Welsch, W. (2004): „Auf dem Weg zu transkulturellen Gesellschaften". In: Allolio-Näcke, L./Kalscheuer, B./Manzeschke, A. (Hrsg.): Differenzen anders denken: Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz. Frankfurt/Main, S. 313-330.

Peter Ackermann

Transkulturalität und Pädagogik: Grundsatzüberlegungen zur Entwicklung eines kommunikativen deutsch-japanischen Austauschs

Der Rahmen für autonomes transkulturelles Lernen

Bei der Begegnung von Personen unterschiedlicher Kulturen – d.h. systematisch verbundener Zusammenhänge von Wahrnehmungs-, Denk-, Urteils- und Handlungsmustern – scheint mir zweierlei wichtig:

1. Eigenständige Aneignungsarbeit von erforderlichem Wissen und Können, um mit dem zunächst Unerklärlichen autonom und gestalterisch umzugehen, und
2. eine Strukturierung von Zeit und Raum, die dem Prozesscharakter einer solchen Aneignungsarbeit gerecht wird.

Eine auf schematisch-abstrakte Typologisierung aufbauende Handhabung von transkulturellen Begegnungsprozessen missachtet allzu leicht die Individualität und damit die Würde des Einzelnen, sowie die Tatsache, dass der fremde Einzelne eine je eigene Biographie besitzt und gerade heute in einer ähnlichen Vielzahl von heterogenen und meist auch enttraditionalisierten Kontexten lebt wie wir selber.[1] Transkulturelle Begegnung muss damit eine Situation des Sich-Herantastens an und der Suche nach – und nicht der Applikation von – Interpretation bleiben. Dies gilt auch dann, wenn bestimmte Merkmale sich zu einem „cultural pattern" über die Individuumsgrenzen hinweg zu verdichten scheinen.

Zudem: Eine transkulturelle Begegnung ist weder etwas Statisches noch etwas Einseitiges. Sie stellt im Kern eine permanente Veränderung beider Seiten dar, die wechselseitig aufeinander reagieren. Eine solche Situation ist nur in permanenter und selbstverantwortlicher Bemühung der Beteiligten gestaltbar.

1 Der fremde Einzelne, der einen eigenen Willen besitzt, ist nicht mit seiner „Tradition" deckungsgleich und „Tradition" darf wiederum nicht unbesehen national definiert werden.

Es kann also nicht angehen, eine transkulturelle Begegnung mit „Japan" – genauer: mit Personen, deren Lernerfahrungen durch ein japanischsprachiges Umfeld wesentlich geprägt sind – auf der Grundlage eines abstrakten Bestandes von Faktenwissen aufzubauen. Notwendig ist ein Rahmen für autonom erworbenes Handlungswissen der Beteiligten. Vor allem haben aber die in ihm ablaufenden Prozesse in den Auf- und Weiterbau von Beziehungen zu münden, die beide Seiten als für sich gewinnbringend definieren können. Wenn wir akzeptieren, dass der Partner am Gewinn interessiert ist und entsprechende individuelle Strategien verfolgt, dann ist unsererseits eigenständiges Urteilen, Abwägen und Handeln eine Notwendigkeit.

Unter dem Gesichtspunkt der Pädagogik ist demnach der Frage nachzugehen, wie Rahmenstrukturen beschaffen sein müssen, damit diejenigen Erkenntnisse anderer darin zum Tragen kommen, die für die Beteiligten bei ihrer eigenen Entwicklung förderlich sind. Überdies ist die Frage zu stellen, wie solche Strukturen aussehen könnten, wenn das angestrebte Ziel, aus dem Austausch Gewinn zu ziehen, sich kaum auf bewusst kumulative Lernprozesse stützen kann: Ich kann nur minimal mit Willen „lernen", den anderen zu „verstehen"; gestaltbar ist aber die Rahmenstruktur dafür.

Genauere Überlegungen zu den Rahmenstrukturen für autonomes transkulturelles Handeln sind das eine Desiderat. Das andere – m.E. dem oben genannten vorgelagerte – ist die Rezeption der Formen und Grundsätze pädagogischen Handelns, die in der anderen Kultur selbst als normative Größen wirksam sind. Unsere Begegnung mit einem Individuum aus Japan ist gleichzeitig ja immer auch eine Begegnung mit einem durch ein bestimmtes eigenes pädagogisches Konzept geformtes Individuum.

Pädagogische Konzepte der „anderen Seite"

Die Betrachtung der praktischen Umsetzung pädagogischer Konzepte in Japan führt uns zu einer Erkenntnis, die hier nur sehr grob angedeutet werden kann. Dasjenige nämlich, was uns im Westen unsere Achtung vor uns selbst verleiht, und was explizit oder implizit, und manchmal als Rechtfertigung für sture Uneinsichtigkeit, unser Selbstwertgefühl bestimmt, orientiert sich relativ weitgehend am Konzept des autonomen, selbsttätigen, mündigen Individuums. Wenn wir in der Befolgung dieses Konzepts die Grundlage sehen für schöpferische, die Einmaligkeit von Situationen ernst nehmende und damit gewinnbringende transkulturelle Prozesse, so steht uns in Japan nun eine Kultur gegenüber, der dieses Konzept *als Konzept* nicht vertraut ist.

Bedeutet dies, dass wir bei der transkulturellen Begegnung mit „Japan" lernen müssen, uns in einem Rahmen jenseits oder außerhalb der Idee des autonomen, mündigen Individuums wohl zu fühlen? Wenn es unserem Verständnis von Verantwortung entspricht, uns unabhängig, eigenständig und kritisch um Entscheidungen zu bemühen, die auf der Wahrnehmung alltäglich-lebensweltlicher Realitäten ebenso wie der diesen zu Grunde liegenden individuellen, gesellschaftlichen und historischen Parameter beruhen, dann gebietet uns gerade dieser eigene Standpunkt, den Unterschied herauszuarbeiten zwischen dem Konzept des autonomen, selbstverantwortlichen, mit Gründen handelnden, mündigen Individuums, wie es in einer sich auseinander heraus entwickelten Kette von Erfahrungen in einem bestimmten geographisch-kulturellen Raum (zu dem wir uns selber zählen) Gestalt angenommen hat, und den Vorstellungen von Selbstverantwortlichkeit und Individualität, die es in Japan ebenso gibt.

Der pädagogische Raum, der die transkulturelle Begegnung umschließt, ist damit zum einen ein Erfahrungsraum für stets individuell konstituierte transkulturelle Konstellationen, zum anderen ein Raum für die Auseinandersetzung mit institutionell-gebundenen bzw. durch bestimmte Legitimierungsmechanismen gestalteten pädagogischen Konzepten, durch die in der jeweiligen Fremdkultur selber Menschen von einer bestimmten Ausgangslage aus zur Entfaltung ihrer produktiven Möglichkeiten geführt werden.

Für Japan könnten folgende 4 Punkte als „pädagogisches Konzept" bezeichnet werden:

1. Die Grundwerte „Berechenbarkeit" und „Permanenz" sind durch ein mechanistisches Weltbild zu festigen, das sich sinnlich wahrnehmbar in geschlossenen Kreisläufen findet, zum Beispiel in den Jahreszeiten. Das Absolute ist dabei das von der Natur vorgegebene Ausgleichsprinzip, das aus der ungestörten Ordnung der Abfolge, sowie dem regelhaften, diese Abfolge in Gang haltenden Ineinanderfließen von Bipolaritäten (Weiblich/Männlich, Kalt/Warm, Dunkel/Hell, Nehmen/Geben, Unten/Oben) besteht. Dieses Absolute gewährleistet die Berechenbarkeit aller Dinge und hebt dabei die Impermanenz aller Einzelzustände auf. Der mündige Mensch hat dieses Prinzip erkannt und trägt zur Permanenz der Welt bei, indem er seine ureigene Individualität in die Ordnung von Nehmen und Geben einbringt.

2. Der wirklich mündige Mensch lehnt alle spekulativen, das „Naturprinzip" transzendierenden Vorstellungen ab. Da das Konzept einer göttlichen Offenbarung keine allgemeine Legitimität besitzt, gelten gott-artige Wesen primär als praktisch-nützlich, um Glück, Sicherheit und Schutz zu bewirken.[2]

2 Der in den 1870er Jahren einsetzende intensive Kontakt mit dem Westen brachte die dem Christentum entstammende Konzeption von „Religion" – also einer personifizierten Vorstellung von transzendentaler Allmacht – wieder (nach dem Christentumsverbot Anfang 17.Jhdt.) nach Japan. „Religion" dürfte dabei von vielen als eine Größe gesehen worden sein, die eine „moderne, zivilisierte Gesellschaft" zu besitzen hat. Ab dieser Zeit gehörten (bis 1945) die Mythen von der Sonnengöttin und Urah-

3. Der mündige Mensch ist sich bewusst, dass seine Existenz alleine durch das Funktionieren der Regelhaftigkeit menschlichen Handelns, d.h. der Gesellschaft gewährleistet ist; deshalb trägt er vernünftigerweise auch zu deren Berechenbarkeit und Permanenz bei.

4. Der mündige Mensch ist sich der Fragilität der Regelhaftigkeit der Gesellschaft bewusst und leistet als selbstverantwortliches Individuum jeden erdenklichen Beitrag, diese im Gleichgewicht zu halten. Er tut dies prinzipiell mittels Selbstkontrolle (*dōtoku* – tugendhaftes Verhalten). Dabei bemüht er sich insbesondere, wahrgenommene Gegensätze in die zur Verfügung stehenden Auffangrituale einzubringen und so zu entproblematisieren.

Für uns gilt es zu erkennen, dass eine auf die genannte Weise strukturierte Zieldefinition von Selbstverantwortung und Mündigkeit gewisse Lebensbewältigungstechniken fördert, und andere wenig ausgebildet lässt. Die transkulturelle Begegnung mit Japan konstituiert demnach einen Raum und eine Zeit, wo unterschiedliche Grade von Virtuosität bzw. Primitivität des Verhaltens wechselseitig Triumphgefühle bzw. Minderwertigkeitsgefühle aufbauen, die viel zu bedrohlich sind, um nur intellektuell ausdiskutiert werden zu können.

Die Wucht kultureller Begegnungen

Meines Erachtens ist es eine pädagogische Aufgabe, vor dem Hintergrund dieser Bedrohlichkeit einen berechenbaren Begegnungsrahmen zu strukturieren. In ihm sind wissenschaftliche Einzelschritte unumgänglich, um mal hier, mal da von Spekulation und von sachlichen Irrtümern freizukommen, und um in Geschichte und Gesellschaft gewachsene, sowie vom konkreten Individuum subjektiv interpretierend aufgebaute Dimensionen präzise zu erfassen. Solche Beiträge kann und muss die Wissenschaft erfahrungs- und handlungsbegleitend leisten, doch sie ebnet nicht selbst den Weg zur Begegnung, und so ist sie auch nicht selbst eine Größe, die Gewinn verschafft.

Eine transkulturelle Begegnung sei hier primär als eine Begegnung von Selbstwertgefühlen, Aggressionen, und Körperlichkeiten bezeichnet. Die lapidare Feststellung ist im Übrigen nicht von der Hand zu weisen, dass gerade Westeuropäer Menschen aus asiatischen Kulturen wegen der Einheitlichkeit bestimmter Körpermerkmale gerne mit dem durchaus rassistisch verstandenen Begriff „Asiaten" versehen und kaum als autonome Individuen mit einer persönlichen Biographie wahrzunehmen bereit sind. Es geht also für uns hier um Fragen nach Begegnung als körperliche Begegnung

nin des Kaisers zum Staatskult, mit dem Japan sich durch eigenständige, nichtchristliche transzendente Verankerung und so den zivilisierten Ländern ebenbürtig zu definieren suchte. Heute findet sich als m.E. moderne Form der japanischen Definition von „Religion" in den Lehrerhandbüchern die Anweisung, die Schüler „zur Verehrung des Erhabenen und Transzendenten" zu erziehen.

innerhalb eines Rahmens, in dem eine von einem Ausgangspunkt her konzipierte Entwicklung stehen soll.

Wie kann man sich eine solche vorstellen? Welche reflexiven Prozesse sind zum einen notwendig, und an welchen Stellen und in welchen Sequenzen sind diese vorzunehmen, um Wissen über die Beschaffenheit der verschiedenen gegebenen Parameter zu erlangen? Zum andern: welche vorreflexiven Prozesse sind notwendig, um die nötige Erfahrung der Körperlichkeit transkultureller Handlungsabläufe zu gewinnen? Ich greife beim Tasten nach Antworten 5 Aspekte heraus, die sich bei der Beschäftigung mit der „japanischen" Kultur mit großer Wucht ins Bewusstsein drängen.

Aspekt 1: Körperliche Erfahrung fremdkultureller Handlungsabläufe

Bei unserer eigenen körperlichen Begegnung mit „Japan" stoßen wir rasch an dort geltende, verhaltensleitende Konzepte; eines davon ist *taiken*. *Taiken* („körperliches, sinnliches Testen") verweist auf das Prinzip, durch konkrete, körperliche Berührung mit einer Sache als Mensch zu reifen. Da, wie erwähnt, die japanische Welt kein „Wunder" ist, sondern eine Ordnung, verleiht *taiken* auch die Würde politischer Autorität, die sich auf erfahrene Einsicht in diese Ordnung stützt. *Taiken* ist Kernelement bei jedem Lernprozess; Lernen in Japan gründet in der Aufforderung, „mit dem Körper zu lernen".

Das Konzept *taiken* stellt uns kommunikativ vor ein Problem: Wenn gilt, dass man nicht mit dem Kopf etwas „wissen", sondern mit dem Körper etwas erfahren soll, dann gibt es im Prinzip auch keine Fragen zu stellen, Wie? Warum? Weshalb? Ein Beharren auf „Recht auf gemeinsames Streben nach objektiver Wahrheit" zielt somit ins Leere.

Die „japanische Welt" ließe sich demnach als eine von Subjektivitäten geprägte Welt bezeichnen, in der durch die Akzeptanz einer objektiv gegebenen Ordnung die Körperkräfte gebunden und kanalisiert sind. Gerade heute sorgt eine große Menge an normativen Schriften und Schulungen dafür, dass jede Art von Ordnung – erfolgreich etwas ausführen ebenso wie soziales Verhalten – körperlich erfahren und umgesetzt wird. Dies ist im Lichte eines ganz expliziten Erziehungsziels zu sehen: „Verständnis, dass es Dich dank der Gesellschaft gibt", und das heisst: dank der Ordnung ineinander verzahnter, durch Verhalten und Arbeit körperlich zu erfüllender Verpflichtungen.

Schon ein Blick auf die japanische Sprache bezeugt, wie konkret-körperlich Kommunikation strukturiert ist: Das Japanische verlangt zwingend, dass Verpflichtungsmuster explizit zum Ausdruck gebracht werden. Zum Beispiel sagt bei einem Elternabend in der Schule eine Mutter nicht: „Mein Sohn geht in die 4. Klasse", sondern: „Wir sind die Empfänger der Bemü-

hungen der Lehrer der 4. Klasse" (und leiten daraus Verpflichtungen ab). Oder wenn ich nach dem Weg zur Post frage, lautet die Antwort nicht: „Geradeaus und dann links", sondern: „Ich bekomme von Ihnen, dass Sie geradeaus gehen und dann nach links" (und leite daraus die Verpflichtung ab, dafür zu sorgen, dass Sie die Post auch wirklich finden). Die soziale „Welt" läuft also ab, indem konkrete Personen sich in ihr zueinander verpflichtend, und damit mit dem vollen Einsatz ihrer körperlichen Kräfte, verhalten.

Aspekt 2: Fremdkulturelle Handlungsabläufe als ästhetische Größe

Die Erfahrung im Japanischen legt es nahe, Strukturen von Bindung und Verbindung von Menschen als eine ästhetische Größe zu verstehen, die gefühlsmäßig Ordnung, Sicherheit, Berechenbarkeit, Permanenz verheisst. Die transkulturelle Beziehung zu Japan beinhaltet demnach m.E. die Auseinandersetzung mit einem ästhetischen Prinzip, dessen Aufrechterhaltung mit großer Kraftanstrengung verbunden ist und dessen Richtgröße eine konkret-körperliche bildet, nämlich *anshin* (ruhiges Herz). *Anshin* verweist auf Freiheit von Sorge und Angstgefühlen, ruhigen Atem, ausgeglichenen Puls; *anshin* ist eine sinnliche, jenseits von Reflexion angesiedelte Richtgröße.

Korrektes Verhalten wird in Japan häufig mit Hilfe eines ästhetisch ansprechenden Kreises beschrieben. Zum Beispiel: Das Individuum erbringt Dienstleistungen – diese Dienstleistungen bringen einer Gemeinschaft Nutzen und Wohlstand – dieser Nutzen und Wohlstand ist gleichzeitig Gegenstand der Erwartungen der Gemeinschaft – die Gemeinschaft gibt deshalb diese Erwartungen an das Individuum weiter und deshalb erbringt das Individuum von neuem eine Dienstleistung. Oder: Im Streben nach Wohlergehen fordert die Gemeinschaft das Individuum auf, sich zu bilden (d.h. ohne Wertung möglichst viel Information zu sammeln) – wenn das Individuum sich bildet, ist seine Arbeit in der Gemeinschaft erfolgreich – wenn die Arbeit in der Gemeinschaft erfolgreich ist, wird sich das Individuum weiter bilden – wenn es sich weiter bildet, trägt es zum weiteren Wohlergehen der Gemeinschaft bei – und der Kreislauf bleibt in Gang.

Dieselbe Ästhetik des Kreislaufs unterliegt m.E. auch der japanischen Vorstellung von Macht. „Macht"[3] ist nie ein aus dem Kreislauf ausbrechendes bzw. auf Durchbruch bedachtes Verhalten. Da Macht aber vom Mächtigen im Prinzip nicht ausgedrückt, sondern nur durch ihre Anerkennung von unten sichtbar wird, ist sie zwingend komplementär aufgebaut: Anerkennung von Macht von unten und „Ausfließenlassen" von Macht von oben – Macht ist so in die Ästhetik eines Kreislaufs eingebunden.

3 Japanisch meist *kenryoku,* wörtl. etwa „legitim Kraft ausüben".

Nicht zu vernachlässigen ist hier die Frage, ob die Choreographie ästhetischen Handelns und Verhaltens für alle sozialen Schichten gilt. Die konkrete Erfahrung lässt vermuten, dass es in der Tat eine erstaunliche Einheitlichkeit über alle Schichtengrenzen hinweg gibt in Bezug auf die Einhaltung der ästhetischen Regeln von Nehmen und Geben. Verständlich wird dies angesichts der Tatsache, dass – wie im Folgenden dargestellt – sich diese Regeln aus den als „natürlich" verstandenen Regeln zum Erhalt von Energie, Kraft und Vitalität ableiten. Dadurch entsteht eine für alle nachvollziehbare Verhaltenslogik jenseits der einzelbiographischen Erfahrungen und vor allem auch jenseits aller Diskussionen, wozu ein „Ich" nun eigentlich bestimmt sei.

Das berechenbare, auf *anshin* (ruhiges Herz) ausgerichtete, nach ästhetischen Grundsätzen strukturierte und wenig „intellektuelle" Ordnungsschema gewährleistet ein rasches Verständnis der erforderlichen gesellschaftlichen „Choreographie" und ist fraglos ein wichtiger Faktor für die schöpferische Heiterkeit und Lebenslust, ebenso wie die pragmatische Ausrichtung auf Gewinn, die uns an Japan so fasziniert und irritiert. Aus dieser gesellschaftlichen „Choreographie" kann jedoch auch eine erhebliche Belastung erwachsen, wenn der Fokus auf der ununterbrochenen Verpflichtung liegt. Dann werden mit einem ungeheuren körperlichen Aufwand Leistungen gewissenhaft Punkt für Punkt, aber als Leerlauf erbracht und von den Betroffenen durchaus auch so empfunden. Beides aber, schöpferische Heiterkeit und Leerlauf, sind einbindende und nicht das Individuum freisetzende Größen.

Aspekt 3: Fremdkulturelle Handlungsabläufe als Gefährdung des Selbstwertgefühls

Die gesellschaftliche „Choreographie" Japans erfordert, wie erwähnt, dass interpersonale Bezüge stets explizit ausgedrückt werden. Dies ist nötig, um das Selbstwertgefühl beider Seiten aufrecht zu erhalten. Logischerweise führt dann falsche oder fehlende Anerkennung von Selbstwert zu Aggression bzw. zu seinem Spiegelbild: Angst. Was nun, wenn sich schon die Grundvoraussetzungen für Selbstwertgefühl in Japan und bei einem westlichen Menschen unterscheiden?

Die Diskussion um den so genannten „Kulturschock" – zumindest auf den Austausch mit „Japan" bezogen – ist keinesfalls aus der Luft gegriffen. Ist mein Selbstwertgefühl verletzt, weil ich mich in eine „Choreographie" einbringen muss, die meinem Selbstbild widerspricht, oder – umgekehrt – weil ich mich aus einer Choreographie ausklinken muss, die alleine mein Selbstwertgefühl gewährleisten würde, so sind das zunächst körperliche Erfahrungen, die als Angst, Aggression und nicht selten auch als Krankheit zum Ausdruck kommen.

Die im Japanischen als Zeichen meiner Mündigkeit erforderliche, bzw. die im Deutschen als Zeichen meiner Mündigkeit oft gerade verpönte verbale und körperliche Signalisierung, dass es „mich nur dank anderer gibt",[4] stellen Situationen dar, die für das körperliche Befinden der jeweils fremdkulturellen Person an die Unerträglichkeitsgrenze gehen können. Was tue ich, wenn der fremdkulturelle Kontext Forderungen stellt, denen ich mich im Einklang mit den eigenkulturellen Erwartungen verweigere? Wenn Ziele, die ich mir im Einklang mit den eigenkulturellen Erwartungen gesetzt habe, im fremdkulturellen Kontext nicht erreicht werden können? Wenn ich aus einem System von Lebenssinndefinition herausgelöst werde? Wenn ich nicht mehr – wie in der eigenen Kultur – dafür belohnt werde, dass ich das „Richtige" mache?

Aspekt 4: Zur Historizität fremdkultureller Handlungsabläufe

An dieser Stelle sei der Unumgänglichkeit des Körperlichen – und des körperlichen Schmerzes – eine abstrahierend-intellektuelle Frage entgegengesetzt. Ist das, was ich im Prozess der körperlichen Erfahrung wahrnehme, eine Zufälligkeit, die in der individuellen Person oder im Augenblick begründet liegt, oder verbirgt sich dahinter die Historizität einer Kultur? Die Frage nach der Historizität ist gleichzeitig auch die Frage, ob im Laufe langfristiger Legitimationsprozesse tatsächlich und systematisch die Gussformen geschaffen wurden für das, was ich im Augenblick u.U. als Bedrohung meines Selbstwertgefühls erfahre.

Für die Gesellschaftsordnung Japans bis 1867 gilt wohl das Prinzip, das in der Abfolge der 4 Jahreszeiten und der in ihnen sichtbaren Wechselwirkung von nehmenden und gebenden Kräften versinnbildlicht ist.[5] Transzendente Wesen, z.B. heilende Buddhas, helfen in diesem Entwurf dem Menschen in Einzelsituationen, aber der Sinn des Lebens leitet sich nicht von ihnen ab. Damit ist das Individuum selbstverantwortlich verpflichtet, der Berechenbarkeit und Permanenz der gesellschaftlichen „Choreographie" zu dienen, die den Sinn seiner eigenen Existenz ausmacht.

Daraus ergibt sich, dass der menschliche Körper im Wesentlichen frei ist, mit seiner ganzen Vitalität dem geschlossenen Ring von Geben und Nehmen zu dienen.[6] Vor dem Hintergrund des direkten Bezugs der eigenen

4 Das Prinzip der Kausalität besitzt ihre Parallele in der Auffassung der 4 Jahreszeiten, bei denen der (wärmere) Frühling ein Ergebnis des zuvor (kalten) Winters ist, oder der (kühlere) Herbst deshalb erscheint, weil es zuvor den (heissen) Sommer gegeben hat.

5 Stichworte wären hier *Shushigaku*, die neo-konfuzianische Lehre vom „Prinzip" des Universums, aber auch die buddhistische Kausalitätslehre, *Ingaron*.

6 Auf die komplexen Auslegungen des im Buddhismus wurzelnden Transmigrationsgedankens, der den Einzelnen in Bezug zu Schicksalsketten setzt und ihn ggf. aus sozialen Verkettungen herauslösen kann, sei hier nicht eingegangen. Es muss jedoch

Existenz zum gesellschaftlichen Ganzen fällt es in Japan sicherlich leicht, den menschlichen Körper in Gestaltungsprozesse einzubinden, die allein dem Wohlergehen der Gesellschaft dienen: Verbeugungen, unterschiedliche Formen des Laufens, Rennens, Hüpfens, Nickens, Wippens, oder eine Vielfalt von Sprecharten: gehaucht, sonor, rau, oder Schweigen. Selbstgestaltung ist dementsprechend in historischer Perspektive ein japanisches Schlagwort. Das Ich-selbst ist sehr mit sich als Körper beschäftigt: Gestalte ich mich richtig? Wie sehe ich aus? Geht es meinen Beinen gut? Was soll ich gegen meine roten Backen tun?

Aspekt 5: Fremdkulturelle Handlungsabläufe im Lichte der Heilkunst

Lassen sich in Japan Institutionen ausmachen, die nachweislich bestimmte, von ihnen legitimierte Gestaltungs- und Selbstgestaltungsprozesse des Individuums letztlich als pädagogische Ziele definiert haben?

Ich will im Folgenden nur auf eine, in verschiedenen Institutionen gespiegelte Bezugsebene hinweisen, die m.E. in Japan allen anderen übergeordnet war und es heute wohl noch ist, die Heilkunst. In ihr fließen das Körperliche und das Abstrakt-Spekulative, fließen körperliche Gefühle und Intellekt zusammen. Durch sie sucht der Mensch Antworten auf Fragen wie: Woher kommen Krankheiten? Was zerstört mich und meine Gemeinschaft? Was führt zum Abbau meiner Energie (und schließlich zum Tod)? Vor allem aber: Was verhilft mir zu körperlichem Wohlbefinden?

Die Antwort auf diese Frage ist wohl eindeutig: Das Universum – und damit auch Gesundheit und Vitalkraft – wird in Gang gehalten durch den Fluss der Vitalenergie, welche den ewigen Wechsel des Weiblichen (*yin*) und des Männlichen (*yang*) bewirkt, der alles hervorbringt. Diesem Gesetz zugeordnet ist das Prinzip des ewigen Werdens, Wandels, Vergehens und Neuentstehens. Kraft, Leben, Energie und Gesundheit sind demnach abhängig davon, wie ein Organismus sich um den Fluss der Vitalenergie kümmert und den geregelten Wechsel von Nehmen und Geben beachtet.

Dieselben Prinzipien und Kräfte sind also im Universum als auch im eigenen Körper wirksam, und es geschieht im eigenen Gesundheitsinteresse, die Kräfte des Universums geordnet durch den eigenen Körper fließen zu lassen. Der Mensch hat deshalb aktiv seinen Körper zu pflegen und zu gestalten; dasselbe gilt für einen Verband von Körpern, d.h. eine Gemeinschaft, deren Gesundheit genauso vom Fluss der Energien und vom Ausgleich zwischen Nehmen und Geben abhängt.

auf den kulturhistorisch hohen Stellenwert von „Wanderern" und „Reisenden" hingewiesen werden, Menschen also, die Verbindungen zerreißen.

So verstandene Gesundheit kennt keinen Unterschied zwischen seelischem und körperlichem Unwohlsein, da alles körperlich definiert wird. Egal ob man Gelenkschmerzen hat oder Groll hegt wegen verpasster Karrierechancen, beides sind Krankheiten im Sinne einer Katastrophe der Energiezufuhr, sei es, dass diese nicht funktioniert, sei es, dass die Energie abfließt statt der Nährung der Lebenskraft zu dienen. Die Heilungstechniken hat man selbst in der Hand, und wie die auszusehen haben, vermittelten lange Zeit angesehene, institutionalisierte Personenkreise wie Geomanten, Priester, Asketen oder konfuzianische Medizingelehrte.

Mit anderen Worten: Leben und Gesundheit sind untrennbar verbunden gewesen mit der Lehre vom Energiefluss und von der Funktionstüchtigkeit aller „Relais-Stationen" des individuellen oder gesellschaftlichen „Stromnetzes". Das Ziel des Lebens ist das Leben selbst und besteht darin, diesen Fluss aufrecht zu erhalten, damit er auch nach dem eigenen Tod den Nachkommen zu Wohlbefinden verhelfe. Diese Lehre von der Aufrechterhaltung des Energieflusses betrachte ich als die zentrale Gestaltungskraft, die, heute zwar weitgehend internalisiert, „Japan" in allen Bereichen zugrunde liegt, und die als langfristig legitim wirksame Definition von körperlichem Leben galt. Die Begegnung mit „Japan" ist demnach eine Begegnung über die Grenze unterschiedlicher Körpervorstellungen hinweg. *Diese* Grenze ist wohl die entscheidende.

Nochmals: Der Rahmen für autonomes transkulturelles Lernen

Müssen wir bei der Begegnung mit Japan also lernen, uns wohl zu fühlen in einem Rahmen jenseits oder außerhalb des in der westlichen Zivilisation gewachsenen Konzepts von „Individuum"? Eine erste Antwort heisst: Wir müssen überhaupt erst einmal auf die Idee kommen, dass wir uns wohl fühlen müssen, um uns effizient einzubringen in einen Rahmen, der Zugang zu gemeinsamen Erfahrungen gewährleistet. Rahmen bedeutet zugleich Raum, und wenn wir den Grundsatz ernst nehmen, dass Transkulturalität immer mehr ist als was die daran Beteiligten wissen können, dann ist dieser Raum dadurch definiert, dass er einerseits die Realität transkultureller Begegnung, andererseits die Erweiterung des Wissens darüber sich entfalten lässt.

Der Rahmen muss zunächst durch Können – d.h. körperliches (und hierzu gehört auch sprachliches) Können und gestaltetes vorreflexives Handeln – geprägt sein. In diesen Rahmen hinein kann Wissen nach seiner Verfügbarkeit punktuell eingebracht werden als Korrektiv und als Erweiterung des Assoziationsfelds, das den Wahrnehmungsprozessen unterliegt. Angesichts der sinnlichen Wucht einer Begegnung, sowie der relativen Winzigkeit des überhaupt Wissbaren, ist mehr gar nicht zu leisten.[7] Lernen wir doch von

7 Es kann nicht genug betont werden, dass schon das kürzeste Gespräch mit einem Menschen aus Japan in *dessen* Muttersprache oder ein Blick in die kleinste japanische Dorfbuchhandlung uns unmissverständlich zeigt, dass wir niemals auch nur annähernd Japan „verstehen" können; dafür sind Menge und Dichte an Wissen und Information, an denen ein Individuum in Japan teilhat, und im Laufe seines Lebens teilgehabt hat, viel zu groß. Diesen Punkt hervorheben zu müssen ist geradezu beschämend und zeugt davon, wie gering wir die Dimensionen der ostasiatischen Realität achten.

Japan: Ein „Verstehensprozess" in japanischer Sicht bedarf primär eines Rahmens, in dem sich verschiedenartige Menschen als körperliche Individuen wohl fühlen.

In diesem Aufsatz ging es darum, herauszuarbeiten, dass eine gewinnorientierte transkulturelle Begegnung nicht aus der Vermittlung von Faktenwissen von hier nach da bestehen kann, sondern überhaupt erst einmal eines räumlichen und zeitlichen Rahmens bedarf, in dem eine Entwicklung „spielen" kann. Die Realität des japanisch-deutschen Austauschs, die oft genug von naiven Erwartungen an einen schlichten Datentransfer geprägt ist, lässt die bewusste und gestalterische Schaffung eines „Spiel-Rahmens" als dringendes Desiderat erscheinen. Nur ein solcher gewährleistet eine Perspektive, in der Einzelschritte und Einzelerfahrungen aufgefangen, gegliedert und in ihrer für sie notwendigen Eigengesetzlichkeit als sinnvoll und notwendig legitimiert werden können.

Die Dimensionen „Pädagogik" und „Transkulturalität" sehe ich in hohem Maße durch das Konzept eines Rahmens verknüpft, wo notwendigerweise „sinnliche", vor- und außerreflexive Prozesse und handlungsbegleitendes Wissen zusammengeführt werden im Bestreben, die selbstverantwortliche und durch selbständige Urteilsfähigkeit gestützte Bemühung der Beteiligten zu fördern.

Der Gewinn für die japanische Seite errechnet sich aus den konkreten und eruierbaren Absichten, die sie verfolgt. Der Gewinn für unsere Seite könnte schon darin liegen, zu erkennen, dass es jenseits unseres Weltbildes auch Normen für ziviles und berechenbares Handeln von Individuen gibt, die sich selbst genau wie wir als autonom und mündig verstehen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2006 Juventa Verlag Weinheim und München
Umschlaggestaltung: Atelier Warminski, 63654 Büdingen
Druck nach Typoskript
Printed in Germany
ISBN-13: 978-3-7799-1265-1
ISBN-10: 3-7799-1265-1

Inhalt

I. Theoretische Annäherungen

Michael Göhlich, Eckart Liebau, Hans-Walter Leonhard, Jörg Zirfas
Transkulturalität und Pädagogik. Thesen zur Einführung 7

Ingrid Gogolin
Erziehungswissenschaft und Transkulturalität 31

Stephan Sting
Migration, transkulturelle Räume und kollektive Identitäten 45

Micha Brumlik
Jenseits des Eigenen und des Fremden 57

II. Subjektivität und Individualität

Helmbrecht Breinig
Transkulturalität und Transdifferenz:
Indianische Subjektkonstruktionen 69

Peter Ackermann
Transkulturalität und Pädagogik: Grundsatzüberlegungen zur
Entwicklung eines kommunikativen deutsch-japanischen Austauschs 83

Michael von Engelhardt
Biographie und Narration: Zur Transkulturalität
von Leben und Erzählen 95

III. Institution und Praxis

Marianne Krüger-Potratz
Präsent, aber „vergessen" –
Zur Geschichte des Umgangs mit Heterogenität im Bildungswesen 121

Gabriele Pommerin-Götze
Schreiben und Sprechen im Medium einer fremden Sprache 139

Christoph Wulf
Heterologisches Denken und Handeln
als Aufgabe transkultureller Bildung 155

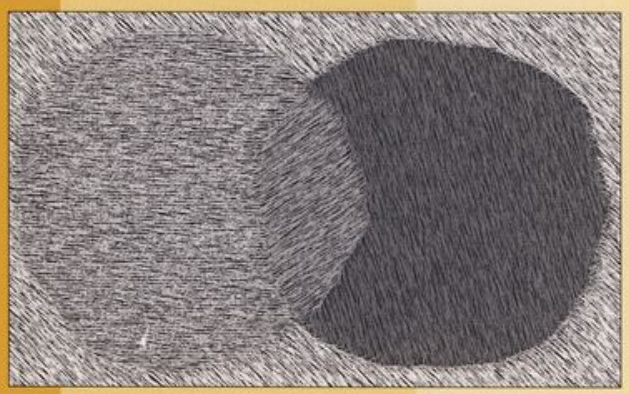
Annette Scheunpflug, Lutz R. Reuter
Die Schule der Freundschaft in der DDR –
Transkulturalität, Vermittlung und Aneignung 169

Beiträge zur pädagogischen Grundlagenforschung

Michael Göhlich,
Hans-Walter Leonhard, Eckart Liebau,
Jörg Zirfas (Hrsg.)

Transkulturalität und Pädagogik

Interdisziplinäre Annäherungen an ein kulturwissenschaftliches Konzept und seine pädagogische Relevanz



JUVENTA