs, M. (1991). Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt am Main.
- Hall, S. (1994). Rassismus und kulturelle Identität. Mehlem, U. (Hrsg.). Hamburg.

- Hanlin, L. (1991). Die Grundstruktur der chinesischen Gesellschaft. Vom traditionellen Klansystem zur modernen Danwei-Organisation. Darmstadt.
- Häring, L. und Fichtner, R. (1991) Akademiebericht Nr. 182. Moderne Physik und New Age. Akademie für Lehrerfortbildung. Dillingen.
- Hark, H. (2003). Lexikon Jungscher Grundbegriffe. Mit Originaltexten von C.G. Jung. Zürich, Düsseldorf.
- Hardt, M. u. Negri, A. (2000): Empire. Harvard, London.
- Hastedt, H. (1988). Das Leib-Seele-Problem. Zwischen Naturwissenschaft des Geistes und kultureller Eindimensionalität. Frankfurt a. M.
- Hepp, A. (1999). Cultural Studies und Medienanalyse. Wiesbaden.
- Haubel, R. (1999). Angst vor der Wildnis. An den Grenzen der Zivilisation. In: Bayer. Akad. f. Natursch. u. Landschaftspfl. (Hrsg.). Schön wild sollte es sein. Wertschätzung und ökonomische Bedeutung von Wildnis. Laufener Seminarbeitr. 2, 47-56.
- Heitmeyer, W., Hagan, J. (2002). Internationales Handbuch der Gewaltforschung. Wiesbaden.
- Helsper, W., Wenzel, H. (1995). Pädagogik und Gewalt. Möglichkeiten und Grenzen pädagogischen Handelns. Opladen.
- Hochmuth, G. (1974). Biomechanik sportlicher Bewegungen. Berlin.
- Holert, T. u. Terkessidis, M. (2002). Entsieht. Krieg als Massenkultur im 21. Jahrhundert. Köln.
- Hoppa'l, M. (1994). Schamanen und Schamanismus. Augsburg.
- Horkheimer, M. (Hrsg.: Schmidt, A., Schmidt-Noerr, G. 1987). Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Gesammelte Schriften (Bd. 7). Frankfurt am Main.
- Hufeland, C. W. (1984). Makrobiotik oder die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern. Mit einem Brief Immanuel Kants an den Autor. Frankfurt a. M.
- Hurrelmann, K. und Laaser, U. (Hrsg., 1998). Handbuch Gesundheitswissenschaften. Weinheim, München.
- Imbusch, P. (2002). Der Gewaltbegriff. In: Heitmeyer, W., Hagan, J.(Hrsg.). Internationales Handbuch der Gewaltforschung. Wiesbaden. 26-57.
- Ins, J. v. (1979). Ekstase, Kult und Zeremonialisierung (Diss. Phil.). Zürich.
- Jonas, H. (1981). Macht oder Ohnmacht der Subjektivität. Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung. Frankfurt a. M.



- Juli, D. und Engelbrecht-Greve, M. (1987). Streßverhalten ändern lernen. Programm zum Abbau psychosomatischer Krankheitsrisiken. Reinbeck bei Hamburg.
- Jung, C. G. (1995). Gesammelte Werke Bd. 8. Die Dynamik des Unbewußten (Sonderausg.). Düsseldorf.
- Jung, C. G. (1976). Hrsg.(Jung-Merker, L u. Rüd, E.). Gesammelte Werke Bd. 9/I. Die Archetypen und das Kollektive Unbewußte. Olten u. Freiburg i. Breisgau.
- Kant, I. (1961). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ebeling, H. (Hrsg). Stuttgart.
- Kahle, W. (1991) Taschenatlas der Anatomie. Nervensysteme und Sinnesorgane (Bd. 3.). Stuttgart.
- Kinder, H., Hilgemann, W. (1966). Dtv-Atlas zur Weltgeschichte. Karten und chronologischer Abriß (Bd.2). München.
- Klages, H. (1984). Wertorientierung im Wandel. Frankfurt a. M.
- Knirsch, R. R. (1997). Paradies auf Abruf. Das Ende der Natur im Westen Amerikas. Frankfurt a. M.
- Kögler, Hans Herbert (1994). Michel Foucault. Stuttgart, Weimar.
- Kramer, J. u. Alstad, D. (1995). Masken der Macht. Frankfurt am Main.
- Krämer, W. u. Mackenthun, G. (1999). Die Panik-Macher. München.
- Küng, H. (1990). Projekt Weltethos. München.
- Kutschmann, W. (1986). Der Naturwissenschaftler und sein Körper. Die Rolle der inneren Natur in der experimentellen Naturwissenschaft der frühen Neuzeit. Frankfurt am Main.
- Lahusen, C. und Stark, C. (2002). Theorien der Gesellschaft. Einführung in zentrale Paradigmen der soziologischen Gegenwartsanalyse. München und Wien.
- Landwehr, A. (2001). Die Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse. Tübingen.
- Lemcke, T. (1997). Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Hamburg.
- Lemcke, T. (2005). Geschichte und Erfahrung. Michel Foucault und die Spuren der Macht. In: ders. (Hrsg). Analytik der Macht. Frankfurt am Main: 319-347.
- Le´vi-Strauss, C. (1981/ in franz. 1949). Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Frankfurt am Main.

- Linder, H. (1983). Linder Biologie. Stuttgart.
- Lovelock, J. E. (1979). Gaia - A new Look at life on Earth. Oxford.
- Mann, F. (1999). Die Revolution der Akupunktur. Neue Konzepte einer alten Heilkunde. Oxford.
- Mann, L. (1972 / revidierte Edition 1991). Sozialpsychologie. München.
- Maidenbaum, A. u. Martin, S. A. (1991). Lingering Shadows: Jungians Freudians and Anti-Semitism. Boston
- Mayr, E. (1963). Animal Species and Evolution. Cambridge.
- Mertens, W. (1981). Neue Perspektiven der Psychoanalyse. Stuttgart, Berlin, Köln u. Mainz.
- Meuser, M., Bohnsack, R., Marotzki, W. (2003). Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung. Opladen.
- Meyer, W., Lessing, E. (1976). Deutsche Ritter - Deutsche Burgen. München.
- Mies, M. (1984). Methodische Postulate zur Frauenforschung. Dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen. In: Frauenforschung oder feministische Forschung - Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 11, 7-23.
- Mikos, L. (2003). Gewalt ist nicht gleich Gewalt. Ein Plädoyer zur Differenzierung des Gewaltbegriffs. In: Medien praktisch 27, 1, 105.
- Mitscherlich, M. (1987). Die friedfertige Frau. Eine psychoanalytische Untersuchung zur Aggression der Geschlechter. Frankfurt am Main.
- Moeller, S. (1999). Compassion Fatigue. How the Media Sell Disease, Famine, War and Death. New York, London.
- Moody, R. (1975). Leben nach dem Tod. Reinbek bei Hamburg.
- Nager, F. (1990). Der heilkundige Dichter. Goethe und die Medizin. Zürich, München.
- Neidhöfer, L. (2002). Intuitive Körperarbeit. Schriften zur Körpertherapie 1990-2002. Hamburg.
- Niethammer, L. (2000). Kollektive Identität - Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek bei Hamburg.
- Nietzsche, F. (1969). Werke in drei Bänden. Schlechta, K.(Hrsg.). München.
- Nöth, W. (2000). Handbuch der Semiotik. Stuttgart und Weimar.
- Opaschowski, H. W. (2002). Was uns zusammenhält. Krise und Zukunft der westlichen Wertewelt. München.

- Osis, K., Haraldson, E. (1989). Der Tod - ein neuer Anfang. Visionen und Erfahrungen an der Schwelle des Seins. Freiburg im Breisgau.
- Paul, I. (1990). Rituelle Kommunikation. Sprachliche Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und zur Organisation des Rituals. Tübingen.
- Pokorny, R. R. (1973). Grundzüge der Tiefenpsychologie. Freud-Adler-Jung. München.
- Popper, K. R. und Eccles, J. C. (1977). The Self and its Brain. Berlin, Heidelberg, London, New York.
- Prokop, O. und Wimmer, W. (1987) Der moderne Okkultismus-Parapsychologie und Paramedizin. Magie und Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Stuttgart und New York.
- Randall, H. u. Ramsden, M. (2000). Radical desire. London.
- Ransom, J. S. (1997). Foucault's Discipline. The Politics of Subjectivity. Durham.
- Reckwitz, A. (2004). Die Gleichförmigkeit und die Bewegtheit des Subjekts: Moderne Subjektivität im Konflikt von bürgerlicher und avantgardistischer Codierung. 155-184. In: Klein, G. (Hrsg.). Bewegung. Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte. Bielefeld.
- Reichle, V. (1994). Die Grundgedanken des Buddhismus. Frankfurt am Main.
- Reinhold, G. (1997). Soziologie-Lexikon, München.
- Richter, H. E. (1988). Der Gotteskomplex. Reinbek bei Hamburg.
- Rokeach, M. (1973). The Nature of Human Values. New York.
- Rosenbrock, R. und Gerlinger, T. (2006 / erste Auflage 2003). Gesundheitspolitik. Eine systematische Einführung. Bern.
- Roszak, Th. (1994). Ökopsychologie. Stuttgart.
- Sager, S. F. (1990). Sprachanthropologie (Sript). Hamburg.
- Saussure, F. de (1967). Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin.
- Schenk, Amelie (1994). Schamanen auf dem Dach der Welt. Trance, Heilung und Initiation in Kleintibet. (Diss. phil.). Graz.
- Schipperges, H. (1993). Heilkunde als Gesundheitslehre. Der geisteswissenschaftliche Hintergrund. Heidelberg.
- Schmidtbauer, W. (1997). Der neue Psychotherapieführer. Die wichtigsten psychotherapeutischen Methoden - Informationen und Tips für Interessierte und Betroffene. München.
- Schneider, U. J. (2004). Michel Foucault. Darmstadt.

- Schnierer, Th. (1999). *Soziologie der Werbung. Ein Überblick zum Forschungsstand zentraler Aspekte der Werbepsychologie*. Opladen.
- Scholz, W. (1998). *Der Weg des Buddha*. Düsseldorf.
- Schraml, W. J. (1971). *Einführung in die Tiefenpsychologie für Pädagogen und Sozialpädagogen*. Stuttgart.
- Schubarth, W. (2000). *Gewaltprävention in Schule und Jugendhilfe. Theoretische Grundlagen, Empirische Ergebnisse, Praxismodelle*. Neuwied.
- Sheldrake, R. (1984). *Das schöpferische Universum. Die Theorie des morphogenetischen Feldes*. München.
- Stäheli, U. (2000). *Poststrukturalistische Soziologien*. Bielefeld.
- Stapelfeld, G. (1998). *Geschichte der ökonomischen Rationalisierung. Kritik der ökonomischen Rationalität (Spuren der Wirklichkeit Bd. 14)*. Hamburg.
- Stapelfeld, G. (2004). *Theorie der Gesellschaft und empirische Sozialforschung. Zur Logik der Aufklärung des Unbewußten*. Freiburg.
- Statistisches Bundesamt (2006). *Deutschland in der EU 2006*. Wiesbaden.
- Stevenson, I. (1976). *Reinkarnation - Der Mensch im Wandel von Tod und Wiedergeburt*. Freiburg im Breisgau.
- Stichweh, R. (2000). *Die Weltgesellschaft - Soziologische Analysen*. Frankfurt am Main.
- Störig, H. J. (1989). *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Frankfurt a. M.
- Thomas, K. (1973). *Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung*. Stuttgart.
- Sünner, R. (2001). *Schwarze Sonne. Entfesselung und Missbrauch der Mythen in Nationalsozialismus und rechter Esoterik*. Freiburg.
- Volpert, W. (1987). *Zauberlehrlinge- die gefährliche Liebe zum Computer*. Basel.
- Weber, M. (1947a). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Tübingen.
- Weber, M. (1968). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen.
- Weber, M. (1947b/ 1988). *Gesammelte Politische Schriften*. Tübingen
- Wehr, G. (1996). *Die großen Psychoanalytiker. Profile-Ideen-Schicksale*. Zürich.
- Werlen, I. (1984). *Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen*. Tübingen.

- Wilhelm, R. (1924 / revidierte Edition 1987). I Ging (Übers. a. d. Chin.). Köln.
- Wilson, E.O. (1997). Der Wert der Vielfalt. Frankfurt
- Whorf, B. L. (1963). Sprache, Denken, Wirklichkeit. Hamburg.
- Wolfart, K. (1814). Mesmerismus. Berlin
- Zarifian, E. (1988/ revidierte Edition 1996). Gärtner der Seele. Psychiatrie heute - eine kritische Bilanz. München.
- Zimbardo, P.G. (1988). Psychologie. Berlin.
- Zimmer, D.E. (1986). Tiefenschwindel. Die endlose und die beendbare Psychoanalyse. Reinbek bei Hamburg.

## Lebenslauf

### Angaben zur Person

Name: Hintelmann, Jan-Peter F.  
Geburtsdatum und -ort: 26. 08. 1970, Stade  
Familienstand: ledig  
Staatsangehörigkeit: deutsch

### Bildungsweg

1988 Gymnasium in Stade mit Abschluß Allgemeine Hochschulreife.  
1992/ 93 Studium des Studienganges Magister Philosophie (Grundstudium) in Hamburg.  
Zulassung zum Hauptstudium nach Studiengangwechsel im höheren  
Fachsemester für den Studiengang Lehramt Grund- und Mittelstufe (mit der  
Fächerkombination Deutsch, Erziehungswissenschaft und Sozialwissenschaften  
m. Sp. Soziologie) in Hamburg.  
1996 Zulassung zum Hauptstudium nach Studiengangwechsel im höheren  
Fachsemester für den Studiengang Lehramt Oberstufe –  
Allgemeinbildende Schulen (mit der Fächerkombination Deutsch,  
Erziehungswissenschaft und Sozialwissenschaften m. Sp. Soziologie)  
in Hamburg.  
2004 Erste Staatsprüfung für das Lehramt an der Oberstufe –  
Allgemeinbildende Schulen – in Hamburg. Das Thema der Hausarbeit  
lautete: „Westliche Sinnfindung durch östliche Kampfkunst? Das Angebot  
von Kampfkunstschulen“.  
2005 Promotionsstudiengang im Fach Sozialwissenschaften mit Schwerpunkt  
Soziologie. Der Titel des Promotionsprojekts lautete: „Fernöstliche  
Kampfkunst, Lebenskraftkonzepte und  
Selbsttransformationstechnologien. Theorie und Praxis asiatischer  
Sinnsysteme“.  
Wissenschaftliche Buchveröffentlichung über östliche Kampfkünste mit

dem Titel: „Westliche Sinnfindung durch östliche Kampfkunst? Das Angebot von Kampfkunstschulen. Theorie und Praxis des Wushu und Budo“, erschienen im IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation (Frankfurt am Main).

- 2006 Artikel im Nicht jetzt-Magazin der Fakultät Design / Medien / Information der Hochschule für Angewandte Wissenschaften Hamburg, zusammen mit Katharina Regenstein mit dem Titel: „Zusammenreißen – Kinder haben Angst“. S. 78-81.
- 2007 Lehrtätigkeit als Honorarkraft der BI Elbinsel mit dem Unterrichtsfach „Förderunterricht Deutsch“

### Fortbildungen

- Seit 1981 Studium verschiedener östlicher Kampfkünste.
- 1990 1 Pl. auf dem Kampfkunstturnier European Open in Lübeck (Formen).  
Gründung und Leitung mehrerer Kampfkunstschulen in Norddeutschland.
- 1997 Gründung des Institut for Gungfu Studies mit Dr. Ralph M. Becker (Dozent für Ethnologie an der Universität Hamburg).  
Fachausbildung in Gebieten der Traditionellen Chinesischen Medizin (TCM) und Lebenspflege unter der Leitung von Prof. Sui Qing Bo (Internationales Laoshan Zentrum für Traditionelle Chinesische Medizin und Lebenspflege e.V.).
- 1998 Ausrichtung und Organisation des internationalen Wushu-Festivals in Hamburg. Sporttrainer im Saitama Trainingscenter (Hamburg).  
Privatstudium des tibetischen Buddhismus in Dharamshala (Indien) am Centre for Tibetan Studies unter der Schirmherrschaft des XIV. Dalai Lama (Dip-Tse-Chok-Ling-Monastery).
- Seit 1998 Studium verschiedener authentischer östlicher Kampfkünste in China (Hong Kong) und Thailand (Bangkok).  
Verleihung des Kampfkunstlehrerdiploms in Hong Kong.  
Leitung von Volkshochschulkursen in Stade (Niedersachsen)

- 2005 3. Pl. auf dem Kampfkunstturnier Germany Cup in Lübeck (Formen).
- 2006 Leitung des Kurses „Gesundheitsförderung und Selbstbehauptung durch fernöstliche Kampfkunst und Meditation für Kinder und Jugendliche“ im Rahmen des Bildungsauftrags Ganztagsbetreuung an der Gesamtschule Harburg (GSH).
- 2007 Vorträge und Seminare über chinesische Kampfkunst im Rahmen des 21. Marktes der Völker (Museum für Völkerkunde Hamburg).

Hamburg, Januar 2008