

Zur traditionellen chinesischen Kultur und ihrer Bedeutung für die moderne Musiktherapie

Tonius Timmermann

„Man bedenke, was es heißt, wenn der praktische Arzt, der ganz unmittelbar mit dem leidenden und darum empfänglichen Menschen zu tun hat, Fühlung mit östlichen Heilsystemen aufnimmt! So dringt der Geist des Ostens durch alle Poren ein und erreicht die wundesten Stellen Europas. Es könnte eine gefährliche Infektion sein, vielleicht ist es aber auch ein Heilmittel!“

(C. G. Jung, 1930, zit. nach Granet, 1971)

Geschichtliche und zeitgeschichtliche Reflexionen

Diese Gedanken schrieb C. G. Jung 1930 nieder, lange bevor die Traditionelle Chinesische Medizin (TCM) im abendländischen Gesundheitssystem bekannt wurde. Auch die politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen, aus denen das heutige China resultiert, waren zu dieser Zeit noch nicht absehbar. Jedoch gab es in Europa ein wachsendes Interesse an östlichen Philosophien, Lehren und Praktiken: „Ex oriente lux“. Dem deutschen Sinologen Richard Wilhelm verdanken wir die ersten Übersetzungen klassischer chinesischer Texte. Jung war eng mit ihm befreundet und schrieb erläuternde psychologische Kommentare zu einigen dieser Schriften.

China ist heute eine der mächtigsten globalen Kräfte geworden. Gleichzeitig teilt es in mancherlei Hinsicht nicht unsere westlichen Vorstellungen vom Zusammenleben der Menschen. Umso wichtiger ist es, dieses Land, seine Kultur, seine Mentalität zu verstehen, um erfolgreich kommunizieren und verbindende Möglichkeiten nutzen zu können.

Dies gilt auch für unser quantitativ kleines Fach. Chinesische Studierende der Musiktherapie, die in Studiengängen westlicher Länder ihre Abschlüsse gemacht haben, transportieren unsere Vorstellungen von diesem Fach in ihre Heimat. Umgekehrt werden deutsche Hochschullehrer dorthin eingeladen – siehe beispielsweise das Interview mit Prof. Decker-Voigt in diesem Buch. Das „Lehrbuch Musiktherapie“ (Decker-Voigt, Oberegelsbacher, Timmermann, 2020 in der dritten Auflage erschienen) wurde sowohl ins Russische als auch ins Chinesische übersetzt und steht somit dort als Lektüre zur Verfügung.

Es existieren also, wie bereits im Vorwort beschrieben, Anknüpfungspunkte sowie Möglichkeiten, Unterschiede und Gemeinsamkeiten musiktherapeutischer Theorie und Praxis im Westen und Osten kennenzulernen. Ein genau solcher Anknüpfungspunkt ist die Masterthesis von Yin Tian, die in diesem Buch vorgestellt wird.

Zunächst jedoch werden verschiedene für das Thema relevant erscheinende Aspekte der traditionellen chinesischen Kultur vorgestellt, die von westlichen Wissenschaftlern formuliert wurden. Dies soll die Leserinnen und Leser auf das Thema einstimmen und es von verschiedenen Seiten „beleuchten“.

Einstmals konnte China Gefühle von „weit weg“, „ferner Osten“, „Exotik“, „fremdartige Kultur“ und Ähnlichem erwecken. In einer globalisierten Welt hingegen rücken uns auch entfernte und scheinbar fremdartige Länder nahe. China ist von der Größe, der Einwohnerzahl und seinem aktuellen wirtschaftlichen Einfluss ein Land der Superlative. Aktuell ist es nun die zweitmächtigste Wirtschaftsmacht der Welt. Gerade seine Andersartigkeit spricht für eine nähere Beschäftigung und macht diese für uns spannend. Was wir an der von Europa ausgehenden Kultur (in der Folge als „der Westen“ bezeichnet) hoch schätzen, nämlich möglichst viele freie Wahlmöglichkeiten, Individualität, Privatsphäre und definierte Menschenrechte, wird vom offiziellen China als eben „dem Westen“ zugehörig, aber für chinesische Verhältnisse nicht geeignet, aufgefasst.

Um die chinesische Mentalität und ihre Kommunikationsformen, soweit uns das möglich ist, zu verstehen, muss man die chinesische Geschichte kennen, so wie man auch den einzelnen Menschen nur durch seine Geschichte näher kennen und verstehen lernt. Und es gilt besonders im Hinblick auf einen modifizierten Transfer psychotherapeutischer respektive musiktherapeutischer Vorgehensweisen in diese Kultur mit ihren spezifischen psychologischen Gegebenheiten.

China hat in den letzten Jahrzehnten enorme gesellschaftliche Umbrüche erfahren und somit auch zu verarbeiten. Bis ins 19. Jahrhundert galt der chinesische Kaiser als der Beherrscher der bewohnten, zivilisierten Welt schlechthin, galt China als Mittelpunkt menschlicher Kultur, umgeben von „Barbaren“, die es zu zivilisieren galt. Die Geschichte dieses Landes weist über etwa 5000 Jahre eine große Kontinuität auf. Erst durch die Begegnung mit dem Westen begann eine historisch-kritische Sicht (Granet, 1971, S. 7 f). In den 1920er und 1930er Jahren gab es einen regen intellektuellen Austausch. Klassische chinesische Standardwerke wurden von westlichen Sinologen übersetzt und so interessierten Lesern zugänglich gemacht. Umgekehrt beschäftigten sich chinesische Gebildete mit westlichen Theorien, darunter auch mit der Psychoanalyse, und einige wichtige Werke wurden ins Chinesische übersetzt (Haag, 2012, S. 117 ff).

Ende der 1930er Jahre wurde China von Japan in einen kräftezehrenden Krieg verwickelt. In der Folge des Zweiten Weltkriegs gelang es den Kommunisten unter Führung von Mao Tse-Tung, die Macht zu ergreifen und das große Land zu einen. War es vorher von ständigen Hungersnöten geplagt und zwang viele Chinesen, ihr Heil in der Fremde zu suchen, verbesserten sich nun die wirtschaftlichen und hygienischen Lebensbedingungen und gaben vielen Menschen mehr Hoffnung. War bis dahin Bildung einer kleinen Elite vorbehalten, entstanden nun zunehmend Kindergärten und Schulen für alle. Der bis heute als hierarchisch zu charakterisierende Führungsstil wird auch dadurch möglich, dass es in China eine lange Tradition

familiärer Hierarchien gibt und Fügsamkeit resp. Unterordnung unter Autoritäten selbstverständlich sind.

Die chinesische Geschichte lässt sich heute grundsätzlich in vier Epochen einteilen:

1. In die ca. 5000 Jahre alte traditionelle Kultur, die relativ abgeschottet vom Rest der Welt existierte,
2. in eine Phase von ca. 1912 bis 1937 mit einer Öffnung zum Westen und entsprechendem Gedankenaustausch,
3. in die Zeit von 1949 bis 1978, in der die Kommunistische Partei Chinas unter Mao Tse Tung herrschte, und in die auch die sog. Kulturrevolution fiel,
4. in die Zeit seit den 1980er Jahren, die eine Wiederaufnahme der internationalen Beziehungen, vor allem wirtschaftlich sowie, bedingt, auch politisch und kulturell mit sich brachte.

Ein einschneidendes Ereignis in dieser Geschichte war die Kulturrevolution (1966–1976). Diese hatte das Ziel, alle traditionellen chinesischen Kulturleistungen zu beseitigen, um Platz für etwas Neues zu schaffen. Den damit verbundenen Zerstörungen fielen unermessliche Schätze an Kunst und Kultur zum Opfer. Allerdings wurde neben den materiellen Schäden auch eine kollektive Traumatisierung verursacht, was, wie wir heute aus der europäischen Geschichte wissen, auch nachfolgende Generationen betrifft.

Handelsbeziehungen zwischen dem Westen und China gibt es seit 1954 (Hamilton & Ohlberg, 2020, S. 100). Durch das gewaltige Infrastrukturprogramm „Neue Seidenstraße“ erreichen diese heute einen Höhepunkt, mit dem China weltweiten Einfluss gewinnt (ebd., S. 20 ff u. 102). Bislang haben sich bereits 60 Staaten diesem Projekt angeschlossen (ebd., S. 180).

Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus in Osteuropa scheinen sich auch die chinesische Wirtschaft und Wirtschaftspolitik dem westlichen Modell angenähert zu haben. Dies führt zu tiefgreifenden Veränderungen in der chinesischen Gesellschaft: Konsum, Leistung und große soziale Unterschiede in der Bevölkerung sind die Folgen, die wiederum verarbeitet werden müssen. Haag (2012, S. 85) vergleicht diese Situation allerdings auch mit der der Deutschen in der Wirtschaftswunder-Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, wo zunächst Aktivismus und Verdrängung, die „Unfähigkeit zu trauern“, eine Rolle spielten.

Wohin wird sich die chinesische Gesellschaft also entwickeln?

Angesichts der globalen Situation mit Themen wie Überbevölkerung, Armut, gesundheitlichen und Umweltproblemen etc. geht es längst nicht mehr um Systemkonkurrenzen, sondern um internationale Verständigung für nachhaltiges und gerechtes Wirtschaften auf unserem Planeten. Und dafür braucht es gegenseitiges Verstehen und Kommunikation. Ein wichtiges Zeichen dafür könnte sein, dass China sich zum Ziel gesetzt hat, vor 2060 klimaneutral zu sein, was einen grundlegenden Umbau seiner Volkswirtschaft bedeuten und nach sich ziehen würde. Xi Jinping sprach vor der UN-Generalversammlung von einer „grünen Revolution“

(Süddeutsche Zeitung, 25.09.2020). Angesichts der drohenden ökologischen Katastrophen kann es sich kein Land auf der Welt, insbesondere keine so potente Wirtschaftsmacht wie China, leisten, solche Impulse nicht aufzugreifen und eine zunehmend mehr internationale Zusammenarbeit anzustreben.

Wir sind von dem Gedanken ausgegangen, dass auch die bio-psycho-soziale Entwicklung eines Volkes geschichtlich begründet und geordnet ist. Versuchen wir also, uns dem modernen China möglichst ganzheitlich, aus seiner Geschichte, insbesondere der Gesellschafts- und Kulturgeschichte heraus zu nähern.

Aspekte chinesischen Denkens

„<Chinesische Schriftzeichen>, erklärte ihr ihre Mutter, <schreibt man ganz anders als englische Wörter. Man denkt anders. Man fühlt anders ... Wenn man schreibt>, sagte sie, <muss man den freien Fluss seines Herzens sammeln>“ (Tan, 2003, S. 71).

Im Unterschied z. B. zur metaphysisch ausgerichteten indischen, ist die klassische chinesische Philosophie eher praktisch, der Lebensgestaltung zugewandt. Nicht etwas zu erreichen ist das Ziel, sondern harmonisch zu leben bedeutet Glück (von Aster, 1963, S. 22 ff). „Was die Chinesen von ihren Philosophen erwarteten, waren Motive, die zwangloses Denken begünstigten, nicht aber Ideen oder gar Dogmen“ (Granet, 1971, S. 315). Geprägt sind ihre Philosophien vor allem durch drei große Strömungen: Daoismus, Konfuzianismus und Buddhismus, die vielfach miteinander verschmolzen sind.

Im 1. Jahrhundert n. Chr. gelangten buddhistische Missionare nach China, dessen Kunst und Kultur dadurch nachhaltig beeinflusst wurde. In Glaubensdingen herrschte im alten China eher die Einstellung, dass jeder nach seiner Façon selig werden konnte. Es gab auch nie ein besonderes Wort für Religion, sondern unter „Lehre“ verstand man alle möglichen religiösen, philosophischen und weltanschaulichen Theorien und Praktiken (Böttger, 1982, S. 187). Granet äußert über das chinesische Denken, Chinesen wie Europäer seien „bei der Formulierung ihrer philosophischen und wissenschaftlichen Einsichten im gleichen Maße um Systematik, Rationalität und Logik bemüht“ (1971, S. 14). Allerdings fänden die Chinesen „keinerlei Gefallen an einer Einteilung nach Gattungen und Arten ... Klar definierten Begriffen ziehen sie bezugsreiche Symbole vor“ (ebd., S. 108). Das Denken sei vom Gedanken der Wirksamkeit beherrscht und bewege sich in einer Welt von Symbolen, die aus Entsprechungen und Gegensätzen bestehe.

Dem entspricht auch die einzigartige Entwicklung der chinesischen Schrift. Diese verwendet kein Alphabet, sondern eine Vielzahl von Zeichen, die sich aus ursprünglichen archetypischen Bildern herleiten und dadurch der Natur wesentlich näher stehen (Watts, 1983, S. 24). Solche Begriffszeichen sind gleichsam symbolische Bilder, deren Sinn sich nur aus dem Zusammenhang ergibt, gleichzeitig abstrakt und sinnlich anschaulich, vergleichbar den „Ideen“ Platons und den „Archetypen“ C. G. Jungs. Sie sind jedoch eben immer verbunden mit Bildern aus der

Natur bzw. deren ständig Wandlungen hervorbringenden, gesetzmäßig geordneten Wirkkräften, die als *Sinn* aufgefasst werden.

Alan Watts, der sich intensiv mit der traditionellen chinesischen Kultur beschäftigte, schrieb bereits im Jahre 1975: „Bisher hat die westliche Wissenschaft die Objektivität betont – eine kalte, berechnende und distanzierte Haltung, die den Anschein erweckt, als seien alle Naturphänomene, der menschliche Organismus inbegriffen, nichts als Mechanismen. Aber das Wort selbst besagt, ein Universum aus lauter Objekten ist unannehmbar. Wir nehmen uns das Recht, es rücksichtslos auszubeuten, aber jetzt erkennen wir zu spät, dass die Misshandlung der Umwelt uns selbst Schaden bringt, aus dem einfachen Grund, weil Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind und weil wir und unsere Umgebung dem Prozess eines geschlossenen Feldes angehören. Das nennen die Chinesen Tao“ (S. 39).

Dass etwas gleichzeitig die beiden Seiten einer Münze bedeuten kann, gleichermaßen Kopf wie Zahl, ist westlichem Entweder-oder-Denken fremd. Im Chinesischen gilt das Paradoxe des Seins als das natürlich Gegebene, das auch so hinzunehmen ist. Während das westliche Denken eher analytisch und kausal ausgerichtet ist, beschreibt Granet das chinesische Denken so: „Das Objekt der Erkenntnis wird in Zusammenhang mit dem Ganzen, modern physikalisch ausgedrückt: in seiner Relativität, seiner Bedingtheit durch das <Feld> gesehen ... Ein chinesischer Philosoph und Wissenschaftler ist überzeugt, eine gültige Einsicht gewonnen zu haben, sobald er alle zur Erklärung einer bestimmten Erscheinung notwendigen *Beziehungen* definiert hat ... Und da er niemals ein Ding für sich definiert, sondern in erster Linie dessen Bezogenheit zum Ganzen, zu einem <Feld>, zu einer Gruppe beurteilt, so ergibt es sich zwangsläufig, dass da jede Gesetzmäßigkeit immer auf den größeren Zusammenhang hinweist“ (1971, S. 14 f).

Interessanterweise entspricht es dem aktuellen Wissensstand der Quantenphysik, die Wirklichkeit als ein „Feld der Potentialität“ aufzufassen (vgl. Duerr, 2018, S. 21 ff), was wiederum für die Erklärung von Phänomenen in der systemischen Therapie und Aufstellungsarbeit relevant ist. Auch Sheldrakes (1999) Theorie der morphischen Felder könnte hier bedeutsam sein. Modernes systemisches und quantenphysikalisches Denken beschreibt die Welt als ein Netzwerk von Beziehungen. Die Verbindung wird noch deutlicher, wenn der Physiker Fridjof Capra ein diese Thematik behandelndes Buch mit „Das Tao der Physik“ (1977) betitelt.

Marie-Louise von Franz beschreibt das klassische chinesische Denken als synchronistisch, als ein Denken in Feldern, in dessen Zentrum die nicht linear, sondern analog geordnet erlebte Zeit ist und das keinerlei Unterscheidung zwischen psychologischen und physikalischen Wirkungen kennt (1987, S. 12). C. G. Jung brachte den holistischen Ansatz in die Psychologie ein, dass also die psychischen Prozesse des Menschen mit einem komplexen Ganzen zusammenhängen, in dem individuelles und kollektives Unbewusstes miteinander in Verbindung und Beziehung stehen. Er entwickelt zum synchronistischen Phänomen die Hypothese vom Archetyp der Zahl, welcher die Welt der Psyche mit der der Materie verbindet (ebd., S. 108). Im Unbewussten gibt es danach nicht die Reihenfolge <eins nach

dem anderen>, Zeit und Raum sind relativ, flexibel oder verschwinden ganz (ebd., S. 125).

Nähert sich die westliche Wissenschaft hier dem asiatischen Denken an? Auch das wissenschaftliche Forschen bestand ja dort, anders als in Europa, nie im Versuch, die Natur zu beherrschen, sondern mit ihr in Harmonie zu treten und die Bestätigung der Einheit zwischen Mikro- und Makrokosmos zu erhalten. Das Interesse galt in der Regel nicht den physischen, biologischen oder soziologischen Details, sondern den Beziehungen zwischen den einzelnen Erscheinungen.

Auch Weggel, der bei aller Unterschiedlichkeit der asiatischen Kulturen dennoch ein „panasiatisches Durchschnittsverhalten und -denken“ (1989, S. 187) ausmacht, betont als den eigentlichen Unterschied zum westlichen individuellen und konfliktfreudigen Differenzierungs- und Aufspaltungsdenkens die Ganzheitlichkeit und das Streben nach Harmonie. „Dort zählte nur die Vergangenheit (mit ihren überlieferten Verhaltensmustern) und nicht die Zukunft, nur das Wir, nicht das Ich und nur die religiös geheiligte und durch Tabus abgesicherte Lehre, nicht dagegen Einzelmeinung oder gar <Originalität>. A und O des sozialen Strebens war die Harmonie“ (1989, S. 38). Eine 51%-Mehrheit ist dabei keine Lösung, sondern alle müssen sich einig sein, damit Harmonie herrscht (ebd., S. 44).

Auch der einzelne Mensch wird weniger in seiner individuellen Entwicklung gesehen, sondern viel stärker in seiner Beziehung zur Gemeinschaft der Menschen. Der Begriff „individualistisch“ ist in China abwertend im Sinne von „egoistisch“. Ein „Individuationsprozess“, in der westlichen Psychotherapie im Zentrum der Aufmerksamkeit, ist dem traditionellen chinesischen Denken zunächst einmal befremdlich (Haag, 2012, S. 36). Diese Einstellung bzw. das entsprechende Verhalten wird vom Westen aus nun wiederum negativ bewertet, beispielsweise als unterdrückend und freiheitsbeschränkend.

Im Herbst 2020, als die Zahlen der Corona-Infizierten und -Toten bei uns in die Höhe schnellten, während sie in Asien zurückgingen, beschreibt Deuber (2020) die Unterhaltung mit einem chinesischen Taxifahrer wie folgt: „Kopfschüttelnd erzählte er, dass er im Fernsehen gesehen hätte, wie die Menschen in Europa weiter Party machen würden, keine Masken trügen, rausgingen, in den Urlaub führen. Er fragte: <Ist bei Euch ein Menschenleben so wenig wert?>“. Die Disziplinlosigkeiten, die in heimlichen Parties und offenen „Anti-Corona“-Demonstrationen gipfelten, stießen dort auf Unverständnis. In der Tat hatte schließlich die Disziplin in Form von vorübergehendem strengen Verzicht auf persönliche Freiheiten keinen zweiten Lockdown in der Volksrepublik China und auch anderen umliegenden asiatischen Ländern nötig gemacht, sodass sie bald wieder Freiheiten genießen konnten, die im Westen nun wieder stark eingeschränkt werden mussten. Dies wurde auch nicht als staatliche Unterdrückung, sondern als selbstverständliches Opfer für die Gesundheit und das Leben der Mitmenschen wahrgenommen. Im Übrigen sind im Dezember 2020 im demokratischen chinesischen Taiwan 720 Infizierte bei 24 Millionen Einwohnern nicht auf repressive Maßnahmen zurück-

zuführen, sondern auf eine mehr am Kollektiv, an der Gemeinschaft als Ganzem orientierten Einstellung.

Das Ich als Teil eines Wir ist eine Wahrnehmung, die im modernen systemischen und transgenerationalen Erleben und Denken als therapeutisch relevant wieder auftaucht, denn auch hier wird der einzelne Mensch als eingebunden in die bio-psycho-sozialen Gegebenheiten der näheren und weiteren Familie betrachtet.

Bereits Erich Neumann, ein an C. G. Jung orientierter Psychotherapeut, weist in seinem Grundlagenwerk „Ursprungsgeschichte des Bewusstseins“ (o. J.) aus den 1940er Jahren auf den Aspekt hin, dass Gefühle von Gruppenidentität und Partizipation beim heutigen Menschen noch weitgehend vorhanden seien. Auch in Zeiten scheinbar stark entwickelter Individualität seien „die Individuen noch eingebettet in das Gefüge der Gruppe und des sie beherrschenden Unbewussten“ (ebd., S. 218). Bei Angehörigen spricht er von einem „unbewussten Miteinanderverschmolzensein der Familienmitglieder“. Bei größeren Gruppen spricht er von Rekollektivierungs- und Massenphänomenen: „... und jede Erregung eines Gruppenteils kann die Gruppe ergreifen, wie ein Fieber alle Teile des Organismus erfasst“ (ebd.). Neumann, der als jüdischer Mitbürger vor den Nazis aus Deutschland fliehen musste, wusste, wovon er sprach. Im Amerika eines Donald Trump erleben wir Ähnliches, ein Ergriffensein von etwas, das angeblich größer macht. Die „Wir-Orientierung“ hat also Licht- und Schattenseiten. In jedem Fall muss sie in therapeutischen Zusammenhängen beachtet und reflektiert werden.

„In ostasiatischen, konfuzianisch geprägten Gesellschaften wird der Einzelne nie als eine von der Familie oder Bezugsgruppe isolierte Einheit wahrgenommen, sondern ... als interagierender Teil eines Netzwerks“ (Haag, 2012, S. 36). Es verwundert daher nicht, dass von allen westlichen Psychotherapien die systemische Familientherapie am besten angenommen wird. „Das individualisierte, westliche Selbst grenzt sich mit seiner harten Schale von seinen Mitmenschen ab, was ihm eine gewisse Unabhängigkeit und Eigenständigkeit ermöglicht“ (ebd.). Dagegen wird Reife in ostasiatischen Kulturen eher als Fähigkeit zur Anpassung an die sich ständig wandelnden Verhältnisse aufgefasst.

Das, was man gemeinhin „Ich“ nennt, kann man unter diesem Aspekt auch als ein „Wir“ auffassen, zusammengesetzt aus internalisierten Ahnen, deren letzte Instanz die leiblichen Eltern sind. Aber auch die unbewusste Verbundenheit mit Mitmenschen und Mitwelt kommt hier in tieferen Schichten ins Spiel. Braun formuliert es für den therapeutischen Kontext so: „Im intersubjektiven Feld ereignen sich jene emotional intensiven geistigen Berührungen zwischen beiden, welche Jung <participation mystique> und Daniel Stern <now moments oder Begegnungsmomente> ... nennt und in denen Entwicklung durch affektiv bedeutsame neue Beziehungserfahrungen geschieht“ (2016, S. 53).

Im Zentrum der Psychotherapie steht die Beziehung, die Begegnung im intersubjektiven Feld, die immer ein Begegnungsraum mit bewussten und vielen unbewussten Komponenten ist. Hier taucht die Frage auf, ob sich westliches Denken darüber, wie therapeutische Beziehungsgestaltung gelingen kann, ohne weiteres

auf die chinesische Mentalität übertragen lässt. Dazu muss man sich zunächst einmal mit dieser Mentalität beschäftigen, indem man auf die traditionelle Kultur und ihre Prägungen schaut.

Die altchinesische Kultur

In den Anfängen der chinesischen Philosophie begegnet uns das ca. 5000 Jahre alte I Ging, das Buch der Wandlungen (Wilhelm, 1976), welches sowohl Lao Tse als auch Konfuzius beeinflusste. Die Übersetzung durch den Sinologen Richard Wilhelm und der psychologische Kommentar von C. G. Jung (Jung, 1988, S. 587–606) machten es auch in den westlichen Kulturen bekannt. Seine Befragung durch das Werfen von Münzen oder Abzählen von Schafgarbenstengeln wird, vor allem seit den 1960er Jahren, auch von westlichen Menschen als Zugang zu tieferen Schichten des Unbewussten praktiziert. Jung bezeichnete Phänomene, wie sie bei der Befragung des I Ging entstanden, als „Synchronizität akausaler Zusammenhänge“ (Jung, 1952). Da über das Kollektive Unbewusste alles mit allem verbunden sei, offenbarten sich hier sinnvolle Koinzidenzen, indem man den Zufall als eingebettet in ein sinnvolles Ganzes betrachtet.

Konfuzius

Der Schwerpunkt von Konfuzius beziehungsweise Kung-tse liegt auf den Gesetzmäßigkeiten, die das menschliche Zusammenleben und die zwischenmenschlichen Beziehungen, auch in ihren hierarchischen Ordnungen, regeln und zur Harmonie führen. Seine Schriften spielen im chinesischen Verständnis von gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen bis in die heutige Zeit eine Rolle – bewusst oder unbewusst.

Tradition meint bei ihm ein symbolisch bedeutsames Ehren der alten Sitten und der Toten. Damit knüpft er an den Ahnenkult, die weltweit ursprünglichste Form von Religion, an. „Ein besonders wichtiges Ritual ... ist der Ahnenkult. Vor allem im konfuzianischen Asien bestand ja immer schon die Überzeugung, dass lebende und tote sowie diesseitige und jenseitige Wesen keineswegs strikt voneinander getrennt sind, sondern dass vielmehr fließende Übergänge bestehen“ (Weggel, 1989, S. 287).

Diese innere Beziehung zu den Vorfahren wurde im Westen in der modernen psychologischen und psychotherapeutischen Forschung wiederentdeckt (vgl. z. B. Schützenberger, 2003) und taucht heute in den systemisch-transgenerationalen Aspekten psychotherapeutischen Denkens und Handelns wieder auf. Die Kompatibilität chinesischen und systemischen Denkens wurde bereits erwähnt. Hier wird sie auch aus dem chinesischen Denken heraus verständlich, aus der Tradition des sich an die Ahnen, also das Familiensystem, richtenden Rituals. Die große Bedeutung von Musik, Tanz und dramatischen Gestalten, von Kunst im weitesten Sinne überhaupt, im rituellen Geschehen sowie deren Relevanz für moderne Psychotherapien mit künstlerischen Medien wurde andernorts bereits beschrieben (Timmermann,

2004, S. 17 ff u. 2020, S. 126 ff), ebenso die Kombination systemischer Aufstellungsarbeit mit musiktherapeutischen Vorgehensweisen (Timmermann, 2003).

Eine Beziehung zu musiktherapeutischen Grundlagen kann man auch im Konfuzianismus erkennen, wenn es heißt: „Das Handeln des Menschen soll Ausdruck sein, Ausdruck seiner Beziehungen zu anderen, Ausdruck seiner Person: hier liegt auch der Grund, der Kung-tse die Musik so sehr lieben und schätzen lässt“ (Granet, 1971, S. 39).

Nach Konfuzius ist die höchste Tugend die Menschlichkeit. „...ein wahrer Mensch ist nicht ein Muster an Rechtschaffenheit und Prüderie oder ein Tugendbold, sondern er weiß, dass Verfehlungen der echten menschlichen Natur so notwendig sind wie das Salz unserer Nahrung. Nur mit den Rechtschaffenen ist das Zusammenleben unmöglich, weil sie keinen Humor haben, die wahre menschliche Natur nicht zulassen und ihres eigenen Schattens in gefährlichem Maß unbewusst sind ... Der menschlichen Natur vertrauen heißt, das Gut-und-Schlechte in ihr annehmen, und es ist schwer, Menschen Vertrauen zu schenken, die zu ihren Schwächen nicht stehen können“ (Watts, 1983, S. 126 f).

Auch das sind psychologisch sehr moderne Gedanken mit hoher Relevanz für die Psychotherapie. Es erinnert an die Authentizität bei Winnicotts „wahrem Selbst“ und auch an C. G. Jungs Begriff des „Schattens“ und ebenfalls die Notwendigkeit seiner Integration ist hier berührt. Ganz allgemein kann man hieraus die psychotherapeutische Intention ableiten, den Menschen mit sich selbst zu versöhnen, um „ganz“ im Sinne von „heil“ zu werden.

Daoismus

„Wenn die Lehre des Konfuzius bis heute die Struktur der chinesischen Gesellschaft bestimmt, so ist es der Daoismus, der das chinesische Denken und die Psyche des Einzelnen prägt, wobei sich beide Lehren ergänzen und beide die Entwicklung des weniger konsistenten östlichen Selbst prägen. Wenn das abendländische Denken durch Logik, Zielgerichtetheit und Rationalität bestimmt ist, so ist es in der daoistischen Tradition kontextorientiert, beweglich, auf das Ganze bezogen (holistisch) und dialektisch. Die Wirklichkeit befindet sich in der chinesischen Vorstellung in einem ständigen Wandel und ist voller Widersprüche. ... Sie grenzen sich in dieser Begrifflichkeit von Hegel ab, weil es in der daoistischen Dialektik keine Synthese gibt: Widersprüche und Unvereinbarkeiten bleiben bestehen“ (Haag, 2012, S. 37).

Der Daoismus tritt in China in zwei Formen auf: 1. Als Philosophie und 2. als Religion (Miyuki, 1984, S. 35). Vermischt mit allerlei magischem Denken gilt er dann als die eigentliche Religion des Volkes, wenngleich es nie Institutionen wie unsere christlichen Kirchen gab. Seine Wurzeln sind im 4. Jahrhundert v. Chr. zu finden. Die wichtigsten alten Schriften dazu sind das „Dao De Jing“ von Laotse (Wilhelm, 1974) und „Das wahre Buch vom südlichen Blütenland“ von Dschuang Dsi (Wilhelm, 1974). Dao gilt als die Quelle allen Seins, als die nicht mit Worten definierbare, mysteriöse fundamentale ungeteilte Einheit, in der alle Widersprüche und

Unterschiede des Seins aufgehoben sind (Stikker, 1988, S. 31). Dao ist die ewige Ordnung des Kosmos, das Unwandelbare im Wandel, also das absolut Wertvolle, zeugender Realgrund und seine Ordnung (Weber, 2006, S. 477). „Nur absolute Fügsamkeit in die unabänderlichen kosmischen und sozialen Ordnungen führten eben zum Stillewerden, zu jener Bändigung der Leidenschaften, welche im übrigen auch in der Heilslehre Laotses durch Musik ... befördert wurde“ (ebd., S. 482).

Das alte chinesische Denken ist orientiert am Begriff des „Nicht-Handelns“, d. h., die Welt befindet sich in einem Prozess, einer permanenten Veränderung, in die der Mensch nicht eingreifen, sondern der er sich anpassen soll. Dem entsprechen eine Haltung der Gelassenheit und gleichzeitig ein Streben nach Harmonie, nach Im-Einklang-sein mit dem größeren Ganzen, in das der Mensch eingebunden ist. „Der Taoismus sucht Einheit und Harmonie durch Zurückverfolgen der universellen Muster zu ihrem Ursprung“ (ebd., S. 213), was dem Begriff „religio“ in seiner Bedeutung als „Rückverbindung“ entspricht. Vom Menschen erfahren werden kann das Dao nicht an sich, sondern nur in seiner Beziehung zur Welt (Miyuki, 1984, S. 78).

Der Fokus liegt im Wesentlichen nicht auf festen Vorstellungen von der Wirklichkeit, sondern auf Transformation, auf ständigem Wandel, bei dem jeder Beobachter selbst Teil eines nahtlosen Gewebes ist. Hier stoßen wir wiederum auf die Idee eines Feldes als einem Wirklichkeitsmodell, das sehr modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und psychotherapeutisch-systemischem Denken entspricht.

In der daoistischen Kunst wird dies dargestellt durch wellenförmige Bewegungen und sich kräuselnde Muster (Rawson & Legaza, o. J., S. 9). „Der ideale Taoist ist jener, der gelernt hat, alle seine Sinne und Fähigkeiten zu nutzen, um die Formen der Ströme im Tao zu erfassen, um sich so ganz mit ihnen in Einklang zu bringen... in der taoistischen Kunst wie im taoistischen Leben war Harmonie das Ziel, ... die zum Einklang zwischen den Menschen und dem bewegten Universum und zu höchster Gelassenheit führt. Jedoch ist Harmonie unmöglich ohne <Kräfte>, die harmonisieren“ – und diese Kräfte erwachsen aus den Künsten (Rawson & Laszlo L., o. J., S. 11 f).

Daoistisches Gedankengut wird von zeitgenössischen Autoren reflektiert und durchaus auch als ergänzende Haltung der Gelassenheit dem westlich geprägten Menschen empfohlen. „Wer sich der Lebenskunst des Tao zuwendet, sich dem intuitiven Handeln verschreibt und sich hineinfallen lässt in die Geborgenheit der eigenen inneren Autorität, wird das Leben und seinen Alltag in Zukunft mit anderen Augen sehen. Diese Geisteshaltung ist *wirkliche* Sicherheit, aber interessanterweise verliert der Gedanke an Sicherheit weitgehend seine hohe Bedeutung, wenn wir erst einmal gelernt haben, unser Leben dem Strom des Tao zu überlassen... Sie können jegliche Art von Zielsetzung aus Ihren Gedanken streichen, denn wenn Sie aufmerksam im Hier und Jetzt dem Lauf des Lebens folgen, trägt Sie dieses an jeden beliebigen Ort“ (Fischer, 1996, S. 19 f).