

氣 Qi

Ein Paradoxon Asiens in mehrperspektivisch-kritischer Betrachtung¹ Von Peter Kuhn

Im Qigong und im Taijiquan beziehen wir uns auf Qi, ohne vielleicht genau erläutern zu können, was wir damit meinen. Peter Kuhn hat versucht, diesem Phänomen aus verschiedenen Perspektiven auf den Grund zu gehen, und ist dabei zu dem Schluss gekommen, dass gängige Übersetzungen wie Lebenskraft oder Energie zumindest irreführend, wenn nicht gar falsch sind. Er plädiert für einen kritischen und aufgeklärten Umgang mit diesem Begriff. In der nächsten Ausgabe wird er seine Betrachtungen im engeren Zusammenhang von Kampfkunst und Taijiquan im Besonderen weiterführen.

氣 Qi

An Asian paradox in a multi-perspective critical examination

By Peter Kuhn

In Qigong and in Taijiquan we make reference to Qi, but perhaps without precisely being able to explain what we mean by this term. Peter Kuhn has attempted to investigate this phenomenon from various perspectives and in the process has concluded that common translations such as life force or energy are misleading at the least, or may indeed simply be wrong. He advocates a critical and informed approach to this term. In the next issue he will continue his examination of this theme in closer connection with martial arts and with Taijiquan in particular.

Zu Qi existieren im Westen zahlreiche esoterische Vorstellungen (Manfred Kubny: Qi – Lebenskraftkonzepte in China, Haug 2002). Auch in den Kampfkünsten wird mit Qi operiert. So verhandeln etwa die Philosophen Ichiro Yamaguchi und Petra Schmidt je spezifische Erscheinungs-, Wirkungsweisen und Übungsmethoden von Qi (Ichiro Yamaguchi: Ki als leibhaftige Vernunft – Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit, Wilhelm Fink 1997; Petra Schmidt: Ki-Karate. Zur Philosophie von Ki. Karate und Kampfkunst, Kristkeitz 2007). Die dabei vorgetragenen Ausführungen stehen in bemerkenswerter – teilweise widersprüchlicher – Beziehung zu Darstellungen kritischer Forscher. Selbstkultivierung im Tàijíquán und Qìgōng kann sich fundamental auf Qi beziehen – sofern man daran glaubt. Doch nur auf der Basis einer reflektierten und kritischen, wissenschaftlich eingeordneten Vor-

stellung von Qi kann sich eine aufgeklärte und gewinnbringende Haltung diesem gegenüber entwickeln. Das Erkenntnisinteresse dieses Beitrags besteht also darin zu zeigen, welche Perspektiven Geistes- und Naturwissenschaften auf Qi einnehmen.

Sprachwissenschaftlicher Zugang

Qi ist im alltäglichen Sprachgebrauch Chinas, Japans und Koreas allgegenwärtig (The-Za Yang: Das ostasiatische Qi (氣)-Konzept als Denkparadigma zwischen Religion und Wissenschaft, Tectum 2011). Zahllose Komposita und Redewendungen mit Qi werden in diesem Sprachraum verwendet, um naturale, individuelle und soziale Zustände, Haltungen und Beziehungen zum Ausdruck zu bringen (Peter Pörtner: Die Macht der schönen Formen. Präliminarien zur Sozialästhetik der Gewalt am Beispiel Japans. In K. Barck/R. Faber (Hrsg.): Ästhetik des Politischen

¹Der Autor bedankt sich herzlich bei Petra Schmidt für die Genehmigung der Verwendung einiger Passagen aus der Langfassung dieses Aufsatzes in ihrem Buch »Ki-Karate – Eine erfolgreiche Bewegung«, 2017 erschienen bei Kristkeitz.

ABSTRACT

– Politik des Ästhetischen, Königshausen & Neumann 1999, S. 13-34). Der Mensch lebt »im kosmisch-klimatischen Ki« (Ichiro Yamaguchi, 1997, S. 65), das grenzenlos mehrdeutig ist. Gleichwohl kann »ein Japaner ohne Rückgriff auf dieses Wort weder seinen psychischen Zustand noch eine klimatische Lage beschreiben« (S. 58). Dabei ist Qi nicht vernünftig. Es wirkt beispielsweise, wenn man zum Schnapsglas oder zur Zigarette greift, ohne dies zu wollen, und es kann einen auch in erotische Verwicklungen treiben (Peter Pörtner, 1985).

Dem Begriff Qi »eignet eine Doppel-, ja GEGENsinnigkeit, wie sie nicht selten bei asiatischen Konzepten ... anzutreffen ist« (ebd. S. 215). Deshalb tendiert man dazu »den Qi-Begriff nicht mehr zu umschreiben, sondern ihn unübersetzt in seiner Originalform zu belassen« (The-Za Yang, 2011, S. 23).

Das Schriftzeichen sehen wir in drei verschiedenen Schreibweisen – 氣, 氣 und 气 – und es gibt auch drei verschiedene Umschriften: im Wade-Giles-System, das auf die ersten Professoren für Chinesisch an der Universität Cambridge zurückgeht, wird 氣 beziehungsweise 气 als ch'i umschrieben, im Hànyǔ Pīnyīn Fāng'àn – kurz: Pinyin –, dem Programm zur Fixierung der Laute im Chinesischen, als qì, und die Japanologen Bibiko (mpi-lingweb.shh.mpg.de/kanji/index.html) und Apel (wadoku.de) umschreiben 氣 als ki.

Gudula Linck weist darauf hin, dass die Begriffsgeschichte des Qi relativ spät einsetzt. Erstmals werde es im Zuozhuan, einem Kommentar zum Chunqiu, den »Frühlings- und Herbstannalen des Staates Lu«, das ins fünfte bis achte vorchristliche Jahrhundert datiert, erwähnt (Gudula Linck: Leib oder Körper: Mensch, Welt und Leben in der chinesischen Philosophie, Alber 2011, S. 56; 64). Philosophisch bedeutende frühe Schriften, die das Schriftzeichen 氣 verwenden, sind Laozis Daodejing sowie die Schriften von Kongzi (Konfuzius), Zhuangzi und Mengzi aus dem dritten bis sechsten Jahrhundert v. Chr. (The-Za Yang, 2011, S. 53-65). Als früheste Vorläufer kommen nach Gudula Linck zwei Zeichen auf den Orakelknochen infrage: »erstens das Bild

dreier übereinander geschichteter Wolken« und zweitens das Zeichen für »erbitten, erleben«. Später, so Linck, gesellte sich ein drittes Zeichen hinzu, das das grafische Element für Reis enthält (Gudula Linck, 2001, S. 174f.). Mit Wolken seien Regen, Wind und Sturm verknüpft gewesen – Phänomene, die nicht als reine Naturerscheinungen wahrgenommen worden seien, »sondern als Manifestationen von Göttern und Geistern« (ebd. S. 175).

Besonders ausführlich beschäftigen sich Manfred Kubny (2002, S. 67-91) und The-Za Yang (2011, S. 29-52) mit der etymologischen Fragestellung. The-Za Yang bezeichnet Qi dabei im Anschluss an Chong-Sok Choe als »religiöses Urwort«, Chong-Sok Choe betrachtet 气 als das ursprüngliche Zeichen. Als solches kann es drei Komponenten binden: Feuer, Atem und

Reis, wovon 氣 dann das jüngste Kompositum ist. Die in China heute gebräuchliche Kurzform wäre demnach die Ursprungsform (Chong-Sok Choe: Qi, ein religiöses Urwort in China – Von den Knocheninschriften bis zur heutigen Fengshui-Praxis, Peter Lang 1995, S. 21f.). Manfred Kubny löst 氣 zunächst in die Elemente 气 und 米 mǐ Reis auf. 气 beinhalte die Zahl drei 三 sān und könne für »Dunst«, »Abbild der Wolken« oder »Strahlen der Sonne« stehen (2002, S. 68). Für Paul Unschuld ist die »wörtliche Übersetzung des Schriftzeichens Qi ... »Speisedämpfe«.

Damit waren ursprünglich die Atemluft oder die aus dem Enddarm entweichenden Gase ebenso gemeint wie die im Körper vermuteten Ströme von Dämpfen«

(Paul U. Unschuld: Traditionelle Chinesische Medizin, Beck 2013, S. 17). Über The-Za Yang hinaus erarbeitet Manfred Kubny den Zusammenhang von Qi mit dem Opfern von Tieren, der Nahrungsaufnahme und dem geschnittenen Reis, den man Gästen anbietet oder schenkt (S. 69-78, vgl. Gudula Linck, 2011, S. 64). Peter Pörtner vereinfacht die Diskussion, indem er sich festlegt auf »den Dampf, der beim Reiskochen zwischen Topf und Deckel herausdringt« (1999, S. 216), womit er Feuer, Wasser und Reis verbindet.

Angesichts dessen, dass Qi »alles« (The-Za Yang, 2011, S. 66) sein und in den verschiedens-



Qi – ein Begriff, dessen Bedeutung sich nur aus dem jeweiligen Zusammenhang erschließen lässt.
Kalligraphie von Zhang Jidong

ten Erscheinungsformen – ja: letztlich in jeder vorstellbaren Form – auftreten kann, ist es sinnlos, den Versuch zu unternehmen, die überbordende Vielfalt der Arten, Qualitäten, Ausprägungen, Funktionen und Bedeutungen von Qi hier darzustellen. Für Manfred Kubny ist der Begriff Qi »ein zentrales Theorem der chinesischen Naturwissenschaften und Philosophie« (2002, S. 1) und »de facto zentraler Begriff aller möglichen chinesischen Konzepte ..., die sich innerhalb religiöser Vorstellungen, der Ahnenverehrung, der Philosophie, der Wahrsagerei, der Geomantik, der traditionellen Alchemie finden lassen. Er dient auch als Beschreibung der Ausdrucksmittel in Kunst, Musik und Literatur, und natürlich ist er ein fundamentales Theorem in jedem wie auch immer gearteten heilkundlichen System« (2002, S. 6). Er »könnte daher den Begriff Qi als Konzept sowohl materiell, spirituell, statisch, bewegt, psychisch, emotional, neutral und unitär, vielzählig, als auch primordial, biologisch und physiologisch, lebensfördernd und lebensbeeinträchtigend bezeichnen, ohne in einen Widerspruch mit einer absoluten Wahrheit des chinesischen Weltbildes zu geraten« (2002, S. 7f.). Insofern könne man, Manfred Kubny folgend, »das Qi-Konzept ein Raster-Konzept nennen« (2002, S. 41), das Aufschluss über bestimmte Bedeutungsvarianten nur jeweils innerhalb eines Rasterfelds geben kann.

Ähnlich unüberschaubar sind die literarisch bezeugten Versuche, Qi zu übersetzen. Einen umfassenden und zugleich kritischen Überblick gibt Guido Rappe (Archaische Leibefahrung – Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außereuropäischen Kulturen, Akademie 1995, S. 425-443). Dabei konstatiert er eingangs, dass sich, obwohl der Qi-Begriff ein breites Bedeutungsspektrum umfasse, unter den vielen Übersetzungsmöglichkeiten zwei Grundpositionen abzeichneten, nämlich »Energie« und »Einfluss« beziehungsweise »Einflüsse« (S. 425). In ähnlicher Weise unterscheiden Li und Zhao »two aspects: one is energy, power, or force; the other is conscious intelligence or information« (X.-T. Li/J. Zhao: An Approach to the Nature of Qi in TCM – Qi and Bioenergy. In H. Kuang (Hrsg.): Recent Advances in Theories and Practice of Chinese Medicine, InTech 2012, S. 81). Dabei weisen sie auf einen feinen Verständnisunterschied zwischen China und Japan hin. Chinesen würden annehmen, dass Qi »is a ›substance‹ or ›matter‹ flowing in and through our bodies, and that it can be emitted from the body of a Qigong healer. In contrast, the Japanese consider that it is a form of energy« (ebd.). Nun würde es für diesen Beitrag viel zu

weit führen, die Vielfalt der diesbezüglichen Annahmen nachzuzeichnen. Aber mit Ichiro Yamaguchi haben wir einen Gewährsmann, der nicht nur aus dem Ursprungskulturraum von Qi stammt, sondern auch noch dessen Übergang von China nach Japan beschreibt. Der Begriff Qi, so Ichiro Yamaguchi, sei ursprünglich als ein Grundbegriff der Naturphilosophie im Altertum in China entwickelt worden. Der Grundgedanke entstamme der Erfahrung des unmittelbaren Mitlebens mit der Natur, vor allem der für das Überleben notwendigen Erfahrung mit dem Wachstum des Getreides, das mit dem Interesse an Änderungs- und Wandlungerscheinungen wie Sonne, Regen, Wind, Wolken, Erde und so weiter einherging. Vorausgesetzt werde hier-



bei, »daß in der dynamischen Verwandlung der Natur in ihren verschiedenen Phänomenen ein universales Urelement ‚Ch'i‘ am Werk ist« (1997, S. 46). Qi sei schwer übersetzbar. Es entspreche etwa dem griechischen Begriff Pneuma und dem indischen Prajña und bedeute so viel wie Dunst, Geist, feinsten Einfluss, Lebensatem, gasförmige Ausbreitung, Ätherstoff, eine zunächst noch gestaltlose, aber doch gestaltbare Grundsubstanz. Qi werde phänomenal in zwei gegensätzlichen Formen betrachtet: Yin und Yang, das heißt dunkle, feuchte, schwere, weibliche Aspekte und helle, trockene, leichte, männliche Aspekte in dynamischer Wechselwirkung. Auch die mit dem Yin und Yang in Verbindung stehenden »fünf Elemente« Erde, Holz, Metall, Feuer und Wasser können

Dunstschichten werden häufig zur Veranschaulichung des oberen Teils des Zeichens Qi – 氣 herangezogen.

Foto: Istockphoto.com/wingmar

»ihrem Wesen nach ... als Ki aufgefaßt werden« (ebd.). Ich widerstehe an dieser Stelle der Versuchung, die Vielfalt der Bedeutungen und Übersetzungsversuche von Qi weiter auszuweiten und verlasse mich stattdessen auf Rainer Landmann, der die Situation so zusammenfasst: »Die Unmöglichkeit, den Begriff qi bzw. die Begriffe qi eindeutig zu bestimmen, schließt ... eine Übersetzung aus. (...) Die bisherigen Versuche, zumindest im medizinischen Bereich den Begriff qi zu übersetzen, folgten meistens dem jeweiligen Zeitgeist. (...) Heute gebräuchliche Übersetzungen wie ›Energie‹ oder ›Lebenskraft‹ bleiben zum einen vage und begünstigen zum anderen die Gefahr, westliche Konzepte in einen chinesischen Rahmen hineinzuzwängen« (Rainer Landmann: Taijiquan – Konzepte und Prinzipien einer Bewegungskunst. Analyse anhand der frühen Schriften, Institut für bewegungswissenschaftliche Anthropologie e. V. 2005, S. 86).

Kulturphilosophischer Zugang

Kulturphilosophisch betrachtet ist Qi ein ontologisches Basiskonzept, ubiquitär, die Existenzgrundlage von allem und letztlich alles. Dabei existiert Qi nicht, das heißt es ist nichts Bestimmtes (Hans-Georg Möller: Die philosophischste Philosophie – Feng Youlans Neue Metaphysik, Harrasowitz 2000). Insofern ist Qi paradox. Diese paradigmatische Eigenschaft äußert sich darin, dass Qi grundsätzlich weder gut noch schlecht ist, sondern beides sein kann – auch gleichzeitig (Manfred Kubny, 2002). Verstehbar wird dies zum Beispiel im Horizont der Kontextualität als Charakteristikum des japanischen Welt- und Selbstverständnisses. Hier wird dem Raum gegenüber der Zeit der Vorzug gegeben. Inhalte werden aus ihren historischen Kontexten gelöst und in ein quasi zeitloses Nebeneinander gestellt. Kulturelle Elemente sind insofern räumlich frei disponibel und können immer wieder neu arrangiert werden (Peter Pörtner, 1999, S. 25).

Exkurs: Kontextualität

Kontextualität könnte der Schlüssel zum Verständnis von Qi sein. Folgt man Peter Pörtner, so bringt der Mensch, bedingt durch die intensive mütterliche Prägung in der typischen japanischen Familienstruktur, »keine Bilder für ein ich-zentriertes Handeln und für Subjekt-Autonomie hervor« (ebd. S. 26). Man erwartet vom Einzelnen, »immer gerade und genau das zu sein, was die Situation von ihm zu sein verlangt. (...) Das ‚Ich‘ ist nicht mehr als ein ‚kontextsensitiver‘ Kristallisationspunkt« (S. 27). Wenn es dem Menschen gelinge, seinen »Ort«

im jeweiligen Kontext zu bestimmen, so werde er von »den vorgefertigten Parametern des Verhaltens und der Sprache«, in dem Maße, in dem er über sie verfüge, getragen (ebd.). Hier wird deutlich, dass in Japan der Kontext das Handeln, die Beziehungen und gegenseitiges Verstehen geradezu definiert.

Nun ist das natürlich kein asiatisches Alleinstellungsmerkmal. Erving Goffman zeigt in seinem Buch »Wir alle spielen Theater«, wie Menschen ihr Rollenspiel an verschiedene soziale Kontexte – »Vorderbühnen« (Piper 2014, S. 100) – anpassen und wie sich diese sozialen Kontexte erst über das spezifische Rollenspiel der Akteure konstituieren. Und auch er spricht über »Orte und ortsbestimmtes Verhalten« (S. 99f.).

Interessant für unseren Zusammenhang ist, dass auch Sprache kontextuell ist und mit ihr die Begriffe, die wir zur Gestaltung unserer verbalen Kommunikation verwenden. Dies scheint in besonderem Maße für die asiatischen Sprachen, die ja auf Logogrammen basieren, also auf Schriftzeichen, die einen Begriff darstellen, der Fall zu sein. Gudula Linck weist darauf hin, dass »das einzelne Wort an und für sich nicht ausschlaggebend für sein Verständnis [ist]. Angesichts der Vieldeutigkeit chinesischer Wörter und Zeichen ist einzig und allein die Stellung im Satz, die jeweilige Beziehung zu anderen Satzgliedern entscheidend für die situative Sinngebung. Mit anderen Worten: Nicht irgendeine festgelegte ›substantielle‹ Bedeutung eines Wortes macht seinen Sinn aus, sondern das Relationale, Kontextuelle und nicht zuletzt Atmosphärische der jeweiligen Sprachsituation« (Leib oder Körper: Mensch, Welt und Leben in der chinesischen Philosophie, Alber 2011, S. 141 f.).

Qi als »Phänomen«

Bei den einen »stimmt die Chemie«, die anderen »können sich nicht riechen« – so lauten zwei geflügelte Worte der deutschen Sprache. Die damit verbundene jedem bekannte Erfahrung ist in der Tat ein beschreibbares Phänomen und als solches aufklärbar. Aber steckt da vielleicht noch mehr dahinter?

Wie oben angedeutet, ist »das Phänomen des ki« für Rolf Elberfeld, »vermutlich besser von einer Geruchssituation her zu erschließen, wo ich mich in einem unsichtbaren Geruchsfeld befinde und mich dieser Geruch meist unmittelbar in eine spezifische Stimmung versetzt. Ki ist unsichtbar und unhörbar, aber es ist da, ähnlich wie ein Geruch, der mich ganz umfängt und in sich hineinnimmt. Da ki jedoch keinem

der fünf Sinne ganz entspricht, drängt sich die Frage auf, ob es sich hier vielleicht um einen eigenen ›Sinn‹ handelt« (Phänomenologie sinnlicher Erfahrung in interkultureller Perspektive. Zur Bedeutung des »Bewegungssinns«. In R. Schulz (Hrsg.): Zukunft ermöglichen – Denkanstöße aus fünfzehn Jahren Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit, Königshausen & Neumann 2008, S. 362). In der Tat bezeichnen auch andere seriöse Wissenschaftler Qi als »Phänomen«, allerdings nicht immer stringent. So spricht beispielsweise Ichiro Yamaguchi einerseits davon, dass man Qi theoretisch betrachten und in einem empirisch-objektiven Raum bestimmen könne (1997, S. 35f.; 64; 67), andererseits aber von Phänomenen, die auf Qi zurück-schließen lassen beziehungsweise in denen Qi sich äußert, etwa Yin und Yang, Atmosphäre, Naturphänomene (S. 46; 227). Li und Zhao hingegen legen sich fest: »In fact, Qi is neither a paranormal nor para-psychological phenomenon but is a normal phenomenon. Since it is a normal phenomenon, Qi can be studied by modern scientific methodology« (2012, S. 90).

Deutlich differenzierter sagt die koreanische Religionswissenschaftlerin The-Za Yang, die lange genug in Deutschland lebte, um Kultur und Sprache zu assimilieren, »dass bei der Qi-Heilung das Qi als (vom rein empirisch-materiellen Standpunkt aus gesehen) ›paranormales‹ Moment auftaucht, das zum Teil mit dem derzeit herrschenden Paradigma der heutigen wissenschaftlichen Maßstäbe nicht erklärt werden kann« (2011, S. 16). Zur Erklärung des Nichterklärbaren wird dann zum Beispiel auf die Idee der »Feinstofflichkeit« zurückgegriffen. So schlägt etwa Paul Unschuld vor, Qi als »finest matter influence« zu übersetzen (1985, S. 75). Dieser Erklärungsversuch ist insofern interessant, als »Feinstoff« auch einigen altgriechischen Konzepten anhängt, zum Beispiel Logos oder Pneuma. Manche Autoren sprechen auch von »Urstoff« (Guido Rappe, 1995, S. 439) – so bedeutet Qi für Ichiro Yamaguchi »philosophisch betrachtet eine material-geistige, kosmische Energie, die den Urstoff und die Urform der Welt bildet« (1997, S. 82) –, »Grundstoff« (Heiner Roetz: Mensch und Natur im Alten China, Peter Lang 1984, S. 154), »konkreter Stoff« (Simin Mazaheri: Anfänge metaphysischer Spekulation im alten China und im alten Griechenland, Dissertation an der Univ. Frankfurt/M. 1992, S. 52) oder einfach »Stoff« beziehungsweise »stuff«.

Guido Rappe klärt hierzu unmissverständlich auf: »Die Zurückführung leiblich-kosmischer Phänomene auf ein ihnen unterliegendes Prinzip, das im weitesten Sinne als ›Urstoff‹ bezeichnet werden kann, bedeutet nicht, die

Phänomene ›physikalisch‹ auf eine bestimmte atomare oder energetische Konstruktion zu reduzieren« (1995, S. 436f.). Und Gudula Linck macht deutlich, dass eine solche Charakterisierung zwar im weitesten Sinne des Wortes zutreffend sein mag, aber sie wäre insofern missverständlich, als darunter eine »materielle Substanz« verstanden werden könne und damit dem »substanziell und atmosphärisch verstandenen Terminus Gewalt angetan« würde (2011, S. 237).

Aus meiner Sicht gibt die seriöse Literatur keinen tragfähigen Hinweis darauf, dass Qi ein physikalisches – mithin messbares – »Phänomen« sei. Und auch die Phänomene, die Qi angeblich zeitigen soll, halte ich nicht für als solche ausweisbar. Wenn Qi »alles« (James Flowers:



What Is Qi?, in Evidence-based Complementary and Alternative Medicine, 3(4), 2006, S. 551; Manfred Kubny, 2002, S. 427; The-Za Yang, 2011, S. 66) beziehungsweise die »Daßheit« (Hans-Georg Möller, 2000, S. 71) ist, der alles die Existenz verdankt, die selbst aber »mit Sicherheit keine Art Sache« ist (ebd. S. 224), dann ist es philosophisch trivial, Phänomenen Qi zuzuschreiben, und es ist wissenschaftlich unlauter, gemessene Phänomene auf Qi zurückzuführen (vgl. hierzu Guido Rappe, 1995, 428; 430; 436f.). Mit Manfred Kubny kann man, um dies abzuschließen, davon ausgehen, dass »von einer einheitlichen Wahrheit in den Wissenschaften zum Qi ... überhaupt nicht die Rede sein« kann (2002, S. 421). Wenn überhaupt – so deute ich die differenzierten Ausführungen von Gudula Linck (2011, S. 251-257) und Guido Rappe (1995, S.

Im Bild des Dampfes, der aus einem Reistopf aufsteigt, verbinden sich Wasser, Feuer und Reis.

Foto: Istockphoto.com/
Photo_Concepts

生命力

shēngmìnglì

神

shén

Unter Pantheismus versteht das Lexikon für Theologie und Kirche die Vorstellung von Gottes Seins- oder Wesenseinheit mit allem, was ist (S. Pfürtner: Lexikon für Theologie und Kirche, Herder 1986, S. 26). Pantheismus bedeutet, dass »Gott als alleinige Wirklichkeit die Weltwirklichkeit als Teil od. Manifestation seiner selbst umfasse« (S. 20).

430-443) –, so kann Qi als Ursprung aller Phänomene gelten und sich in allem phänomenal äußern. Das wäre dann, in westliche Terminologie übersetzt, eine Form des Pantheismus oder Panentheismus. Ist Qi also am Ende eine Frage des Glaubens? The-Za Yang hat darauf eine klare Antwort.

Religionswissenschaftlicher Zugang

Unter religionswissenschaftlicher Perspektive erlangt Qi – als »religiöses Urwort« (Chong-Sok Choe, 1995) – göttlichen Status. Qi ist vergleichbar mit dem Heiligen Geist und es bringt auch Heil (The-Za Yang, 2011). Gott ist für The-Za Yang »das in uns bleibende göttliche Qi«. Entsprechend ist für sie der Glaube die »Willensfunktion« von Qi (ebd., S. 196). Der Mensch wird als »Körper des Qi« (S. 305) aufgefasst. Damit wird Qi zu einer Frage des Glaubens und in diesem Rahmen nur mystisch schauend oder retrospektiv interpretierend erfahrbar – sofern man solche Vorstellungen anerkennen will. Die Ambivalenz von Qi wird in dieser Perspektive ausgeblendet.

Für The-Za Yang ist Qi göttlich und die Selbstverwirklichung des Menschen geschieht als Entdeckung des göttlichen Qi im eigenen Körper (S. 265, 305). In diesem Kontext entspricht die heilende Wirkung von Qi dem Placebo-Effekt oder der Spontanremission.

Naturwissenschaftlicher Zugang

Auf naturwissenschaftlichem Wege ist dem Qi nicht beizukommen, denn man weiß nicht, wonach man suchen und womit man messen soll. Versuche, Qi über den Umweg von bestimmten Phänomenen – zum Beispiel Wärme, Infrarotstrahlung, Zellveränderungen, Besserung von Beschwerden – nachzuweisen, scheitern daran, dass man immer willkürlich oder zirkulär auf Qi zurückschließen muss und letztlich nicht zeigen kann, dass es sich dabei tatsächlich um Qi-Effekte handelt. Dasselbe gilt für das »Aussenden« von Qi, das selbsternannte »Qigong-Heiler« für sich reklamieren, das jedoch unter kontrollierten Laborbedingungen nicht replizierbar ist. »We do not even know the qualitative nature of Qi yet, not to mention quantitative methods of measuring it. One of the pitfalls in the study on Qi is obviously that there seems to be no »scientific« objective measure to evaluate its »quantity.« (Li & Zhao, 2012, S. 88).

Exkurs: Qi als »Lebenskraft« und »Energie«

Für Manred Kubny ist Qi nicht die Lebenskraft, denn Lebenskraft sei shēngmìnglì. Qi kann allerdings »die Bedeutung einer Lebenskraft haben« (2002, S. 422) und spielt für ihn eine zentrale Rolle in der »Wissenschaft über die Lebenskraft« (S. 55). Nach Gudula Linck werde etwa shén »in der westlichen Literatur im Allgemeinen mit Geist oder auch mit Seele übersetzt. (...) Im medizinischen Kontext ist mit shén fast immer die Lebenskraft gemeint. (...) In philosophischen Kontexten ist »Bewusstsein« ... treffender« (2011, S. 78f.). Andererseits stellt sie auch fest, dass »das im Menschen gesammelte qi ... zunächst einmal nichts anderes [ist] als seine Lebenskraft, die ihm für die Dauer seines Daseins in der Welt zur Verfügung steht« (S. 65). Allerdings steht dem Menschen Qi doch nie wirklich zur Verfügung (Peter Pörtner, 1985, S. 221f., 229) und ist »nicht im technisch-instrumentellen Sinne kontrollierbar« (Ichiro Yamaguchi, 1997, S. 57). Guido Rappe (1995, S. 425) votiert im Anschluss an P. J. Thiel (Das Erkenntnisproblem bei Chuang-tzu, in Sinologica, 11, 1970, S. 48) für die Konkretisierung als »leibhafte Lebenskraft«.² Der leibliche Bezug sei »von äußerster Relevanz für den qi-Begriff. (...) Ganzheitliche Regungen des Leibes bilden mit den teilheitlichen Impulsen, die die Lebendigkeit des Menschen nicht nur ihn selber fühlen lassen, sondern ihn auch als belebt zu erkennen geben, die Basis der verschiedenen Kraftbegriffe« (Guido Rappe, 1995, S. 433). Das Kompositum »Lebensenergie« sei illegitim, weil es einen qualitativen mit einem quantitativen Begriff verknüpfe. Lebenskraft hingegen, verstehe man Kraft nicht im physikalischen, sondern im phänomenologischen Sinn, schildere einen – ich ergänze hier: rein qualitativen – Eindruck, der auf ganzheitliche Regungen des lebendigen Leibes verweise (S. 433f.). Dies erinnert an das Vitalismus-Konzept des französischen Philosophen Henri Bergson (1859 – 1941). Er vertrat die Auffassung, allem Leben wohne eine Lebenskraft inne, die wahrnehmbare biologische, physikalische und chemische Vorgänge übersteige und diesen deshalb übergeordnet sein muss. Außerdem habe jedes Ding und Wesen eine bestimmte Dauer (dúree), innerhalb derer der »élan vitale« Schöpfungs- und Zerfallsprozess bewirke (vgl. Manfred Kubny, 2002, S. 20f.). Nach Ralph Plugge handelt es sich beim Vitalismus um »idealistische Erklärungsweisen, denen

² Dies ist insofern interessant, als Ichiro Yamaguchi Qi als »leibhafte Vernunft« bezeichnet.

gemeinsam ist, dass transzendente Faktoren existieren, die den an sich toten und unbewegten Stoff lebendig werden lassen« (Metaphysik des Einen – Ansätze und Kontroversen einer holistische Ethik als Beitrag zur aktuellen Diskussion praktischer Natur- und Umweltphilosophie, Tunhare 2004, S. 41). Ein romantisch verklärtes, immaterielles Agens der »Lebenskraft« fungierte hier als Kernbegriff (Galina Hristeva: Georg Groddeck – Präsentationsformen psychoanalytischen Wissens, Königshausen & Neumann 2008, S. 52). Wie schon Hans Driesch (Geschichte des Vitalismus, Barth 1922, S. 104, 147, 150f.) und später auch Helga Winter (Naturwissenschaft und Ästhetik – Untersuchungen zum Frühwerk Heinrich Manns, Königshausen & Neumann 1994, S. 75-78) und Galina Hristeva (2008, S. 52) jedoch zeigen, waren sich die (Natur-)Philosophen des 19. Jahrhunderts über Existenz, Bedeutung und Gebrauch des Begriffs »Lebenskraft« weder im Klaren noch einig. In der Auslegung dessen, was darunter zu verstehen sei, wäre viel Missbrauch getrieben und zum Teil sei ihre Existenz vollständig in Abrede gestellt worden.

Dies mag Hans Driesch dazu bewogen haben, im 20. Jahrhundert einen neuen Vitalismus zu begründen, »in dem er einen nicht physikalischen, unräumlichen und teleologischen Faktor annimmt, der nicht Energie, nicht Kraft, nicht Intensität und nicht Konstanz ist, und den er mit dem aristotelischen Ausdruck »Entelechie« bezeichnet. (...) Aristoteles ... begreift die Entelechie ... als die »Form des natürlichen Körpers, der seiner Möglichkeit nach Leben hat.« (Ralph Plugge, 2004, S. 41, 44).

Wir finden also für Qi in der westlichen Philosophie unschwer eine Analogie im Begriff »Lebenskraft«. Gleichwohl bleiben der Begriff und seine Interpretation so umstritten, dass wir ihn – wenn überhaupt – mit größter Vorsicht und Zurückhaltung verwenden müssen. Am besten stellen wir uns darauf ein, dass Qi »mit Sicherheit keine Art Sache«, keine wie auch immer geartete und wo auch immer befindliche »Energie« und keine uns zur Verfügung stehende »Kraft« ist (Hans-Georg Möller, 2000, S. 224).

Die irreführende Vorstellung, dass Qi »Energie« sei, verdanken wir Manfred Porkert (Die theoretischen Grundlagen der chinesischen Medizin, Chinese Medicine Publications 1991, S. 139). »Seine Begeisterung für diese Heilkunde führte ihn allzu schnell dazu, der TCM einige Eigenarten zuzusprechen, die durch die historischen Fakten nicht oder bestenfalls marginal legitimiert sind« (Paul Unschuld, 2013, S. 108). Nach Paul Unschuld ist ein Konzept einer »Energie« – im strengen physikalischen

oder im weiteren umgangssprachlichen Sinn – nirgendwo in der chinesischen medizinischen Theorie zu erkennen. Viele Bedeutungen seien zwar im Laufe der Zeit mit Qi assoziiert worden, aber es mit »Energie« gleichzusetzen, sei »eine europäische Projektion, die freilich in China gerne angenommen wurde, ließ sie die TCM doch als in moderner Wissenschaft verankert erscheinen« (ebd. S. 107).

Dies entspricht Guido Rappes Auffassung, der feststellt, dass es »kein physiologisch-anatomisches Substrat [gibt], keine aus Atomen oder Molekülen in ihrer Zusammensetzung definierbare Materie oder Substanz qi« (1995, S. 440). Wir dürfen es, so Hans-Georg Möller, auch »noch weniger mit »Luft«, »Elektrizität« oder einem anderen »Fluidum« (qi) [in Verbindung bringen].



»Luft« oder eine anderes »Fluidum« sind sicherlich existierende Sachen, und auch das, was in der Wissenschaft »Energie« genannt wird, ist eine existierende Sache« (2000, S. 224). Qi hingegen sei keine Sache, sondern der Grund für das Existieren von Sachen (ebd.).

Qi, das wird hier besonders deutlich, ist – auch wenn dies in esoterischen Szenen, Veranstaltungen und Publikationen immer wieder so bezeichnet und »verkauft« wird – kein Phänomen, sondern ein Konstrukt. Und: Qi ist weder gut noch schlecht. Es hat keinen »Wert«. Oder, um es mit einem asiatisch-philosophischen Terminus zu belegen: Qi ist »leer«: »Höre nicht

Die Wirkung der Akupunktur ist wissenschaftlich bisher nicht geklärt.

Foto: Istockphoto.com/a dog

Weiterführende Literatur

Manfred Kubny:
»Qi – Lebenskraftkonzepte in China. Definition, Theorien und Grundlagen«, Haug 2002

Rainer Landmann:
»Taijiquan – Konzepte und Prinzipien einer Bewegungskunst. Analyse anhand der frühen Schriften«, Institut für bewegungswissenschaftliche Anthropologie e. V. 2005

Gudula Linck:
»Leib oder Körper: Mensch, Welt und Leben in der chinesischen Philosophie«, Alber 2011



Dr. Peter Kuhn

ist Professor für Sportwissenschaft an der Universität Bayreuth. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in den Fächern Sportpädagogik und Sportdidaktik, seine Forschungsschwerpunkte in den Bereichen Schulforschung, Kampfkunst und Ökologie. Er trägt den 4. Dan im Karate-do und lernt Taijiquan und Wushu bei verschiedenen Lehrer*innen.

mit den Ohren, sondern höre mit dem Herzen. Höre nicht mit dem Herzen, sondern höre mit dem Qi. Denn das Hören endet bei den Ohren und das Herz endet bei den Zeichen. Das Qi aber ist leer und alle Dinge halten sich darin auf«. (Zhuangzi, 4)³

Medizinisch-gesundheitswissenschaftlicher Zugang

Wie gezeigt, ist Qi in der chinesischen Medizin zunächst alles, was sich an Gasen in den Körper hinein, im Körper und aus dem Körper heraus bewegt. Daraus entwickelte sich im Laufe der Jahrhunderte eine unübersichtliche, teils geheimnisvolle Vielfalt von Qi, mit der dennoch nicht alle Krankheiten erfasst werden können und deren Therapie oft auf wackligen Füßen steht (Paul Unschuld, 2013, S. 90-98). Dabei ist zu bedenken, dass die sogenannte »Traditionelle Chinesische Medizin« ein »systemisches Kunstprodukt« (Barbara Volkmar: Die Fallgeschichten des Arztes Wan Quan (1500 – 1585?). Medizinisches Denken und Handeln in der Ming-Zeit, Urban & Fischer 2007, S. VI) ist, deren logische Grundlagen westlichem Denken angepasst sind und das mit der historischen chinesischen Heilkunde nur noch wenig gemein hat (Paul Unschuld, 2013, S. 92; 99). Der Markenname »TCM« wurde im Zuge der von Mao Zedong 1950 initiierten und an Ärzte aus dem Westen delegierten Erneuerungsbestrebungen der chinesischen Medizin allein für das Ausland geschaffen (S. 89). Für Paul Unschuld ist TCM ein Mythos, die »Idee einer seit Jahrtausenden so vollkommen andersartigen und offenbar auch heute in ungebrochener Überlieferung anwendbaren Heilkunde« sei »schlicht unzutreffend« (S. 97) und die konstruierte Verbindung der TCM mit dem Daoismus diene vor allem der Eigenwerbung der jeweiligen westlichen Anbieter (S. 102). Eric Hobsbawm und Terence Ranger nennen so etwas die »Erfindung einer Tradition« (The invention of tradition, Cambridge University Press 1983). Die Anfänge der Mythen- und Legendenbildung weist Paul Unschuld einem selbst ernannten Adligen namens George Soulié de Morant (1878 – 1955) zu, dessen Erfindung der sogenannten »Meridiane« die TCM in Deutschland entscheidend geprägt hätte (S. 106). Als Katalysator der weiteren Entwicklung gilt ihm das Zusammentreffen der Öffnung Chi-

nas zum Westen, die »Energiekrise« im Westen (S. 107) und Manfred Porkerts Begeisterung für »Energie« (s. o.). Von da an war der Siegeszug der magischen Energie Qi hierzulande nicht mehr aufzuhalten.

Heutzutage definiert ein Standardwerk Qi relativ pragmatisch als die neurovegetative Funktionsbereitschaft eines Organs, die man durch Maßnahmen wie Medikation, Akupunktur oder Massage beeinflussen kann (Henry Johannes Greten: Kursbuch Traditionelle Chinesische Medizin, Thieme 2007, S. 22). Stark vereinfacht gesagt geht es darum, »gutes« Qi zu vermehren und zu sammeln und »schlechtes« Qi zu verringern und loszuwerden.

Im »westlich«-systemischen gesundheitswissenschaftlichen Sinn ist Qi vorstellbar als Sammelbegriff sowohl für physische und psychosoziale »Ressourcen« (Aaron Antonovsky: Salutogenese, dgvt 1997; P. Becker: Gesundheit und Gesundheitsmodelle, in K. Bös/W. Brehm (Hrsg.): Handbuch Gesundheitssport, Hofmann 2006), die durch Eigeninitiative und Fremdeinfluss gestärkt werden können, als auch für Risikofaktoren, wodurch ein individuelles und soziales Potenzial entsteht, das man zu nutzen lernen kann. Qi-Übung in Körper und Beziehung erfasst dann alles, was der Mensch durch Handeln ansteuern kann. Ob solche Übung immer explizit Qigong sein muss, sei dahingestellt. Vermutlich zeitigen Yoga, Kneipp, Pilates, Autogenes Training und sogar Tanzen vergleichbare Wirkungen.

Interessant für unseren Zusammenhang ist, dass Nèi(qì)gōng offensichtlich gesundheitlich effektiver ist als Wài(qì)gōng (Qi-Übertragung von außen). Selbstkultivierung schlägt im medizinischen Kontext demnach Fremdmanipulation. Die Datenlage ist jedoch nach wie vor noch nicht sehr belastbar. Dies gilt es zu respektieren, wenn wir uns im zweiten Teil dem Kontext Kampfkunst und dort der Frage nach der potenziellen Handhabung und Wirkung von Qi in der Kampfkunst zuwenden.

³ Eigene Übersetzung mit Bezug auf: Chinese Text Projekt. (2016). 人間世 – Man in the World, Associated with other Men. Abgerufen am 16.11.2016 von <http://ctext.org/zhuangzi/man-in-the-world-associated-with->; DschuangDsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland – übersetzt von Richard Wilhelm, Eugen Diederichs 1998, S. 62; Manfred Kubny: Qi – Lebenskraftkonzepte in China, Haug 2002, S. 127; Lin, Y., Palmer, M.,