



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

**„Kulturtransfer – Transkulturation am Beispiel von
Tai Ji Quan“**

**Entsteht in diesem Ort der Begegnung so etwas wie ein
kultureller Zwischenraum?**

Verfasser

DI Alexander Soevejarto

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Juni 2011

**Studienkennzahl:
Studienrichtung:
Betreuerin:**

**A 307
Kultur- und Sozialanthropologie
V.-Prof. Doz. Dr. Marie-France Chevron**

Der Weg des Tai Ji Quan

Tai Ji Quan ist ein inneres System (der Kampfkunst):

Wenn die Bewegungen richtig ausgeführt werden
und die inneren Prinzipien verstanden werden, dann ist dies Tai Ji Quan.

Werden die Bewegungen nicht richtig ausgeführt
und die inneren Prinzipien nicht verstanden,
dann besteht kein Unterschied zu den äußeren Kampfkünsten,
selbst wenn die Bewegungen so aussehen wie Tai Ji Quan.

(Tung Ying-Chieh in Anders 1994a: 139)

Die Auswirkungen der inneren Prinzipien
können nicht beschrieben werden; man kann sie nur erleben.

(vgl. IP 5: 2)

Transkulturalität

Unter Transkulturalität kann der Rückgriff auf
kulturelle Modelle oder Kulturfragmente bzw. –güter verstanden werden,
die nicht im jeweils eigenem Kontext (Ausgangskultur)
und nicht von der eigenen Identität generiert werden,
sondern einer anderen Kultur, Identität und Sprache gehören
und ein heterogenes Feld bilden.

Zur Beschreibung dieser Prozesse scheint das Präfix 'trans'

- aufgrund seines globalen und nomadischen Charakters
 - bzw. der damit verbundenen Binaritäten
- besser geeignet als das eingebürgerte Präfix 'inter'.

(de Toro 2002: 31)

Hybridität

Alle Kulturen sind, zum Teil aufgrund ihres Herrschaftscharakters, ineinander verstrickt;
keine ist vereinzelt und rein, alle sind hybrid, heterogen,
hochdifferenziert und nichtmonolithisch.

(Said 1994: 30)

Danksagung

Mein besonderer Dank gilt den InterviewpartnerInnen für ihre inspirierenden Aussagen, die die Basis für diese Arbeit bilden. Insbesondere trifft dies bei meinem chinesischen Meister Zhang Xiao Ping zu. Sein Beitrag bestand nicht nur aus dem Interview, sondern er wirkte auch durch seine langjährige Lehrtätigkeit, die ich bei ihm genossen habe. In diesem Rahmen haben wir nicht nur geübt, sondern auch viel über die Hintergründe von Tai Ji Quan diskutiert.

Weiters ist es mir ein Anliegen, mich bei meiner Betreuerin Frau V. - Prof. Doz. Dr. Marie-France Chevron für ihre hervorragende, fachliche Unterstützung zu bedanken. Sie war maßgeblich an der strategischen Ausrichtung dieser Arbeit beteiligt und hat mir trotzdem den notwendigen Freiraum zugestanden, um selbständig arbeiten zu können. Durch ihre Idee der Einrichtung eines Betreuungsraumes für DiplomandInnen kam es zu einem fruchtbaren intensiven Austausch mit anderen StudentInnen, die sich ebenfalls in der Abschlussphase befanden. Ich lernte dabei KollegInnen kennen, die mir wesentliche Denkanstöße gegeben haben. Namentlich möchte ich in diesem Zusammenhang Mirjam Kroker und Titiana Strobl danken. Bedeutend dabei war auch der gegenseitige Respekt, die gegenseitige emotionale Begleitung sowie die fachlichen Diskussionen durch den gesamten Diplomarbeitsprozess.

Meiner Gattin Dorothea gebührt der Verdienst, dass sie als Außenstehende mich mit kritischen Fragen und Anregungen bereichert hat und mich dadurch phasenweise aus dem „akademischen Elfenbeinturm“ heraus in die Realität geholt hat. Weiters danke ich ihr und meiner Freundin Judith Hirsch für die Lektorierung dieser Arbeit.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	9
1 EINLEITUNG.....	12
1.1 Einführung in das Thema.....	12
1.1.1 Tai Ji Quan und die Philosophie dahinter	12
1.1.2 Transkulturation, Hybridität und „Dritter Raum“ als zentrale theoretische Ansätze für diese Arbeit.....	14
1.2 Präzisierung der Forschungsfrage.....	18
1.3 Stellenwert des Themas.....	19
1.4 Vorarbeiten.....	19
1.5 Interdisziplinärer Ansatz, Forschungsmethode.....	20
1.6 Vorgangsweise bei der empirischen Erhebung.....	21
1.7 Aufbau der Arbeit.....	22
2 TAI JI QUAN GRUNDKONZEPTION UND PHILOSOPHISCHE HINTERGRÜNDE	24
2.1 Die Konzeption von Tai Ji Quan:.....	24
2.1.1 Tai Ji Quan und der Daoismus	24
2.1.2 Tai Ji Quan und die traditionelle chinesische Medizin (TCM).....	27
2.1.2.1 Die traditionelle chinesische Medizin (Charakterisierung).....	27
2.1.2.2 Die Wirkung und das Wesen von Tai Ji Quan.....	28
2.1.2.3 Die historischen Hintergründe von Tai Ji Quan.....	30
2.1.2.4 Zusammenfassung Tai Ji Quan und Gesundheit	30
2.2 Daoismus – die philosophische Grundlage von Tai Ji Quan.....	31
3 KULTUR UND KULTURTRANSFER AUS DER SICHT DER KULTUR- UND SOZIALANTHROPOLOGIE.....	36
3.1 Der Kulturbegriff	36
3.1.1 Allgemeine Betrachtung.....	37
3.1.2 Funktionen der Kultur	39
3.1.2.1 Die Differenz–Identitätsfunktion	39
3.1.2.2 Die Dichotomie-Funktion.....	40
3.1.2.3 Die quasi Subjektfunktion.....	41
3.1.3 Kultur und Individuum.....	41
3.1.4 Das Phänomen des Kulturwandels.....	42
3.2 Transkulturalität und Hybridität als zentrale Themen der postkolonialen Theorien.....	44
3.2.1 Die postkolonialen Theorien.....	44
3.2.2 Das Phänomen der Transkulturation.....	47
3.2.3 Das Konzept der Hybridität.....	49
3.2.4 Der „Dritte Raum“ nach Homi Bhabha als besonderer theoretischer Ansatz.....	51
3.2.5 Zusammenfassung von Transkulturation, Hybridität und „Dritter Raum“	55
4 TRANSKULTURELLE ÜBERLEGUNGEN BEIM ÜBEN VON TAI JI QUAN. ERGEBNISSE EINER EMPIRISCHEN ERHEBUNG IN ÖSTERREICH.....	56
4.1 Vorgangsweise und methodischer Rahmen.....	56
4.1.1 Überblick.....	56

4.1.2 Methodischer Zugang vor dem Hintergrund postkolonialer Theorien.....	56
4.1.3 Datenerhebung.....	59
4.1.4 Datenauswertung.....	62
4.2 Exkurs: Ergebnisse einer Vergleichsstudie China - Österreich.....	63
4.3 Forschungsergebnisse.	66
4.3.1 Motivation und Erwartungen der TeilnehmerInnen.....	67
4.3.1.1 Charakterisierung der Tai Ji Quan praktizierenden Personengruppen in Österreich.....	67
4.3.1.2 Gesundheit, Lebenspflege.....	71
4.3.1.3 Soziale Motive, Gruppeneffekte.....	75
4.3.1.4 Neugier und Exotismus.....	78
4.3.2 Erfahrungen.....	80
4.3.2.1 Die Lebensenergie „Ji“.....	81
4.3.2.2 Meditation.....	86
4.3.2.3 Ganzheitlichkeit.....	88
4.3.3 Beziehungen.....	92
4.3.3.1 Meister zu Schüler, aus der Sicht des Meisters.....	93
4.3.3.2 Schüler zu Meister, aus der Sicht der Schüler	94
4.3.3.3 Schüler zu Schüler.....	97
4.3.4 Wissenstransfer, Lehr- und Lerntechniken	98
4.3.5 Auswirkungen.....	103
4.3.5.1 Die Auswirkungen auf das Wohlbefinden und die Lebenskunst.....	103
4.3.5.2 Auswirkungen auf den Alltag.....	105
4.3.6 Fremde Kulturen.....	109
4.3.6.1 Kollektivismus – Individualismus.....	112
5 CONCLUSIO UND AUSBLICK.....	115
6 BIBLIOGRAPHIE.....	123
7 ANHANG.....	132
7.1 Interviewleitfaden.....	132
7.2 Interviewübersicht.....	133
7.3 Originalinterviews, Gedächtnisprotokolle	135
7.4 Abstract.....	136
7.5 Lebenslauf.....	139

Vorwort

Umschrift, Schreibweise, Abkürzungen

Es gibt Begriffe, die sind nur in einer Sprache ausdrückbar, aber nicht in eine andere übersetzbar. Abhilfe kann dabei eine Beschreibung bieten, die jedoch nur als Annäherung verstanden werden kann.

Eine identische Übersetzung der Originaltexte, die in chinesischen Schriftzeichen verfasst wurden, kann in keiner Weise 1 : 1 in unsere Buchstabensprache transferiert werden. Deshalb sind wir auf viele Umschreibungen und Kommentare angewiesen, um die Welt der alten chinesischen Kulturen zu verstehen und zu erkunden. Es gibt die unterschiedlichsten Übersetzungen von chinesischen Werken/Texten wie etwa Laozis Daodejing ins Deutsche. So existieren schon beim Namen unterschiedliche Schreibweisen. Die weit über hundert Übersetzungen des Daodejing ins Deutsche und Englische weisen erhebliche Unterschiede auf (vgl. Häusle-Paulmichl 2000: 9).

Die chinesische Schrift ist kein Lautalphabet, sondern besteht aus Schriftzeichen, die die Bedeutung eines Wortes symbolhaft, unabhängig von der Aussprache ausdrücken. Deshalb mussten Umschriften geschaffen werden, um die Aussprache der chinesischen Schriftzeichen darzustellen.

„Bei der Transkription des Chinesischen, d. h. der möglichst lautgetreuen Wiedergabe chinesischer Wörter in lateinische Buchstaben, herrscht in der einschlägigen westlichen Literatur [...] ein für den Laien völlig verwirrendes Chaos“ (Anders 1994b: 224).

Heute sind vor allem folgende zwei Umschriften gebräuchlich:

Pinyin-Umschrift

Die offizielle Umschrift der chinesischen Schriftzeichen ist die Pinyin-Umschrift, basierend auf Mandarin, der von der Volksrepublik China eingeführten Hochsprache.

Wade-Giles-Umschrift

Die Wade-Giles Umschrift wurde Mitte des 19. Jahrhunderts von Thomas Wade eingeführt, von Herbert Giles verändert und in seinem "Chinese-Englisch Dictionary" von 1921 angewandt. Auch das "Mathew's Chinese-Englisch Dictionary", das heute immer noch ein Standardwörterbuch zum Erlernen des klassischen Chinesisch darstellt, verwendet die Wade-Giles-Umschrift.

Ich habe mich in dieser Arbeit für die von der Volksrepublik China empfohlene Pinyin Umschrift entschieden. Bei einigen bekannten und nach wie vor geläufigen Begriffen in Wade Giles Umschrift habe ich diese in Klammern beigelegt. Originalzitate habe ich nicht verändert.

Wichtige Begriffe:

Grundsätzlich ist das westliche Denkmodell durch Analyse und Zergliedern in immer kleinere Teile charakterisiert. Das östliche Denken dagegen impliziert Synthese, Ganzheit und Zusammenhänge. In diesem östlichen Denkmodell existiert kein Teil für sich allein. Jeder Teil wird immer in seiner Relation zum Ganzen verstanden und betrachtet (vgl. Missethon 2000: 61 ff.), wie dies bei grundlegenden Konzepten und Begriffen im Tai Ji Quan zum Ausdruck kommt.

Tai Ji Quan (Tai Chi Chuan):

Tai	Unendlichkeit, unendlich groß
Ji (Qi, Chí):	Lebensenergie, entsteht durch den Wechsel zwischen Yin und Yang. Drückt unter anderem den Unterschied zwischen belebter und unbelebter Materie aus, das energetische Prinzip, die Vitalität
Quan	Faust, Bewegung.

Tai Ji Quan meint: „Das Höchste vom Höchsten“, „Das höchste Letzte“, „Die Mutter“ (Kubiena 1995:26). Es handelt sich hierbei um eine meditative Bewegung, die den Wechsel zwischen Yin und Yang fördert und damit die Lebensenergie Ji verstärkt.

Ji das energetische Prinzip, die Lebensenergie, die Vitalität repräsentiert sich in den folgenden „Substanzen“:

Ching: Feinstmaterie, die Essenz des Ji
Shen: Geist, die spirituelle Energie des Ji.

Yin/Yang: Bipolare, komplementäre und wechselseitige Aspekte, Kräfte und Funktionskreise (Missethon: 2000: 222). Sie bilden die Basis, sind die Voraussetzung für die Wirkkräfte des Tai Ji Quan.

Yang: Außenseite, Streckseite

Yin: Innenseite, Beugeseite

Meridiane: Energiebahnen im Körper in denen das Ji fließt.

Dao (Tao): Das Dao ist der Urgrund, das Ureine, das Chaos, der Äther, die Null. Das, was vor allem Anderen da war und da ist, vor allen Göttern und Himmeln und Namen. Das Dao ist ohne Grenzen und ohne Maß, es ist das Universum vor dem Urknall, es ist allumfassend und deswegen nicht definierbar. Das Dao ist das Eine, dieses Eine erschafft die zwei Kräfte nämlich Yin und Yang (vgl. Oster 1997: 24 f.).

Te: Kraft/Power, Tugend, moralisches Verhalten, innere Versenkung um Kraft zu schöpfen.

Daodejing [Taoteching, Taoteking]) (Buch vom Dao [Tao] und seiner Kraft): Eine Textsammlung aus dem 3. Jahrhundert v. Chr., die dem historisch verbürgten Laozi zugeschrieben wird, sowie im Zhuang Zi, einem ebenfalls aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. stammenden Buch mit Parabeln und Allegorien, das dem Philosophen Zhuang Zi zugeschrieben wird.

TCM: Traditionelle chinesische Medizin. Tai Ji Quan ist ein integrierender Bestandteil des Gesundheitssystem der traditionellen chinesischen Medizin (TCM).

1 Einleitung

Thema dieser Diplomarbeit ist der „Kulturtransfer – die Transkulturalität am Beispiel von Tai Ji Quan. Die Forschungsfrage hierbei ist: Entsteht in diesem Ort der Begegnung so etwas wie ein kultureller Zwischenraum ?

1.1 Einführung in das Thema

Diese Diplomarbeit beschäftigt sich mit den Phänomenen der Transkulturation und der Hybridisierung im Zusammenhang mit den chinesischen Praktiken des Tai Ji Quan in Österreich. Dafür ist es notwendig, sich einerseits mit Tai Ji Quan und den damit zusammenhängenden philosophischen (inklusive ethnomedizinischen) Hintergründen und andererseits mit dem Phänomen der kulturellen Vermischungen, der Transkulturation und der Hybridität, zu beschäftigen.

Fernöstliche Kampfsportarten und Meditationsübungen, welche die Elemente des Gymnastischen und des Spirituellen verbinden, erfahren seit Anfang der 1960-Jahre eine auffällige Rezeption in Europa (vgl. Eichberg in Norden u. Polzer 1995: 187). In den letzten Jahren hat sich dieses Interesse weiter verstärkt. Dies betrifft auch Tai Ji Quan, wobei es sich nicht nur um körperlich seelische Aspekte im engeren Sinne, sondern auch um eine Weltsicht handelt.

1.1.1 Tai Ji Quan und die Philosophie dahinter

Die westlichen und östlichen Denk- und Lebensweisen sind grundsätzlich sehr verschieden und deswegen schwer miteinander zu vergleichen. Das chinesische Denken, die Lebensweise und -einstellung, sowie Tai Ji Quan, baut vor allem auf dem Daoismus auf.

Während man im Westen dazu neigt, eine Welt getrennter Dinge anzunehmen und durch Messen und Analysieren versucht, ein Verständnis für die Gesamtheit zu erhalten, bilden

in der daoistischen Wahrnehmung der Welt Universum, Erde und Mensch eine Einheit. Die Ursprünge aller chinesischen Heilverfahren und speziell auch von Tai Ji Quan finden sich im Daoismus. Die Zusammenhänge werden durch praktische Beobachtungen aus der Natur gewonnen. Daraus ist zu erkennen, dass hier ein völlig unterschiedlicher Weg als im Westen gegangen wird. Dabei erscheint von Interesse, ob diese zwei Zugänge, der östliche und der westliche kompatibel sind oder nur als Gegensatz gedacht werden können. Denn damit gäbe es genügend Potential für kulturelle Vermischungen (siehe Missethon 2000, u.a.m.).

So meint eine meiner InterviewpartnerInnen:

Ja meine Erfahrungen sind ein bisschen zu unterteilen, also die Erfahrung, die für mich am spannendsten, am prägendsten war die: wir hatten einmal in einer Session in der Gesamtgruppe eine derartige Übereinstimmung - und ich weiß gar nicht wie ich das bezeichnen soll - es war einfach energetisch spürbar und nicht nur das, ich habe auch etwas erlebt, sinnlich erlebt im Sinne von ich habe Energie gesehen aus meinen Fingern strömend, ich habe Energie gesehen rund um die Körper meiner Mitübenden und das war derart faszinierend für mich, weil bis zu dem Zeitpunkt dies alles für mich nur Erzähltes war, etwas was es angeblich gibt, ich aber nicht nachvollziehen konnte [...]. (IP 5: 2)

Hier kommt klar zum Ausdruck, dass man Tai Ji Quan nur in einem beschränkten Umfang beschreiben kann, da Worte zu kurz greifen. Man muss es tun und erleben, um die Quintessenz richtig zu erkennen und zu verstehen.

Dazu kommt noch, dass es nicht möglich ist, chinesische Begriffe wegen der unterschiedlichen Sprachenstruktur eins zu eins zu übersetzen. Somit haben wir es mit einer doppelten Problematik zu tun, die wir nur durch ausführliche Beschreibungen und Umschreibungen entschärfen können.

Die Konzeption von Tai Ji Quan wurzelt im Daoismus. Der Daoismus sieht den Menschen als Bindeglied zwischen Himmel und Erde. Dieser wird (in der TCM) vom Ji, der kosmischen Lebensenergie durchströmt. Im Zentrum der Naturauffassung steht der Wechsel von Yin und Yang. Die Yang-Energie des Himmels fließt durch den Menschen zur Erde. Von dort fließt die Yin-Energie durch den Menschen in Richtung Himmel. Nach dieser Vorstellung folgt der Fluss dieser Energieströme den Meridianen und bildet

innerhalb des Körpers einen in sich geschlossenen Kreislauf. Durch die meditativen Tai Ji Quan Bewegungen werden, falls vorhanden, Blockaden aufgehoben, damit die Energie ungehindert fließen kann. Diese meditativen Bewegungen wirken nach innen im Unterschied zu Gymnastik, deren Wirkung nach außen gerichtet ist.

Tai Ji Quan wirkt ganzheitlich sowohl physisch als auch psychisch und sozial. Nach Tai Ji Quan ist unser Aussehen – wie wir uns fühlen – Ausdrucksform unseres energetischen Zustandes (siehe hierzu Abschn. 2.2).

1.1.2 Transkulturation, Hybridität und „Dritter Raum“ als zentrale theoretische Ansätze für diese Arbeit

Die theoretischen Ansätze und damit verbundenen Begriffe der Transkulturation, der Hybridität und des „Dritten Raumes“ sind im Rahmen der postkolonialen Theorien entstanden. Die postkoloniale Wende begann am Ende des „Kalten Krieges“ und wurde durch das dabei entstandene politische und ökonomische Umfeld ausgelöst. Diese Wende - Doris Bachmann-Medick (2006), spricht von „Turn“ - vollzog sich quer zu den unterschiedlichen sozial- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen, d. h. auch die Kultur- und Sozialanthropologie hat sich postkolonial geöffnet. Nach Castro u. Dhawan (2005) können wir nicht von einer „wohl strukturierten“ Theorie sprechen, da unter dem Etikett Postkolonialismus unterschiedliche TheoretikerInnen, die sich auch gegenseitig kritisieren, zusammengefasst werden. Die drei wichtigsten VertreterInnen der postkolonialen Theorien sind E. Said (2003), G. Spivak (2008) und H. Bhabha (2000), deren wichtigste Konzepte lauten: Orientalismus, Subalterne und Hybridität (vgl. Castro u. Dhawan 2005: 8). Die postkoloniale Wende beschäftigt sich mit dem Loslösungsprozess der Kolonialisierten von den Kolonialmächten, in anderen Worten von der Dekolonialisierung und Globalisierung und deren neuen Beziehungen und Machtverhältnissen.

In dieser Arbeit beschränke ich mich vor allem auf H. Bhabha, weil er mit seinem Konzept der Hybridität ein wichtiger Bezugspunkt zur Lösung meiner Forschungsfrage bietet.

Die Kernbegriffe, welche im Hinblick auf meine Forschungsfrage eine theoretische Annäherung ermöglichen sollen, sind die Begriffe der Transkulturation, der Hybridität und des „Dritten Raumes“. Auf diese möchte ich nun näher eingehen:

a) Die Transkulturation:

Unter Transkulturation versteht man im Allgemeinen die Produktion kultureller Praktiken und Identitäten über national-staatliche Grenzziehungen hinweg, bei Erosion sowohl der National- als auch der Differenzkulturen. Es handelt sich hierbei um Austauschvorgänge zwischen unterschiedlichen Kulturen. Allgemein gesprochen gilt, dass in Räumen, in denen Begegnungen stattfinden, Staat und Nation auseinanderdriften. Die pragmatischen Aspekte dieser Begegnungen sind entscheidend. Die dabei entstehenden symbolischen Räume werden mit dem Terminus „trans“ umschrieben (vgl. Reinprecht 2009). Die Überschneidungen und Neubildungen, die sich im gesellschaftlichen Wandel herauskristallisieren, sind hier von Bedeutung.

Transkulturation produziert Hybridität und umgekehrt, das heißt, wenn man sich mit transkulturellen Prozessen beschäftigt, muss man sich zwangsläufig auch mit der kultureller Hybridität auseinandersetzen.

b) Hybridität:

Neben dem Konzept der Transkulturation ist das Phänomen der Hybridität für diese Diplomarbeit von Bedeutung. Der Begriff der Hybridität wurde ursprünglich in der Biologie des 19. Jhdt. geprägt. Zwischenzeitlich hat dieser Begriff neue Interpretationen und Refunktionalisierungen erfahren (vgl. Bachmann-Medick 2009: 197).

Das Große Fremdwörterbuch (1994) definierte noch in den 1990er Jahren „Hybride“ folgendermaßen:

„aus lat. hybrida = Mischling, Bastard, weitere Herkunft unsicher, aus Kreuzung hervorgegangenes pflanzliches und tierisches Individuum, dessen Eltern sich in mehreren Merkmalen unterscheiden“ (Das große Fremdwörterbuch 1994: 584).

Dieser ursprünglich rein biologische Begriff wurde in unterschiedlichen akademischen Disziplinen verwendet und weiterentwickelt, bis er vor allem in den Kulturwissenschaften im Zuge der Rezeption der Postkolonialen Theorien zu einem wichtigen Fachterminus wurde.

Im 19. Jahrhundert war die Konnotation dieses Begriffes sehr negativ besetzt. Vor allem in der Anthropologie wurden die Nachkommen von Eltern unterschiedlicher Ethnien („Rassen“) als „Bastarde“ bezeichnet, die als minderwertig und schwer sozialisierbar galten. Monika Fludernik (2001), eine Literaturwissenschaftlerin meint sogar, dass Hybridität als Grenzüberschreitung und Folge von kulturellen Vermischungen immer mit obsessiven Phantasien, d. h. mit Furcht und Zwangsvorstellungen verbunden war (vgl. ebd.: 8; siehe auch Ha 2010).

Der Umschwung von einem negativen Sinnbild zu einem faszinierenden, zur Neugier anregenden Schlagwort mit einem positiven Image ist in jüngster Zeit zu beobachten. Es findet derzeit eine Umdeutung statt, in der Hybridität eine positive Wertschätzung und Anerkennung erfährt (vgl. Fludernik 2001: 8 f.). Hybridität wird heute von manchen Autoren als Gegenrezept zur Postulierung einer sogenannten „Leitkultur“ betrachtet und damit scheint der Niedergang von kulturellen Homogenitäts- und Reinheitskonzepten vollzogen. Nach diesen Vorstellungen ist die Achse Zentrum- Peripherie nicht mehr für die kulturelle Dynamik verantwortlich, sondern es werden die Ränder, Grenzen und Überlappungszonen als die Orte gesehen, die heute für kulturelle Produktionen maßgeblich sind (Bachmann-Medick 2006: 198). Aber Hybridität ist ein reines Konstrukt, es ist immer im zeitlichen Kontext zu sehen, da dem Begriff unterschiedliche Bedeutungen zugeschrieben wurden und werden. E. Said bringt es auf den Punkt: „Alle Kulturen sind, zum Teil aufgrund ihres Herrschaftscharakters, ineinander verstrickt; keine ist vereinzelt und rein, alle sind hybrid, heterogen, hochdifferenziert und nichtmonolithisch“ (Said 1994: 30).

c) Der „Dritte Raum“ nach Homi Bhabha:

Zur Beantwortung der Forschungsfrage ist die Theorie des „Dritten Raumes“ von Homi Bhabha von großer Wichtigkeit (vgl. Bhabha 2000). Dieser „Dritte Raum“ ist nicht nur Voraussetzung für Hybridität, sondern er kann auch selbst das Ergebnis von Hybridität sein. Bachmann-Medick (2006) spricht von einem Beziehungsgefüge zwischen den Kulturen und deren Trägern, in denen hybride Figuren bzw. Prozesse der Hybridisierung in diesem „Dritten Raum“ verortet werden können (vgl. ebd.: 203). Sie meint: „Hybridisierung bedeutet vor allem in methodischer Hinsicht das Ausloten eines Dritten Raums (<<third space>>): eines Schwellenraum(s) zwischen den Identitätsbestimmungen“ (ebd.: 203).

Hillebrand (2005) liefert uns eine anschauliche Beschreibung der Entstehung eines sogenannten „Dritten Raumes“. Zunächst weist er darauf hin, dass Kultur sowohl im Innen- (innerhalb einer Kultur) wie auch im Außenverhältnis Differenzen aufweist. Zwischen diesen Differenzen muss übersetzt werden und ihre fremden kulturellen Elemente können in hybride Formen integriert werden. Diese Integration erfolgt nach ihm in einem „Dritten Raum“, der weder der einen noch der anderen Kultur angehört. Dieser Raum des intensiven Kulturkontaktes stellt einen Bewusstseinsraum dar, in dem Bedeutungen vor allem durch Übersetzungen entstehen bzw. geändert oder umgedeutet werden. Die Identitäten werden durch die kulturelle Vielfalt, die in diesem Raum herrscht, geprägt. Die so gebildeten Identitäten sind mehrfach, hybrid und situativ. Die Übersetzungsleistungen in diesem Zwischenraum können unterschiedlich ablaufen: als vollständige oder partielle Übernahme, aber auch als Umwandlung oder Neuschöpfung, die in keiner der Ausgangskulturen möglich wären (vgl. ebd.: 213 f.).

Die drei Termini Transkulturation, Hybridität und „Dritter Raum“ stehen in engen Beziehungen und Abhängigkeiten zueinander. Ohne Transkulturation und Hybridität gäbe es keinen „Dritten Raum“. Andererseits ist der „Dritte Raum“ Voraussetzung für Transkulturation und Hybridität. Dadurch können die Prozesse der Hybridisierung und Transkulturation verortet werden. Alle drei Termini postulieren Prozesse der Grenzüberschreitungen. Sie lösen die Polarität zwischen Eigen- und Fremdkulturen auf,

da sie sich jenseits dieser befinden. Die kulturellen Identitäten unterliegen einem stetigen Wandel ohne jegliche Einschränkungen, da Kultur immer auch als ein pulsierendes System von Trennungen, Durchlässigkeiten und Vermischungen betrachtet werden können. Kulturen waren immer schon hybrid.

1.2 Präzisierung der Forschungsfrage

Die allgemeine Forschungsfrage lautet also:

Welche Rolle spielt ein Phänomen wie Transkulturation bzw. Hybridisierung im Hinblick auf die Art und Weise, wie Tai Ji Quan sich heute in der westlichen Hemisphäre verbreitet hat, wobei es in diesem Zusammenhang auch darum geht festzustellen, inwiefern körperlich–spirituelle Praktiken fremder Gruppen kulturelle Veränderungen bewirken können?

Die spezielle Forschungsfrage und dabei das eigentliche Thema dieser Diplomarbeit ist die Frage, ob es ein Erklärungsmodell für das Entstehen besonderer kultureller Phänomene in einer praktizierenden Tai Ji Quan Gruppe in Wien gibt. Entsteht in diesem Ort der Begegnung so etwas wie ein “kultureller Zwischenraum“?

Konkret lässt sich eine klare Vorgangsweise aus dieser Frage ableiten. Neben den ethnomedizinischen Aspekten setze ich mich in dieser Arbeit vor allem damit auseinander, was passiert, wenn spirituelle asiatische Techniken im Westen, konkret in Österreich, praktiziert werden. Kann es dabei zu kulturellen Überlagerungen bzw. Vermischungen und/oder Neubildungen kommen? Welche Prozesse laufen ab, wenn Akteure mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen aufeinandertreffen und interagieren?

Kann in diesem Ort der Begegnung wegen der unterschiedlichen kulturellen Hintergründe ein sogenannter „Zwischenraum“ entstehen, der weder der einen noch der anderen Kultur zugeordnet werden kann?

Für diese Arbeit gehe ich von der Annahme aus, dass der dabei stattfindende Kulturtransfer nach den postmodernen Theorien der „Transkulturation / Hybridisierung“ nach Homi Bhabha abläuft (vgl. Bhabha 2000). Die kulturellen Phänomene, die beim Üben von Tai Ji Quan in einer Gruppe unter der Leitung eines chinesischen Meisters ablaufen, sollen damit erklärt werden können. Ich versuche dabei die prozesshaften Momente der Veränderung, Übersetzung, Umdefinition kultureller Bedeutungen, die durch Tai Ji Quan hervorgerufen werden, sowie die dabei in Gang gesetzten Dynamiken und/oder auch Widerstände, die gegen diese Veränderungen wirken zu untersuchen.

1.3 Stellenwert des Themas

Ich habe mich für dieses Thema sowohl aus persönlichen wie auch aus fachspezifischen Gründen entschieden. Einerseits waren meine langjährigen Erfahrungen mit Tai Ji Quan ausschlaggebend, andererseits erschienen mir die transkulturellen Aspekte, welche ich bei Tai Ji Quan entdeckte, unter Heranziehung der Kultur- und Sozialanthropologie, wo sie besonders gut erforscht sind, von besonderem Interesse..

Mein persönlicher Zugang ist dadurch bedingt, dass ich bereits seit mehr als 10 Jahren Tai Ji Quan praktiziere. Durch die regelmäßigen Übungen und die damit einhergehenden Wahrnehmungen geistiger und körperlicher Natur habe ich begonnen, mich mit den Hintergründen dieser meditativen Bewegung zu beschäftigen. Inspiriert durch mein Studium der Kultur- und Sozialanthropologie beschäftigte ich mich des Weiteren immer mehr mit den kulturellen Aspekten dieser Praktiken, wobei das Praktizieren einer Gruppe von Österreichern unter der Leitung eines chinesischen Meisters im Zentrum meiner Überlegungen stehen, da ich sie seit einiger Zeit beobachten kann.

1.4 Vorarbeiten

Im Rahmen eines Seminars am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie zum Thema „Von den Wanderungs- und Überlagerungstheorien zur Theorie vom ‚Clash of Culture‘“ habe ich mich ausführlich mit theoretischen Ansätzen zu Transkulturation und Hybridisierung, aber auch zum „Dritten-Raum-Konzept“ von Homi Bhabha auseinandergesetzt. Homi Bhabha hat das „Dritte Raum-Konzept“ erstmals im Jahre 1990 im Rahmen eines Interviews zur Thematik „Identity, Community, Culture and Difference“ geprägt (Bhabha 1990).

Die laufende Vertiefung und Aktualisierung meines diesbezüglichen Wissens erfolgte durch Teilnahme an Tagungen, weiteren Vorlesungen und Seminaren, wie z. B. eine Vorlesung von Wolfgang Müller-Funk über „Konfigurationen des Fremden. Alterität, Differenz, Hybridität im Kontext der gegenwärtigen Kulturtheorie“ und den Besuch von Vorträgen, wie dem von Christoph Reinprecht zu „Transkulturalität und Interkulturalität in der Migrationsforschung“ am 15.01.2009 im Afro Asiatischen Institut in Wien.

Neben den Literaturrecherchen und der Klärung wesentlicher theoretischer Zusammenhänge galt es, einige meiner Erkenntnisse zu Tai Ji Quan und mein Wissen darüber zu vertiefen. So konnte ich mir in Diskussionen innerhalb der Tai Ji Quan Gruppe und mit dem Meister mehr Wissen zur Energiearbeit sowie zu den philosophischen Hintergründen aneignen.

1.5 Interdisziplinärer Ansatz, Forschungsmethode

Kulturvermischung und Transkulturation sind Themen, die unterschiedliche Bereiche berühren und daher von diversen Disziplinen untersucht werden können. Die Forschungsinteressen sind dabei unterschiedlich gelagert. Die Kultur- und Sozialanthropologie untersucht primär die Veränderungen auf der Mikroebene, beschäftigt sich vor allem mit Individuen und kleineren Gruppen, weniger mit internationalen und politischen Gruppen. Die Anthropologie der Migration und auch die Migration der sogenannten Expatriates untersucht schwerpunktmäßig auch kulturelle Veränderungen als eine Konsequenz der Migration und wie diese sich auf die ethnische Zugehörigkeit der betroffenen Personen auswirken. Meine Forschungsfrage und mein

Zugang zu dieser Thematik sind primär der Kultur- und Sozialanthropologie zuzuordnen, um jedoch die Komplexität dieser Aufgabenstellung zu erfassen, fließen auch Ideen und Theorien benachbarter Disziplinen ein. Der Tai Ji Quan Meister fällt in die Gruppe der Expatriates und trägt somit zu kulturellen Veränderungen vor allem auf der Mikroebene bei.

Ich werde in dieser Arbeit im Hinblick auf Interdisziplinarität der Auffassung von Bateson folgen. Er empfiehlt zwischen einem „lockeren“ und einem „strengen“ Denken zu unterscheiden. Unter „lockerem Denken“ versteht er interdisziplinäre Analogieschlüsse, welche unabhängig von ihrem Theoriegebäude verwendet werden, während das „strenge Denken“ die fachspezifischen Schlussfolgerungen mit den fachspezifischen Methoden erfasst und auf ihre Aussagekraft hin überprüft (vgl. Bateson in Fichtner 1993: 308). Dieser Ansatz ist hilfreich, denn damit kann sichergestellt werden, dass sowohl die wissenschaftlichen Theorien der Kultur- und Sozialanthropologie Berücksichtigung finden, als auch die notwendige Interdisziplinarität in diese Arbeit einfließen kann, um ein umfassendes Gesamtbild zu erhalten.

1.6 Vorgangsweise bei der empirischen Erhebung

Für diese Diplomarbeit wählte ich primär eine induktive offene Vorgangsweise. Die Datenerhebung erfolgte mit durch Leitfaden gestützten, semistrukturierten ethnographischen Einzelinterviews sowie mit Memos, die ich während der teilnehmenden Beobachtung ausgehend von den Einträgen in meinem Tagebuch gemacht habe. Die Datenanalyse und Auswertung basierten auf der qualitativen Methode nach Mayring (vgl. Mayring 2008).

Ausgehend von den Ergebnissen der leitfadengestützten Interviews bildete ich Kategorien.

Die aus der Auswertung und Analyse entstandenen Ergebnisse aus allen Interviews wurden mit der in der zitierten Literatur angeführten Theorie in Zusammenhang gebracht

und durch eigene Aufzeichnungen und Beobachtungen untermauert, um eine Antwort auf die Forschungsfrage zu erhalten. Die gewonnenen Daten wurden also in Verbindung mit dem Kontextwissen analysiert, rezipiert und interpretiert. Im Anschluss daran versuchte ich diese Ansätze zusammenzuführen, um zu erkennen, ob damit transkulturelle Theorien wie z. B. die Theorie des „Dritten Raumes“ mit den empirischen Ergebnissen in Einklang zu bringen sind. Unter dem Begriff „Dritter Raum“ verstehe ich dabei einen Begegnungsraum, einen mentalen Raum, wo sich Akteure unterschiedlicher Kulturen treffen und miteinander interagieren.

1.7 Aufbau der Arbeit

Diese Arbeit gliedert sich in vier große Teile, beginnend mit der Beschreibung des Tai Ji Quan über Theorien zu Kultur und Kulturtransfer, bis hin zum empirischen Teil, der sich weiter in Vorgangsweise, methodischer Rahmen und Forschungsergebnisse untergliedert.

Im ersten Teil der Diplomarbeit (Einleitung) definiere und spezifiziere ich die Forschungsfrage. Des Weiteren gebe ich einen Überblick über die zugrundegelegten Theorien, den methodischen Rahmen sowie die Vorgangsweise.

Im zweiten Teil (Tai Ji Quan) werden die Grundlagen des Tai Ji Quan, sowie die philosophisch-kulturellen Hintergründe näher dargestellt.

Im dritten Teil geht es darum, Kultur und Kulturtransfer vor allem aus der Sicht der Kultur- und Sozialanthropologie zu veranschaulichen. Dieser Teil beschäftigt sich mit den unterschiedlichen Auffassungen vom Kulturbegriff. Dies ist die Voraussetzung, um verschiedene Theorien, welche sich mit Kulturvermischungen auseinandersetzen, verstehen zu können. Schließlich wird der transkulturelle Forschungsansatz, wie dieser in der Kultur- und Sozialanthropologie Verwendung findet, erläutert.

Im vierten Teil (Abschnitt 4) beschäftige ich mit transkulturellen Überlegungen beim Üben von Tai Ji Quan in Österreich. In diesem Teil werden die Ergebnisse meiner

empirischen Erhebung vorgestellt. Dieser Abschnitt ist der wichtigste Teil der Diplomarbeit. Er gliedert sich in zwei Unterteile. Im ersten Unterteil werden die zugrunde liegende Vorgangsweise und der methodische Rahmen beschrieben. Der zweite Unterteil beinhaltet die Forschungsergebnisse im Hinblick auf die Forschungsfrage.

Schließlich werden in der Conclusio und im Ausblick (Abschnitt 5) die Ergebnisse zusammengefasst. Im Ausblick versuche ich auf weiterführende Ideen für spätere Untersuchungen hinzuweisen.

2 Tai Ji Quan Grundkonzeption und philosophische Hintergründe

Tai Ji Quan [Lautsprache: tei-dschi-tchüän] ist aus drei Begriffen mit eigener Bedeutung zusammengesetzt. So bedeutet:

Tai - Unendlichkeit, unendlich groß, Ji – Lebensenergie, wobei Ji durch den Wechsel zwischen Yin und Yang entsteht bzw. existiert und Quan bedeutet Faust, Bewegung.

Eine Beschreibung von dem, was Tai Ji Quan ist, die aber nur eine Annäherung sein kann, liefert uns Kubiena (1995:26) „Das Höchste vom Höchsten“, „Das höchste Letzte“, „Die Mutter“. In diesem Ausspruch wird also nicht beschrieben was Tai Ji Quan ist, sondern es kommt zum Ausdruck, dass es sich um eine gewisse übergeordnete Dimension oder Ebene handelt, die mit Worten schwer zu fassen ist. Dennoch werde ich im folgenden Teil den Versuch unternehmen, Tai Ji Quan zu beschreiben.

2.1 Die Konzeption von Tai Ji Quan:

2.1.1 Tai Ji Quan und der Daoismus

Tai Ji Quan ist eine alte chinesische meditative Bewegungstechnik und eine medizinische Heilbehandlung, die ihren Ursprung aus der daoistischen Philosophie bezieht. Das Dao ist der Urgrund, das Ureine, das Chaos, der Äther, die Null, das was vor allem Anderen da war und da ist. Das Dao ist ohne Grenzen und ohne Maß, es ist das Universum vor dem Urknall. Dieses Eine nämlich, das Dao, erschafft die zwei Kräfte Yin und Yang (vgl. Oster 1997: 24f). Durch die Art der Übung soll man in Einklang mit dem Dao kommen.

Die Bewegungen beim Tai Ji Quan sind geschmeidig und sanft, was das äußere Erscheinungsbild betrifft, aber innerlich kräftig und wirkungsvoll, um die imaginären Gegner (= Krankheiten und Schwächen) zu erkennen und zu bekämpfen. Tai Ji Quan wird auch als Schattenboxen bezeichnet, wobei der Schatten symbolisch für innere Feinde wie Krankheit und Schwächen steht (vgl. Lin 2005: 11). Tai Ji Quan ist eine Methode zur Schulung der Achtsamkeit und der inneren Ruhe und wird als "innere Form" des Wushu (= Kung Fu), der chinesischen Kampfkünste aufgefasst (vgl. Kubiena 1995: 13). Tai Ji Quan wurde dabei allerdings auch als die höchste Kampfkunst angesehen, weil es die geistige Wachsamkeit schult, und diese benötigt ein Krieger.

Wushu hat sich in China in zwei Richtungen entwickelt: Im Shaolin Tempel¹ entwickelte sich die "äußere" Schule, die als Kung Fu bekannt ist. Im Tempel des Wudang-Berges² wurde die "innere" Schule – das Tai Ji Quan entwickelt. Die innere Schule sublimiert und ritualisiert die Kampfbewegungen zur Bekämpfung innerer und ideeller Feinde, dies sind - wie bereits erwähnt - Krankheiten und Schwächen (vgl. Anders 1994a: 11 f.).

Die Grundlagen dieser Vorstellungen findet man im Daoismus, dieser sieht den Menschen als Bindeglied zwischen Himmel und Erde. Nach Auffassung der traditionellen chinesischen Medizin (TCM) wird der Mensch auch von Ji, der „kosmischen Lebensenergie“ durchströmt. Die Yang-Energie des Himmels und Universums fließt durch den Menschen zur Erde. Von dort fließt die Yin-Energie durch den Menschen in Richtung Himmel und Universum. Diese Energie durchfließt den Menschen entlang der Meridiane und bildet innerhalb des Körpers einen in sich geschlossenen Kreislauf.

Yin bedeutet unter anderem Kälte, unten, Körper, innen, Wasser; Yang bedeutet unter anderem Hitze, oben, Geist, außen, Feuer. Yin und Yang bilden zusammen ein Gegensatzpaar, wobei sie sich gegenseitig beeinflussen und ergänzen (vgl. Missethon 2000: 23f).

¹ Der Shaolin-Tempel befindet sich in der chinesischen Provinz Henan, Volksrepublik China und blickt auf eine über 1500 Jahre alte Tradition zurück.

² Die heiligen daoistischen Wudang-Berge, im Nordwesten der Provinz Hubei, Volksrepublik China, werden auch das „Heiligste Gebirge unter dem Himmel“ genannt. Es befinden sich dort ca. 50 Tempel.

Durch die meditativen Tai Ji Quan Bewegungen werden, falls vorhanden, Blockaden aufgehoben. Damit wird beabsichtigt, dass die Energie ungehindert fließen kann. Diese meditativen Bewegungen sollen, wie bereits erwähnt, im Unterschied zu Gymnastik, nach innen wirken. Denn die Wirkung von Gymnastik ist eher nach außen gerichtet..

Tai Ji Quan soll ganzheitlich sowohl physisch, psychisch als auch sozial wirken. Nach dieser Vorstellung ist unser Aussehen – wie wir uns fühlen – Ausdrucksform unseres energetischen Zustandes (vgl. Liao 1996: 72 f.).

Ji gilt als der wichtigste Bestandteil von Tai Ji Quan. Dabei handelt es sich um einen Symbolbegriff im chinesischen Denken und in der TCM, der nur annäherungsweise beschrieben werden kann. Ji ist als Konzept und Vorstellung genauso wie Yin / Yang und auch das Dao für das westliche Denken kaum verständlich. Das Ji als „Lebensenergie“ besteht grundsätzlich aus zwei Anteilen: Einem ererbten Anteil und den Anteilen, die aus dem Milieu stammen und aus Atmung und Nahrung gewonnen werden. Aber die übliche Umschreibung mit „Energie“, bzw. „Lebensenergie“ greift für einige Sinologen und TCM-Ärzte zu kurz, denn Ji kann auch als die Summe aller Funktionen und Lebensvorgänge betrachtet werden, d. h. Ji drückt den Unterschied zwischen belebten Organismen und unbelebter Materie aus. Ji ist mehrdeutig und deswegen nicht wirklich definierbar. Mehrdeutigkeiten sind im chinesischen Denken üblich und erschweren bisweilen das Verständnis gewisser Zusammenhänge (vgl. König 1998: 65), während das westliche Denken alle Begriffe analytisch zu zerlegen und zu beschreiben versucht.

Es werden beim Tai Ji Quan harmonische, aufeinander folgende Bewegungen in langsamen Bewegungsabläufen (in Zeitlupe) ausgeführt, wodurch der Energiefluss im Körper aktiviert und harmonisiert werden soll. Dabei ist die Aufmerksamkeit auf die Bewegung - auf den Körper - gerichtet. In diesen bedächtigen und ausgeglichenen Bewegungen liegt Ruhe, die dann auf den Geist übergehen soll. Der Körper bewegt sich, der Geist ist achtsam, ruhig und entspannt sich.

Tai Ji Quan verfolgt grundsätzlich drei Ziele: Gesundheit, Meditation und Selbstverteidigung. Allgemein hat sich - insbesondere heute im Westen - der Schwerpunkt auf die Pflege der körperlichen und geistigen Gesundheit verlagert.

2.1.2 Tai Ji Quan und die traditionelle chinesische Medizin (TCM)

2.1.2.1 Die traditionelle chinesische Medizin (Charakterisierung)

Tai Ji Quan ist in das Gesundheitssystem der traditionellen chinesischen Medizin (TCM) integriert und wird dabei zur Vorsorge und zur Heilung angewandt. Grundsätzlich geht man hier davon aus, dass Tai Ji Quan heilend auf das Gleichgewicht im Menschen einwirkt. Wenn Geist und Körper aus dem Gleichgewicht kommen, zum Beispiel durch eine im Sinne der TCM ungesunde, unausgewogene Lebensweise, dann wird dieser Zustand als Erkrankung auf der körperlichen Ebene sichtbar. Die TCM erfasst im Unterschied zur westlichen Schulmedizin den Menschen und sein Krankheitsbild ganzheitlich (körperlich, emotional, geistig und sozial). Sie greift auf mehrere Jahrtausende an Wissen und Erfahrung zurück und verwendet einfache, den natürlichen Vorgängen entsprechende Verfahren. Sie baut auf Beobachtung der Natur und ihrer Einwirkung auf den Menschen auf. Im Gegensatz zu den Methoden und Medikamenten der Schulmedizin haben die Praktiken der TCM keine schädlichen Nebenwirkungen (vgl. Missethon 2000: 23; Kubiena 1995: 14 f.).

In China ist allgemein in der Bevölkerung ein größeres Bewusstsein für die Eigenverantwortlichkeit in Bezug auf Gesundheit und Vorbeugung vorhanden als im Westen. Im alten China hatten die Hausärzte die Aufgabe, den Familien eine gesunde Lebensweise zu vermitteln. Wenn jemand in der Familie erkrankte, dann fiel es auf den Ruf und das Ansehen des Arztes zurück. Der Arzt wurde im Allgemeinen nur solange bezahlt, solange die Familie gesund blieb (vgl. Schnorrenberger 1975: 181).

Die traditionelle chinesische Medizin (TCM) teilt Krankheitsursachen in äußere, innere und sonstige Ursachen ein. Meistens sind die Ursachen einer Krankheit in einer Kombination von inneren, äußeren und sonstigen Faktoren zu finden.

- Äußere Ursachen sind z. B. Feuchtigkeit, Hitze, Kälte, Trockenheit und Wind.
- Innere Ursachen sind z.B. zu große Freude, Begierden, Furcht, Sorge, Schock, Traurigkeit, Zorn.
- Sonstige Ursachen sind demnach falsche Ernährung, geistige und körperliche Überanstrengung (vgl. Missethon 2000: 45 ff.).

Für die TCM ist das Gleichgewicht des Ji die Ursache für unsere Gesundheit. Ji-Mangel, Ji-Stagnation oder Ji-Unausgewogenheit, die aus den inneren, äußeren und/oder sonstigen Ursachen entstehen, führen dazu, dass unser Körper die Nahrung nicht mehr richtig umwandeln kann. Weiters kann sich der Körper nicht mehr warm halten und es mangelt ihm an Widerstandsfähigkeit. Je besser und je harmonischer das Ji fließen kann, umso mehr befindet sich der Mensch physisch und psychisch im Gleichgewicht - umso gesünder ist er (vgl. Oster 1997: 32 f.). Gesundheit ist nach dieser Vorstellung kein Zustand, sondern ein ständiger Prozess (vgl. Oster 1997: 97).

Im menschlichen Körper sind nach der Vorstellung der TCM die inneren Organe untereinander und mit der Körperoberfläche durch Kanäle von Meridianen verbunden. In der TCM werden die Meridiane mit einem Bewässerungssystem verglichen, in denen das Ji fließt, das unseren Körper mit Energie versorgt und am Leben erhält. Nach der TCM ist Ji das “Primum movens“ (= die erste Ursache). Es erzeugt und steuert alle Funktionen und Bewegungen im menschlichen Körper und erhält durch sein ausgewogenes Fließen Gesundheit und Leben (vgl. Oster 1997: 4).

2.1.2.2 Die Wirkung und das Wesen von Tai Ji Quan

Tai Ji Quan spielt im chinesischen Gesundheitssystem eine wichtige Rolle, denn Dank den dabei ausgeführten Übungen kann der Energiefluss verbessert werden. Der Begriff Tai Ji Quan symbolisiert und definiert das Wechselspiel der beiden Polaritäten Yin und Yang. Die Bewegungstechnik beim Tai Ji Quan, durch die abwechselnd Energie aufgenommen (= Yin) und abgegeben (= Yang) wird, beabsichtigt eine Stimulierung des

Ji-Kreislaufes. Dieser ständige Yin-Yang-Wechsel ist das Prinzip von Tai Ji Quan, der die Energie aktiviert und ausgleicht (vgl. Kubiena 1995: 16; siehe hierzu Abschn. 2.1).

Tai Ji Quan ist also in erster Linie ein Mittel zur Erlangung und Erhaltung von Gesundheit. Die Härte und Starre des Alters wird dank ihm wieder in jugendliche Geschmeidigkeit verwandelt. Hast und Ärger werden in innere Ruhe und Harmonie umgewandelt. Der Körper wird entgiftet, die Lebenserwartung wird erhöht. Verspannungen werden als Energie-Blockade definiert, die für Krankheiten zuständig sind. In diesem Zusammenhang werden sie beseitigt. Störungen im Bewegungsapparat können auf Dauer zur Schädigung innerer Organe führen und umgekehrt. Die therapeutischen Bewegungen des Tai Ji Quan besitzen eine heilende Wirkung und beseitigen chronische oder latente Erkrankungen (vgl. Kubiena 1995).

Tai Ji Quan ist demnach eine Methode, die dem Menschen helfen soll, seine ursprünglichen Fähigkeiten zur Erhaltung und Harmonisierung des Lebens wieder wahrzunehmen und seine Selbstheilungskräfte mehr zu aktivieren (vgl. Oberlack 1996: 15 ff.).

Beim Tai Ji Quan soll unter anderem das Atemvolumen erhöht und die inneren Organe gestärkt werden. Stress und Verspannungen werden abgebaut, die psychische Widerstands- und Leistungsfähigkeit erhöht. Im Gegensatz zu Sport- und Fitnessprogrammen werden beim Tai Ji Quan die Gelenke gleichmäßig und schonend bewegt. Die Wirbelsäule richtet sich auf, Stretching, Kondition, Durchblutung, Stoffwechsel, Aufmerksamkeit, Konzentration, Selbstbewusstsein, Harmonie, innere Balance und äußeres Gleichgewicht werden entwickelt, trainiert und verbessert. Der Mensch wird physisch und psychisch gestärkt.

Tai Ji Quan wirkt so auf mehreren Ebenen. Die unterste Ebene ist die physische Gesundheit. Je länger ein Mensch Tai Ji Quan übt, umso gesünder, respektive widerstandsfähiger gegen Krankheiten wird er. Weiters wirkt Tai Ji Quan mit fortschreitender Ausübung auch auf der emotionalen und der psychischen Ebene (vgl. Oster 1997: 97 ff.). Die innere Ruhe (Achtsamkeit, Bewusstheit, Ausgeglichenheit und Besonnenheit), die mit Tai Ji Quan erlernt wird, hat auch positive Auswirkungen im alltäglichen Leben (vgl. Liao 1996: 72 f.; siehe Abschn. 4.3.5.2).

2.1.2.3 Die historischen Hintergründe von Tai Ji Quan

Über Alter und Ursprung des Tai Ji Quan gibt es viele Theorien. Bereits seit 3000 Jahren setzen sich chinesische Gelehrte damit auseinander. Die am häufigsten erzählte Überlieferung ist die des Daoisten Zhang Sanfeng (ca. 13 - 14. Jh.). Er soll auf dem Wudang-Berg durch die Beobachtung eines Kampfes zwischen einer Elster und einer Schlange intuitiv zur Schöpfung des Tai Ji Quan inspiriert worden sein. Die entscheidende Erkenntnis dabei war, dass die geschmeidige Schlange mit ihren runden Bewegungen der Elster überlegen war. Die Archive der daoistischen Klöster in den Wudang-Bergen erzählen davon. Dort heißt es: Zhang Sanfeng entdeckte, dass das "Stille Ji Gong" (Fehlen von körperlicher Bewegung) allein den Körper schwächt und eine Kombination von Meditation und Bewegung von Vorteil sei. Weiters heißt es hier, dass er die Prinzipien und Gegensätze zwischen verschiedenen Kräften (weich und hart, kommen und gehen, leer und voll, etc.) in eine Form fasste. So entstand nach dieser Überlieferung das Tai Ji Quan (vgl. Oster 1997: 15 ff.).

2.1.2.4 Zusammenfassung Tai Ji Quan und Gesundheit

Der Zusammenhang zwischen Tai Ji Quan und Gesundheit wird von Anders (1994c: 187) folgendermaßen dargestellt:

>>Geschmeidig wie ein Kind, gesund wie ein Holzfäller, gelassen wie ein Weiser<< dass man so wird, verspricht die Übung des Tai Ji Quan. Sie alle sind vom chí [sic] erfüllt: das kleine Kind, weil es, noch Ich-los, kein Bewusstsein von sich selbst hat; der Holzfäller, die traditionelle Verkörperung des gesunden Lebens in China, und der Weise, der, wieder Ich-los, kosmisches Bewusstsein erlangt hat. Wenn der Mensch sich als Mikrokosmos im Makrokosmos verwirklicht und seine Energie Teil der einen Energie wird, dann ist er gesund. Krankheiten entstehen in Menschen, die von ihrem >>wahren Körper<<, dem Universum, isoliert sind; sie entstehen in Körpern, die wie Maschinen benutzt und verschlissen werden, in Seelen, die nicht ans Licht kommen, und in Köpfen, in denen die Gedanken um sich selbst kreisen.

Zusammengefasst wird Tai Ji Quan also als eine Praktik beschrieben, um Körper, Seele und Geist gesund zu erhalten. Tai Ji Quan dient der Vorbeugung, Behandlung und Lebensverlängerung. Tai Ji Quan ist eine Methode, die zu einer gesunden und vernünftigen Lebensform führen soll.

2.2 *Daoismus – die philosophische Grundlage von Tai Ji Quan*

Während der Chou Dynastie (ca. 1045 – 222 vor Chr.) bildeten sich zwei wesentliche philosophische Strömungen heraus, der Konfuzianismus und der Daoismus, die bis heute noch das chinesische Denken prägen. Auf Grund der Wichtigkeit wird die Periode von 500 – 222 vor Chr., wo sich diese Strömungen konkretisierten, das „Goldene Zeitalter der chinesischen Philosophie“ benannt.

Der Konfuzianismus bezieht sich auf die Lehren des Konfuzius (551 – 479 v. Chr.), eines chinesischen Philosophen, und beschäftigt sich mit der praktischen Seite der chinesischen Gesellschaft. Er regelt unter anderen das soziale Zusammenleben, die menschlichen Beziehungen, die moralischen Werte und die Regierungstätigkeit (vgl. Lexikon der Philosophie 2009: 217).

Für diese Arbeit ist jedoch der Daoismus, der sich in derselben Periode entwickelte, von großer Bedeutung, da er die Basis für Tai Ji Quan bildet.

Der Daoismus wurde in den Schriften von Laozi und Zhuang Zi im 3. Jhdt. definiert und beschrieben. Die wichtigsten philosophischen und mystischen Lehren des Daoismus finden sich im Daodejing [Taoteching, Taoteking] (Buch vom Dao [Tao] und seiner Kraft), einer Textsammlung aus dem 3. Jhdt. v. Chr., die dem historisch verbürgten Laozi zugeschrieben wird, sowie im Zhuang Zi, einem ebenfalls aus dem 3. Jhdt. v. Chr. stammenden Buch mit Parabeln mit Allegorien, das dem Philosophen Zhuang Zi zugeschrieben wird.

Der Daoismus behandelt die mystische Seite des Lebens. Das höchste Ziel des Menschen ist demnach das Überschreiten der sozialen Welt und das Erreichen einer höheren Bewusstseinsstufe. Dies ist die Ebene des Weisen, des Erleuchteten, der die Vereinigung mit dem Universum erreicht hat (vgl. Reiter 1994: 7 ff.).

Konfuzianismus und Daoismus stehen in keinem direkten Konkurrenzverhältnis, sondern ergänzen sich im Wesentlichen, wie aus der obigen Beschreibung ersichtlich ist. Unterschiede gibt es im Hinblick auf die Ordnung der Welt. Der Konfuzianismus sieht eine hierarchische Ordnung der Macht vor, damit steht der Mensch über allen anderen Lebewesen und allen anderen Dingen. Hingegen lehrt der Daoismus die natürliche Gleichwertigkeit und Einheit aller Dinge, zu denen auch die Menschen zählen (vgl. Reiter 1994: 7 ff.).

Beim Daoismus handelt es sich - wie bereits oben angeschnitten - um eine Naturphilosophie, deren Hauptbegriff das Dao ist:

Ursprünglich, das heißt vor dem und außerhalb des Taoismus, bedeutet „Tao“ der „Weg“; diese Bedeutung wurde schon in den ersten taoistischen Schriften völlig verändert und zu einem Urprinzip umgewandelt, das formlos und ohne Eigenschaften und Namen ist, ohne Sein, doch der Ursprung allen Seins und Lebens, über allem, doch in allem, enthalten. (Bock 2003: 9)

Das Dao ist der Urgrund, das Ureine, das Chaos, der Äther, die Null. Das, was vor allem Anderen da war und immer noch da ist, vor allen Göttern und Himmeln und Namen. Das Dao ist ohne Grenzen und ohne Maß, es ist das Universum vor dem Urknall, es ist allumfassend und deswegen nicht definierbar (vgl. Oster 1997: 24 f.).

Dao ist das Eine. Dieses Eine erschafft die zwei Kräfte oder Pole, Bewegung und Ruhe, – Form und Formloses, diese werden Yin und Yang genannt. Dieses Hauptmerkmal des Dao ist die zyklische Natur in ihrer unaufhörlichen Bewegung und Wandlung. Nach dieser Vorstellung gibt es keinen Anfang und auch kein Ende. Diese zyklischen Strukturen des Kommens und Gehens, der Ausdehnung und Kontraktion sind das Grundmoment aller Entwicklungen. Damit erhält das Dao ein definiertes Gerüst, das dem Wandel Grenzen setzt (vgl. Oster 1997: 25). Denn hat Yang seinen Gipfel erreicht, zieht

es sich zugunsten des Yin zurück; hat Yin seinen Gipfel erreicht, zieht es sich zugunsten des Yang zurück.

Yin und Yang gehen ineinander über, sind wandelbar, vergleichbar mit einer Wellenbewegung, sie bedingen sich gegenseitig. Diese Eigenschaften werden durch das Yin-Yang Symbol dargestellt (siehe Abb. 1).



Abb. 1: Das Yin-Yang Symbol

Das Paar Yin und Yang bildet ein Leitmotiv, welches das chinesische Denken prägt. Mit diesem Symbol soll die „Einheit aller Gegensätze“ verdeutlicht werden. Yin und Yang bedingen einander wie Schatten und Licht (vgl. Oster 1997: 26).

Nach Zhuang Zi wird dies in der „eigentlichen Essenz des Dao“ folgendermaßen begründet:

Dieses ist auch Jenes. Jenes ist auch Dieses. Die eigentliche Essenz des Dao ist, das Jenes und Dieses aufhören Gegensätze zu sein. Diese Essenz allein, als Achse gleichsam, ist der Mittelpunkt des Kreises und reagiert auf die endlosen Wandlungen (nach Bock 2003: 16).

Der Kosmos entsteht nach dieser Auffassung aus dem Zusammenspiel beider Kräfte Yin und Yang und deren ständigen Wechselwirkung. Der Mensch ist dabei ein Abbild des Kosmos im Kleinen, da er mit allen kosmischen Geschehen innerlich und äußerlich verbunden ist. Wir sind ein Teil des Universums, daher unterstehen wir dem Einfluss der Kräfte des Raumes und der Zeit (vgl. Missethon 2000: 23).

Der Mensch wird nach dem Daoismus erst dann glücklich, wenn er der natürlichen Ordnung folgt, spontan handelt und seinem intuitiven Wissen vertraut. Erst der Weise wird mit dem Dao eins, denn er lebt vollkommen in Harmonie mit der Natur. Wie schon erwähnt, wird dabei Yang als das Helle, Männliche, Feste, das Oben, die schöpferische Kraft dargestellt und mit dem Himmel assoziiert, während Yin als das Dunkle,

Weibliche, das Unten und weibliche empfangende Element betrachtet wird und mit der Erde assoziiert wird.

Diese Merkmale von Yin und Yang stellen jedoch wegen des ewigen Wechsels von Yin und Yang keine Bewertung dar. Weiters können wir die menschlichen Denkweisen in diesem Sinne differenzieren. Die sogenannte Yin Denkweise meint die komplexe, weibliche, intuitive Denkweise; die stille, nachdenkliche Ruhe des Weisen, während die Yang Denkweise den klaren, rationalen, männlichen Intellekt, die starke schöpferische Tatkraft der Könige bezeichnet.

Es erscheint für uns paradox, dass Erfahrung und Werte, die wir für gegensätzlich halten, im chinesischen Denken in Wirklichkeit immer als Aspekte derselben Sache betrachtet werden. Das Geschehensprinzip ist Ruhe und Bewegung zugleich. Tai Ji Quan ist dafür ein gutes Beispiel. Es handelt sich dabei um eine Meditation in Bewegung, es verwendet neben dem Prinzip des „Geschehenlassens“ das absichtslose Handeln, damit kommt es zu einem harmonischen Wechselspiel der Kräfte in der Natur (vgl. Häusle-Paulmichl 2000: 28).

Im chinesischen Denken gibt es nicht nur eine Wahrheit, denn Wahrheit wird als eine Erfahrung mit vielen Dimensionen gesehen. In diesem Sinn argumentiert Joseph Needham, ein Sinologe und Naturwissenschaftler, gegen die einseitige westliche Überzeugung, wonach die naturwissenschaftliche Methode die einzig gültige sei, um das Universum zu begreifen (vgl. Needham in Jayasuriya 1994: 74).

Von Interesse erscheint, dass der Atomphysiker Fritjof Capra (1984), in seinem Werk „Das Tao [Dao] der Physik“ die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie ähnliche Ansichten vertritt. Fritjof Capra deckte Parallelen zwischen den Anschauungen der Physik und der Mystik auf. Er strebte eine Synthese zwischen der „wissenschaftlichen“ und der „antiwissenschaftlichen“ Bewegung an und demonstrierte dies an Hand des Beispiels der modernen Teilchenphysik, die mit unserer Sprache auch nicht erfasst werden kann, so wie das Dao im chinesischen Denken. Die Begriffe von Raum und Zeit, die Vorstellung fester Objekte, das Verständnis von Ursache und Wirkung, haben dabei ihre Bedeutung verloren. Masse und Energie sind äquivalent.

Diese Erkenntnisse der modernen Quantentheorie hatten die daoistischen Denker bereits vor tausenden Jahren also intuitiv erkannt (vgl. Capra 1984). Damit wird die östliche Denkweise, z. B. die Auflösung von Gegensätzen im Dao durch die Modelle der modernen Quantentheorie, die analog aufgebaut sind, bestätigt. Als Analogieschluss erlaube ich mir anzumerken, dass es beim Praktizieren des Tai Ji Quan Wirkungen gibt, die nach derzeitigem Wissenstand nicht unbedingt mit den klassischen Gesetzen der Physik nachvollziehbar sind.

3 Kultur und Kulturtransfer aus der Sicht der Kultur- und Sozialanthropologie

Neben der Darlegung ethnomedizinischer Aspekte im Hinblick auf Tai Ji Quan setze ich mich in dieser Arbeit damit auseinander, was passiert, wenn spirituelle asiatische Techniken im Westen praktiziert werden. Kann es dabei zu kulturellen Überlagerungen, Vermischungen bzw. Neubildungen kommen? Die Frage stellt sich dabei, ob sich kulturspezifische Phänomene wie zum Beispiel Lerntechniken, Toleranz, Verhalten, Gruppendynamiken etc. verändern, wenn Akteure unterschiedlicher Kulturen aufeinandertreffen und miteinander interagieren.

Kann in diesem Ort der Begegnung wegen der unterschiedlichen kulturellen Hintergründe der Akteure ein sogenannter „Zwischenraum“ entstehen, der weder der einen noch der anderen Kultur zugeordnet werden kann?

In dieser Arbeit bin ich von der Annahme ausgegangen, dass der Kulturtransfer nach den postmodernen Theorien der „Transkulturation / Hybridisierung“ (vgl. Bachmann-Medick 2006) abläuft. Die kulturellen Phänomene, die beim Üben von Tai Ji Quan in der Gruppe mit einer/m chinesischen MeisterIn ablaufen, möchte ich versuchen, unter Heranziehung dieser theoretischen Konzepte zu verstehen und zu erklären.

Bevor ich auf die Thematik der Transkulturation eingehe, ist es notwendig, sich mit dem Begriff Kultur und mit Kulturtransfer zu beschäftigen, um die Basis für das Verstehen von transkulturellen Prozessen zu schaffen.

3.1 Der Kulturbegriff

3.1.1 Allgemeine Betrachtung

Der Begriff der Kultur kann sehr weit gefasst werden. In den letzten Jahrzehnten hat dieser Begriff, der einen Kernbegriff der Kultur- und Sozialanthropologie darstellt, einen starken Wandel durchlaufen.

Es gibt keine klare einheitliche Definition, sondern viele Kulturbegriffe, die in unterschiedlichen Bereichen mit unterschiedlichen Facetten Verwendung finden. Darüberhinaus ist das Verständnis des Kulturbegriffs immer vom Zeitgeist und von verschiedenen Paradigmen abhängig.

In dieser Arbeit konzentriere ich mich auf das wissenschaftliche Konzept, das sich deutlich vom Alltagssprachlichen, verwaschenen unterscheidet. Weiters ist der jeweilige Kontext, der Zusammenhang, von großer Bedeutung. Kroeber und Kluckhohn haben im Jahr 1952 in ihrem Werk „Culture – a critical review of concepts and definitions“ 164 Definitionen, Bedeutungen und Konzepte von Kultur aufgelistet. Chevron spricht davon, dass Kroeber und Kluckhohn und andere später auch an die dreihundert Definitionsversuche der Kultur aufzählten (vgl. Chevron 2004: 368). Dies ist natürlich problematisch, da man mit so einem vielschichtigen Begriff nur schwer wissenschaftlich arbeiten kann. Die von dem Anthropologen E. Tylor formulierte Definition: „Culture oder Civilisation im weitesten ethnographischen Sinne ist jener Inbegriff von Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Gesetz, Sitte und allen übrigen Fähigkeiten und Gewohnheiten, welche der Mensch als Glied der Gesellschaft sich angeeignet hat“ (Tylor 1873 in Chevron 2004: 368). Sie gilt als eine der ersten umfassenden und klaren Definition des Begriffes in der Kultur- und Sozialanthropologie.

Allerdings bedeutet dies nichts anderes als „[...] die Gesamtheit der Gewohnheiten eines Kollektives“ (Hansen 2003: 17 f.). Diese Definition ist wiederum so allgemein gehalten, dass sie auch nur bedingt wissenschaftlich verwendet werden kann. Daraus ergibt sich nach Hansen (ebd.: 18) eine Reihe von Fragen: Wie entstehen und vergehen Kollektive? Wie verändern sie sich? Wie gestaltet sich das Verhältnis von Individuum zum Kollektiv? Wie stark wird das Individuum vom Kollektiv geprägt bzw. wie groß ist der Einfluss von Individuen auf das Kollektiv?

Eine pragmatische Definition liefert uns White, nach welchem gilt: „Kultur ist das, was in einer ethnographischen Monographie beschrieben steht“ , das sind „(1) Ideen und Anschauungen, (2) offene Handlungen und (3) materielle Gegenstände“ (vgl. White zit. in Chevron 2004: 372).

Dass man heute Kulturen nicht mehr als statische, homogene Einheiten betrachten kann, darüber besteht bei fast allen Kultur- und SozialanthropologInnen ein breiter Konsens. Trotz dieser wissenschaftlichen Erkenntnis gibt es zum Teil in anderen Wissenschaften sowie auch in der Öffentlichkeit nach wie vor stark essentialisierte Vorstellungen von Kulturen.

Festgefahrene Kulturkonzepte, die davon ausgehen, dass Kultur lokal fixiert, homogenisiert und stabilisiert sein muss, sind aus heutiger Sicht obsolet, will man von einer neuen Perspektive aus die globalen Kulturveränderungen verstehen bzw. deren gesellschaftlichen Veränderungen entsprechend berücksichtigen. Kultur wird hierbei als flüssig und ungleichmäßig über Individuen, Subkulturen und Gesellschaften verteilt gedacht, was sich in den Metaphern wie „cultural flows“³ (Appadurai, Hannerz) oder „streams of cultural traditions“ (Barth) niederschlägt. Voraussetzung für beide Theorien ist eine Verknüpftheit und der ständige Austausch in der Welt. Zentralen Stellenwert hat hierbei ein heterogener, prozessuraler Kulturbegriff (vgl. Gingrich 1999: 201).

In seiner kritischen Analyse des Kulturbegriffes wegen einerseits dessen amorpher Semantik, die auf einen z. T. inflationären Gebrauch des Kulturbegriffes zurückzuführen ist, sowie andererseits dessen z. T. politische Vereinnahmung im Rahmen des kolonialistischen und (neo)rassistischen Diskurs, zu entkommen, empfiehlt Gürses die Funktionen des Kulturbegriffes heranzuziehen, da damit alle Bedeutungen des Kulturbegriffes abgedeckt werden können. Mit den Funktionen ist, wegen deren Eindeutigkeit, eine gute wissenschaftliche Arbeitsweise möglich. Des Weiteren kann man daraus die Begriffe der Transkulturation und Hybridisierung ableiten, die einen

³Für Hannerz gibt es nur Subkulturen, Sub- Subkulturen usw. Er analysiert die kulturellen Flüsse an Hand von vier „frameworks“ nämlich state, market, movements und form of life. Appadurai spricht von fünf Kategorien nämlich Geld, Waren, Menschen, Ideen und Medien (vgl. Kreff 2003:148).

Schwerpunkt dieser Diplomarbeit bilden. Ich beziehe mich im Folgendem im Wesentlichen auf den Artikel von Hakan Gürses „Der andere Schauspieler. Kritische Bemerkungen zum Kulturbegriff“ (vgl. Gürses 1998). Die Funktionen des Kulturbegriffes bilden, wie ich im nächsten Abschnitt aufzeigen werde, eine ausgezeichnete Basis für das Verständnis von Transkulturation und Hybridisierung bzw. der Metapher des „Dritten Raumes“, die das theoretische Rüstzeug dieser Arbeit bilden.

3.1.2 Funktionen der Kultur

Während Kultur viele semantische Bedeutungen hat und deswegen schwierig zu verorten ist, sind die Funktionen von Kultur im semiologischen Sinn, in der Konstellation, wissenschaftlich erfassbar, da diese im wesentlichen mit drei Grundfunktionen beschrieben werden können. Funktion ist hier im Sinne von ausführen, vollbringen zu verstehen. Alle Bedeutungen des Kulturbegriffes können mit bestimmten Funktionen beschrieben werden.

Die drei wesentlichen Funktionen welche von Gürses (1998) aufgezählt werden, sind:

- Die Differenz – Identitätsfunktion,
- Die Dichotomiefunktion,
- Die quasi Subjektfunktion oder die sichtbare Unsichtbarkeit (vgl. 1998: 8 ff.).

3.1.2.1 Die Differenz–Identitätsfunktion

Die Theorie dazu liefert die Sprachthese von Saussure. Demnach ist Sprache eine Form, keine Essenz. Die Meinung, dass ein Wort immer die gleiche Bedeutung hat, ist nicht richtig. Die Bedeutung der Sprache, der Worte, entsteht durch Differenz, und zwar von der jeweiligen Differenz eines Wortes zu einem anderen Wort. Diese Differenz bildet die Struktur der Sprache, die es ermöglicht, dass Worte im Laufe der Zeit und je nach Kontext ihre Bedeutung verändern. Analog dazu verhält sich die Kultur, diese lebt auch von der Differenz zwischen den unterschiedlichen Kulturen. Diese Analogie mit der Kultur zeigt jedoch auf, dass man es hier mit einem grundlegend anderen Phänomen zu

tun hat, denn der einzige Referenzrahmen dafür ist in diesem Fall die Differenz selbst. Daraus ergibt sich: „Kultur ist das, was bei den anderen nicht so ist. Was ist kulturelle Differenz? Das ist Kultur“ (Gürses 2003: 10). Hierbei wird auf das an sich tautologische System der Beziehung zwischen Identität und Differenz hingewiesen.

Differenz steht also immer in engem Zusammenhang mit Überlegungen zur Identitätsbildung. Denn es heißt: „Meine (unsere) Kultur ist, was nicht andere (ihre, deine, eure) Kultur ist“ (Gürses 2003: 10). In diesem Sinn heißt es bei Gürses (2009) „Kultur hat die Funktion, Differenzen und Identitäten zu kreieren, diese jedoch auch gleichzeitig zu reduzieren und in eine Tautologie einzubinden“ (vgl. VL vom 12.05.2009). Nach dieser Logik bilden Identität und Differenz eine Einheit in einem tautologischem Sinn. Identität kann als Spiegelbild von Differenz und umgekehrt angesehen werden. Differenz ist also das Ergebnis einer Identität welche sich als Abgrenzung zu anderen bildet, jedoch der Zwischenbereich, der Zwischenraum kann nach Gürses (2009) nicht beschrieben werden (vgl. VL vom 12.05.2009). Die postmodernen WissenschaftlerInnen wie Said, Spivak und Bhabha teilen diese Meinung nicht, sondern im Gegenteil sie versuchen den Zwischenraum an sich zu verstehen und zu beschreiben (siehe hierzu Abschn. 3.2).

3.1.2.2 Die Dichotomie-Funktion

Unter Dichotomie versteht man ein System von Gegensatzpaaren, die einen Begriff in zwei Unterbegriffe teilen, die einander sowohl ausschließen als auch bedingen, meist hierarchisch, asymmetrisch sind und ungleiche Wertvorstellungen in sich tragen. Die duale Sichtweise von Kultur ruft stets Dichotomien hervor und wird deswegen oft kritisiert. Kulturtheorien und -konzepte haben immer wieder eine Vielzahl von Dichotomien hervorgebracht, wie z. B. diejenigen zwischen unkultiviert und kultiviert, zwischen eigene Kultur und fremder Kultur, zwischen Schriftkultur und schriftloser Kultur. Der Begriff Kultur wird auch des öfteren überstrapaziert und in unterschiedlichen Kontexten zur Festschreibung von Hierarchien missbraucht, wie z. B. für den Begriff „Rasse“ der als Dichotomie von weiß und schwarz gedacht wird, oder der Dichotomie Mann / Frau, oder Kultur / Natur, aber auch Stadt / Land etc. (vgl. Gürses 1998). Im Kontext von der

Dichotomie zwischen Stadt und Land hat sich z. B. nach Eagleton (2001: 7) der Begriff Kultur sogar in sein Gegenteil verkehrt. „Stadtbewohner sind kultiviert, diejenigen die die Scholle bearbeiten sind unkultiviert“. Die Auflösung dieser Dichotomie-Funktion wie z. B. „Wir und die anderen“ kann ebenfalls nur darin liegen, dass wir das „Dazwischen“ den Zwischenraum beschreiben. Dies gelingt, wie auch bereits im vorigen Abschnitt darauf hingewiesen, durch die postkolonialen Theorien (siehe hierzu Abschn. 3.2).

3.1.2.3 Die quasi Subjektfunktion

Sie wird als „sichtbare Unsichtbarkeit“ beschrieben. Da diese Funktion keine nennenswerten Erkenntnisse zum Verständnis von transkulturellen Prozessen beiträgt, möchte ich diese in dieser Arbeit nicht behandeln. Die Beschreibung dieser Funktion kann bei Gürses (1998) nachgelesen werden (vgl. ebd: 11 ff.).

Mit dieser kritischen Auseinandersetzung des Kulturbegriffs und dessen Schwachstellen, habe ich aufgezeigt, dass wir, um die heutigen kulturellen Veränderungen verstehen zu können, den Kulturbegriff notwendigerweise in Richtung transkultureller Prozesse und hybrider Figuren, wie im Abschnitt 3.2 „postkoloniale Theorien“, erweitern müssen.

Bevor ich nun auf die Phänomene der Transkulturation und der Hybridisierung näher eingehe, ist es notwendig, sich damit auseinanderzusetzen, wie das Verhältnis zwischen Kultur und Individuen beschaffen ist.

3.1.3 Kultur und Individuum

Für die Kultur- und Sozialanthropologie ist der Zusammenhang zwischen Kultur und Individuum von großer Bedeutung. Individuen gehen mit der Kultur um und dadurch machen sie Kultur. Diese Aussage ist für meine Forschungsfrage von großer Relevanz.

Auch im umgekehrten Sinn wird u. a. die Psyche des Einzelnen durch die Kultur der Gruppe geprägt. Herskovits spricht von „Enkulturation“ und meint dabei, dass jedes Individuum von Geburt an Einflüssen ausgesetzt ist, die kulturell prägend sind.

Nach Rudolph (1998) kann man den Zusammenhang zwischen Kultur und Individuum besonders gut dadurch erfassen, dass man das Phänomen der Innovation beschreibt.

Unter Innovation versteht Rudolph die Ergebnisse menschlicher Handlungen, die dem Bestehenden etwas Neues, Zielgerichtetes hinzufügen (vgl. ebd.: 56). Rudolph definiert deswegen Kultur als die Gesamtheit der Ergebnisse von Innovationen. Nach ihm macht sich unter anderen die Kultur- und Sozialanthropologie zur Aufgabe, die Voraussetzungen, die zur Eingliederung einer Innovation führen, zu untersuchen, um ein besseres Verständnis der Weltbilder sozialer Gruppen zu erhalten (siehe Rudolph 1998: 65; vgl. auch Hansen 2003: 40).

Rudolph (1998:65) schreibt dazu zusammenfassend:

Die in einer Gruppe jeweils bestehende Kultur beeinflusst durch Enkulturation die Psyche der nachwachsenden Generation nachhaltig, was ein wichtiger Grund für die Übernahme und weitere Überlieferung dieser Gruppenkultur ist. Veränderungen von Kultur durch weitere Innovationen sind jedoch grundsätzlich überall und immer möglich.

Von Kultur spricht man immer nur im Hinblick auf Gruppen, jedoch liegt der Ursprung jeder Innovation in der Psyche von einzelnen Personen, sogenannten Innovatoren. Daher können Begriffe wie „Gruppenseele“ nur metaphorisch verstanden werden, denn damit eine individuelle Erfahrung zu einer Innovation für eine ganze Gruppe wird, muss diese zunächst von der Gruppe akzeptiert werden. Die Aufnahme von Innovationen in das bestehende kulturelle System kann entweder gefördert oder behindert werden, je nach Interessenslage. Dabei können auch Zufälle eine Rolle spielen. (vgl. Rudolph 1998: 62 f.).

3.1.4 Das Phänomen des Kulturwandels

Kultur war und ist immer schon einem Wandel unterlegen. Dieser Wandel vollzieht sich sowohl auf endogener als auch exogener Ebene. Daher können wir von endogenen und von exogenen Faktoren des Wandels sprechen. Der endogen bedingte Wandel wird durch

Veränderungen (z. B. durch Innovationen innerhalb der Gruppe) bedingt. Unter exogen bedingtem Kulturwandel versteht man einen kulturellen Wandel, welcher durch interethnische Beziehungen entsteht. Diese können sich unterschiedlich gestalten: „Der Kulturwandel kann hier tatsächlich in vielen – wenn auch nicht in allen Bereichen – als Folge von Kontaktsituationen zwischen Kulturen verstanden werden, [...]“ (Chevron 2004: 384 f.). Unter diesem Kulturwandel laufen unterschiedliche Prozesse ab, die sowohl kulturelle als auch biologische Veränderungen umfassen können. Die Kulturbeziehungen gestalten sich dabei nach unterschiedlichen Mustern (vgl. Wernhart in Chevron 2004: 380). Abhängig davon, wie sich diese Kontakte bzw. Beziehungen gestalten, sprechen wir von Multikulturalität, Interkulturalität oder Transkulturalität.

Unter Multikulturalität versteht man, dass verschiedene Kulturen nebeneinander existieren, ohne irgendwelche Beziehungen miteinander einzugehen. Wir sprechen von getrennten Welten.

Unter Interkulturalität wird gemeint, dass zwischen den einzelnen Kulturen Beziehungen sehr wohl existieren, wenn auch diese nicht zur gegenseitigen Beeinflussung führen.

Multikulturalität und Interkulturalität sind Konzepte, welche nach Welsch (1994: 2 f.) nicht die Folgen kultureller Pluralisierung in sich tragen, da sie die unterschiedlichen Kulturen weiterhin als innerlich homogen und nach außen abgegrenzt verstehen. Damit können kulturelle Grenzen nicht überschritten werden, da keine wirkliche Wechselwirkung stattfindet. Diese Auffassungen sind, nach heutigem Wissensstand, in der Kultur- und Sozialanthropologie deswegen obsolet, weil sie in keiner Weise der Realität entsprechen, auch wenn sie in einzelnen Bereichen durchaus auftreten können. Defizite in der Betrachtung von Kulturkontakten können nach Auffassung von Welsch (1994) durch Transkulturation abgebaut werden.

Transkulturation geht davon aus, dass die einzelnen Kulturen miteinander kommunizieren. Es kommt zu gegenseitiger Beeinflussung und es entstehen Neubildungen jenseits von Eigen- und Fremdkultur. Mit dem Konzept soll es möglich

werden, stetige Prozesse des Wandels kultureller Identitäten zu verstehen, ohne dabei die Dynamik dieser Prozesse einzuschränken.

Diese Definitionen sind theoretischer Natur und stellen Extrempositionen dar, um stattfindende Prozesse besser erfassen zu können. In der Praxis sind die Übergänge fließend. Tatsächlich sind die konkreten Verhältnisse viel komplexer und jede Situation muss eigens analysiert werden.

In dieser Arbeit fokussiere ich auf das Phänomen der Transkulturation oder Transkulturalität und besonders der Hybridität (siehe Abschnitt 3.2), da es dank diesen theoretischen Ansätzen möglich wird, wichtige kulturelle Aspekte, die in früheren Theorien vernachlässigt wurden, in ihrer Komplexität zu berücksichtigen.

3.2 Transkulturalität und Hybridität als zentrale Themen der postkolonialen Theorien

3.2.1 Die postkolonialen Theorien

Im letzten Abschnitt habe ich mich mit dem Kulturbegriff und einigen entsprechenden Theorien auseinandergesetzt, um damit die Basis für das Verständnis von transkulturellen Prozessen zu legen. Bevor ich nun auf eines der Kernthemen dieser Arbeit, nämlich die Transkulturalität und Hybridität eingehe, ist es notwendig, sich zunächst mit deren Entstehung im Rahmen der postkolonialen Theorien zu beschäftigen. Die postkolonialen Theorien sind in vielen Disziplinen vertreten. Der Theoriewandel in den Kulturwissenschaften vollzieht sich quer zu den Disziplinen, d. h. diese Forschung steckt ein interdisziplinäres Feld ab. (vgl. Barth⁴ in Bachmann-Medick 2006: 16).

Als Vorläufer der postkolonialen Theorien gelten nach Castro u. Dhawan (2005) die „Commonwealth Literary Studies“, da diese bereits einen Teil der Argumente und

⁴Roland Barth war ein französischer Philosoph, Schriftsteller und Literaturkritiker des 20. Jht.

Konzepte der postkolonialen Theorien vorweggenommen haben (ebd.: 22). Diese „Commonwealth Literary Studies“ wurden jedoch von einem Anglozentrismus beherrscht, der die Richtung vorgab. In diesem Zusammenhang begann ab Mitte der 1970er Jahre eine Revidierung der Geschichte des Kolonialismus im Sinn einer differenzierten Betrachtungsweise unter Einbeziehung der Sichtweisen der Kolonisierten. Erst mit dieser Kritik der „Commonwealth Literary Studies“ und deren neokolonialen Ansinnen wurden diese durch die postkolonialen Studien abgelöst (vgl. ebd.: 22 f.).

Die postkoloniale Wende wurde durch das politisch ökonomische Umfeld in Gang gesetzt. Im Ausgang des „Kalten Krieges“ kam es zu einer Verstärkung der anti- und neokolonialistischen Kräfte. Die Weltordnung wurde neu gestaltet, mit den USA an der Spitze. Es kam dadurch zu einem Anpassungsdruck der postkolonialen Staaten, sich am globalen Kapitalismus zu beteiligen. In diesem Umfeld konnte sich die postkoloniale Wende etablieren, da sie der im Vordergrund stehenden Ökonomie im Zusammenhang mit der Entwicklung und Globalisierung ein Gegengewicht im kulturellen Bereich bieten konnte (vgl. Bachmann-Medick 2006: 186).

Die postkoloniale Wende fand in zwei Schritten statt. Die erste Phase war die Zeit der Dekolonialisierung in den 1930er und 1940er Jahren mit dem Aufkommen von anti kolonialen Widerstandsbewegungen und nationalen Befreiungskämpfen. Zu den führenden Intellektuellen dieser Zeit gehört u. a. Franz Fanon⁵. Sein Werk „Die Verdammten dieser Erde“ enthielt psychoanalytische Erkenntnisse, an welche sich später E. Said und H. Bhabha orientiert haben (vgl. ebd.: 186 f.).

Ab den 1960er Jahren im Übergang zur zweiten Generation formierte sich zunächst der sogenannte „linguistic turn“, der später den „cultural turn“ ausgelöst hat (vgl. ebd.: 33). Die literarischen Strategien gegen den imperialistischen Diskurs schlugen sich vor allem u. a. in dem Werk „The Empire Writes Back“ (Ashcroft 2002) nieder. Es handelt sich dabei nicht nur um ein „oppositionelles Zurückschreiben, sondern um eine weit komplexere Praxis transnationaler Intertextualität“ (vgl. ebd.: 195).

⁵Franz Fanon (1925-1961) wurde in Martinique geboren, er war Psychiater und nahm am Befreiungskampf von Algerien teil. Sein Hauptwerk „Die Verdammten dieser Erde“ erschien 1961.

Die Kultur u. Sozialanthropologie hat sich ebenfalls damit auseinandergesetzt und wesentlich zu dieser Wende beigetragen. Zunächst gab es jedoch postkoloniale Kritik an der Ethnologie wegen der teilweise kolonialen Verstrickungen. Dies gilt vor allem für den anglo - sächsischen Raum wo der Ethnologie vorgeworfen wurde sie würde kolonialistische Darstellung fremder Kulturen fortführen. Diese Problematik wurde dann in der gesamten Ethnologie besprochen.

In der ersten Generation der postkolonialen Theorien waren das politische Engagement und entwicklungstheoretische Anliegen die Triebkräfte. Diese wurden zunehmend durch den Diskurs als Konstitutionsmoment abgelöst. Die zweite Generation des postcolonial turn wurde von E. Said mit seinem Buch „Orientalism“ (1978) eröffnet. Nach Castro u. Dhawan (2005) können wir nicht von einer „wohl strukturierten“ Theorie sprechen, da unter dem Etikett Postkolonialismus unterschiedliche TheoretikerInnen, die sich auch gegenseitig kritisieren, zusammengefasst werden. Die drei wichtigsten VertreterInnen der postkolonialen Theorien sind E. Said (2003), G. Spivak (2008) und H. Bhabha (2000), deren wichtigste Konzepte lauten: Orientalismus, Subalterne und Hybridität (vgl. ebd.: 8). In dieser Arbeit beschränke ich mich vor allem auf H. Bhabha, weil er mit seinem Konzept der Hybridität einen wichtigen Bezugspunkt zur Lösung meiner Forschungsfrage bietet.

In den 1980er Jahren hat die Kultur- und Sozialanthropologie die postkoloniale Wende vollzogen und ihre Themenfelder im Kontext postkolonialer Transformationen angesiedelt. Auch die Bedeutung von „post“, wie sie in den Begriffen Postmoderne, Postkolonialität, Postfeminismus vorkommt, bedeutet jetzt nicht nur eine Abfolge von „davor“ und „danach“, sondern ein „darüber hinaus“ (vgl. Bhabha 2000: 6). Im postkolonialen Zusammenhang sind hier jene Phänomene gemeint, die gravierende Folgen produziert haben. Die kolonialistischen Strukturen wirken im kulturellen und ökonomischen Gewand weiter (vgl. Bachmann-Medick 2006: 185). Das Weiterbestehen der kolonialen Macht manifestiert sich u. a. auf der Ebene der Wissenssysteme (ebd.: 40). Um sich die Ressourcen anderer Länder zu sichern, bestehen gewisse Unterdrückungsformen weiter, oder es werden andere immer wieder revitalisiert (vgl. Castro u. Dhawan 2005: 24).

Die Schwerpunkte welche aus den postcolonial studies entstanden und heute wichtig sind, sind Forschungen zu „multi-sited ethnography“, Migration und Globalisierung, Diaspora und hybriden Räumen. Die ethnologischen Beiträge sind wesentlich, da sie länderspezifische Abweichungen und globale Entwicklungen aufzeigen (vgl. ebd.. 218).

3.2.2 Das Phänomen der Transkulturation

Unter Transkulturation versteht man im Allgemeinen die Produktion kultureller Praktiken und Identitäten quer zu national-staatlichen Grenzziehungen, wobei davon ausgegangen wird, dass dabei Räume, in denen Begegnungen stattfinden, von Bedeutung sind. Bei diesen Räumen handelt es sich um symbolische Räume; diese werden mit dem Terminus „trans“ umschrieben (vgl. Reinprecht: 2009). Hannerz spricht in diesem Zusammenhang von einer globalen Ökumene (im Sinne von einem globalen Dialog). So meint er: „Distances and boundaries are not what they used to be“ (Hannerz 2002: 3). Weiters werden unter dem Begriff Transkulturation jedoch auch Phänomene verstanden, die sich innerhalb einer Nation in Form von kulturellen Zwischenräumen bilden (siehe hierzu Abschn. 3.2.4).

Die Pragmatik der Begegnungen ist beim Phänomen der Transkulturation entscheidend. Es handelt sich hierbei um Austauschvorgänge und um einen wechselseitigen Prozess zwischen Kulturen. Die Überschneidungen und Neubildungen, die sich im gesellschaftlichen Wandel formen, sind von besonderer Bedeutung dafür. „Das Konzept der Transkulturation versucht vielmehr, stetige Prozesse des Wandels kultureller Identitäten und Formationen zu begreifen ohne dabei die Dynamik und Offenheit dieser Prozesse einzuschränken“ (Glossar zu Transkulturalität 2008/2009).

Das Transkulturationskonzept gliedert sich nach Welsch (2009: 3 ff.) in eine Mikro- und eine Makroebene. Die Mikroebene widerspiegelt die transkulturelle Prägung der Individuen, die Makroebene umfasst die Struktur und Dynamik von Kulturen. Die mehrfachen Identitäten auf der Mikroebene spielen sich im Binnenverhältnis zwischen Individuen mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen ab. Eine Kultur hat demnach

im Innenverhältnis ebenso Differenzen wie im Außenverhältnis. Nach dieser theoretischen Annahme gehen WissenschaftlerInnen davon aus, dass im Innenverhältnis die kulturellen Elemente in hybride Figuren⁶ integriert werden müssen. Dies geschieht in einem „Dritten Raum“, in einem Raum der Kontakte zwischen unterschiedlichen Kulturen, wobei dieser neue Raum keiner der betreffenden Kulturen angehört. Sowohl auf der Mikro- als auch auf der Makroebene wird Kultur als Übersetzungsprozess mit der Zielsetzung Richtung Hybridität gedeutet (vgl. Hillebrand 2005: 212 f.; siehe hierzu Abschn. 3.2.3).

Der transkulturelle Ansatz gewinnt seit den 1980er Jahren in der Kultur- und Sozialanthropologie einen immer wichtigeren Einfluss. Bisweilen ist von einer Wende „von der Strukturgeschichte zum transkulturellen Forschungsansatz“ (Wernhart 2001: 41 ff.) die Rede.

Dabei ist es wichtig, die Transkulturation von der Interkulturalität abzugrenzen. De Toro (2002) liefert uns dazu detaillierte Definitionsmerkmale:

Unter Transkulturalität kann der Rückgriff auf kulturelle Modelle oder Kulturfragmente bzw. –güter verstanden werden, die nicht im jeweils eigenem Kontext (Ausgangskultur) und nicht von der eigenen Identität generiert werden, sondern einer anderen Kultur, Identität und Sprache gehören und ein heterogenes Feld bilden. Zur Beschreibung dieser Prozesse scheint das Präfix 'trans' - aufgrund seines globalen und nomadischen Charakters bzw. der damit verbundenen Binaritäten – besser geeignet als das eingebürgerte Präfix 'inter'. (ebd.: 31)

Kraniauskas (1992) präzisiert weiter und begründet, warum das Präfix 'trans' die sinnvollere Variante darstellt, um obige Übersetzungsprozesse besser einordnen zu können.

Das Präfix 'trans' impliziert gerade keine Tätigkeit, die kulturelle Unterschiede verschleiert und diese unter dem Deckmantel der Globalisierung in eine gleichartige und gesichtslose, dem Produktivitäts- Effektivitätsprinzip unterworfenen Kultur überführt. [...]. Das Präfix 'trans' meint keine kulturelle Nivellierung bzw. keine rein konsumptive Kultur, sondern bezeichnet einen nicht hierarchischen, offenen und nomadischen Dialog, der unterschiedliche Identitäten und Kulturen in eine dynamische Interaktion bringt (ebd.: 143 f.).

⁶Unter hybriden Figuren versteht P. Bozzi (2005) „[...] Begriff von Einheit, die das Andere nicht abspalten und ausschließen, sondern es in einem hierarchiefreiem Nebeneinander, in einem Zusammenfinden ohne Zusammenfügen, in einem Zugleich des Ungleichzeitigen als Unterschiedenes bewahren könnte“ (ebd.: 119).

Weiters weist Welsch (2009) darauf hin, dass die Beschreibung der heutigen Kulturen als „Kugeln“, wie dies Herder⁷ machte, problematisch und irreführend ist, da Kulturen keine Homogenität und Separiertheit aufweisen. Kulturen durchdringen einander und sind durch Mischungen gekennzeichnet. Dieses Phänomen wird durch das Konzept der Transkulturation abgebildet. Das Präfix „trans“ weist im doppelten Sinn darauf hin, dass Kulturen durch Verflechtungen und Gemeinsamkeiten geprägt sind (vgl. ebd.: 2 f.). Daher meint Welsch im Geist von Geertz, dass „das neue Leitbild sollte nicht das von Kugeln, sondern das von Geflechten sein“ (Welsch 2009: 3).

Individuelle Identität bekommt aus der transkulturellen Perspektive eine neue Dimension, denn die meisten Menschen in den heutigen Großstädten besitzen - so Welsch (1994) - mehrfache Identitäten und Anhänglichkeiten („cross-cutting identities“). Identität resultiert in diesem Zusammenhang primär aus der Integration unterschiedlicher kultureller Herkunft (ebd.: 13).

Wenn man sich mit transkulturellen Prozessen beschäftigt, muss man sich zwangsläufig auch mit dem Phänomen der kulturellen Hybridität auseinandersetzen. Dies erfolgt im nächsten Abschnitt.

3.2.3 Das Konzept der Hybridität

Der Begriff Hybridität wurde nach L. Glage in seiner postkolonialen Konnotation zum ersten Mal im Jahre 1980 verwendet, die Konzeption dazu ist jedoch älter (vgl. Glage in Fludernik u. Nandi 2001: 8). Beide Begriffe, sowohl die Transkulturalität wie auch die Hybridität, wurden im Rahmen der Postkolonialismustheorien zu Schlüsselbegriffen in der Philosophie-, Literatur- sowie der Kultur- und Sozialwissenschaften (vgl. ebd.: 7 f.). Hybridität hat dabei neue Interpretationen und Refunktionalisierungen erfahren.

Kaum ein Begriff hat in jüngster Zeit in der intellektuell-akademischen Öffentlichkeit wie in der Tagespresse für so viel Furore gesorgt und dabei so viel Unklarheit hinterlassen. Besonders in Form des scheinbar universell

⁷Die Kulturen werden wie autonome abgeschlossene Kugeln gedacht. Der Begriff der Kugeln wurde von Herder geprägt. „Jede Nation, sagt Herder, hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich wie jede Kugel ihren Schwerpunkt“ (Herder in Welsch 1994: 5).

„andockbaren“ Adjektivs „hybrid“ referiert er in diversen Themenfeldern auf sehr unterschiedliche Formen der Hybridisierung, Vermischung und (Re-)Kombinierung. In unserer Nachrichtenwelt, im Feuilleton, im Wissenschaftsdiskurs wie auch im Alltag ist „hybrid“ zu einem modischen Reiz- und Schlagwort der Innovation geworden. (Ha 2010: 15)

Hybridität wird heutzutage in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich angewandt. Darunter wird meist die Kombination bzw. Vermischung von mindestens zwei oder mehreren Einheiten zu etwas Neuen verstanden. In der Kulturanthropologie führten diese theoretischen Ansätze zur Betrachtung von hybriden Kulturen (vgl. ebd.: 16).

Hybridität ist das Resultat von Hybridisierung: Das ist das was vor sich geht, wenn Kulturen aufeinandertreffen wie z. B. wenn die Kultur der MigrantInnen oder Expatriates auf die der Einheimischen in einem Land aufeinandertreffen. Dabei handelt es sich um einen Prozess der Neubildung von Identitäten durch Aushandlungen und Übersetzungen. Das, was dabei entsteht, geht über die eigene und fremde Identität hinaus. Es findet eine gegenseitige Kontaminierung in einem sogenannten „Dritten Raum“ (siehe Abschn. 3.2.3) statt (vgl. Glossar zur Transkulturalität 2008/2009). Die kulturelle Produktivität des Zentrums verschiebt sich dabei an die Ränder, Grenzen und in die Überlappungszonen (vgl. Bachmann-Medick 2006: 198).

Elisabeth Bronfen und Benjamin Marius (1997) verstehen hybrid folgendermaßen: „Alles, was sich einer Vermischung von Traditionslinien oder von Signifikantenketten verdankt, was unterschiedliche Diskurse und Technologien verknüpft, was durch Techniken der *collage*, des *samplings*, des Bastelns zustande gekommen ist“ (ebd.: 14). Diese Vermischungsprozesse manifestieren sich in der Gegenwart auf vielfältige Weise durch die „weltweite Migration, die globale Zirkulation von Waren, Zeichen und Informationen sowie die Auswirkungen funktionaler Ausdifferenzierung in der Gesellschaft“ (ebd.: 17). Demzufolge ist Hybridität für Bronfen und Marius u. a. WissenschaftlerInnen ein grundlegendes Phänomen einer jeden Kultur und nicht ein spezifisches Merkmal einer bestimmten Gesellschaft. Kulturelle Phänomene sind als Ergebnis einer nomadischen Begegnung zwischen dem „Eigenem“ und dem „Fremden“ zu verstehen. De Toro (2002) meint in dieser Hinsicht, dass damit essentialistische Reduktionen vermieden werden können (vgl. ebd.: 36).

Der Zusammenhang zwischen Kultur und Hybridität ist nicht zwingend und er kann nur dann erörtert werden, wenn allgemein gültige Theorien, welche diesen Zusammenhang thematisieren und veranschaulichen, vorhanden sind. In den postmodernen Diskussionen z.B. gibt es zu Migration, Andersheit und transkulturellen Phänomenen entsprechende Kulturtheorien, die es möglich machen, Hybridität im Bereich der Kultur fundiert behandeln zu können. Es handelt sich nicht um feststehende Vermischungen, egal wie komplex diese sein mögen, sondern um einen Zustand der permanenten Reibung, den wir wertfrei „Aushandeln von Differenz“ nennen können (vgl. de Toro: 40 ff.).

Da eine der Grundvoraussetzungen für die Hybridisierung ein Ort, ein sogenannter „Dritter Raum“, ist, in dem Differenzen aufeinandertreffen können, soll es nun im nächsten Abschnitt um diesen „Dritten Raum“ gehen.

3.2.4 Der „Dritte Raum“ nach Homi Bhabha als besonderer theoretischer Ansatz

Entsprechend der Forschungsfrage ist diese Arbeit auf die Theorie des „Dritten Raumes“ von Homi Bhabha fokussiert (vgl. Bhabha 2000). Dieser „Dritte Raum“ ist nicht nur Voraussetzung für Hybridität, sondern kann auch das Ergebnis von Hybridität sein. Bachmann-Medick (2006) spricht von einem Beziehungsgefüge zwischen den Kulturen und deren Trägern, in denen hybride Figuren bzw. Prozesse der Hybridisierung in diesem „Dritten Raum“ verortet werden können (vgl. ebd.: 203). Sie meint dazu „Hybridisierung bedeutet vor allem in methodischer Hinsicht das Ausloten eines Dritten Raums (<<third space>>): eines Schwellenraum(s) zwischen den Identitätsbestimmungen“ (ebd.: 203).

Konkret untersuche ich in meiner Diplomarbeit die prozesshaften Momente der Veränderung, Übersetzung, und Umdefinition kultureller Bedeutungen, die durch Tai Ji Quan hervorgerufen werden. Die dabei in Gang gesetzten Dynamiken und/oder auch Widerstände, die gegen diese Veränderungen wirken, sind von Interesse. Bei dem durch die Hybridisierung gestalteten Raum geht es nicht nur um ein Produkt von Vermischungen sondern vor allem um einen Raum der Übersetzungen, der die sozialen Strukturen verändert (vgl. ebd.: 204 f.): So meint Bachmann - Medick „Denn gerade

kulturelle Zwischenräume werden deutlicher, wenn man sie als Übersetzungsräume kultureller Phänomene begreift“ (ebd. : 41).

Die Kulturtheorie des „Dritten Raumes“ von H. Bhabha geht davon aus, dass das Kulturelle von einer Quelle des Konfliktes in ein produktives Element überführt und dabei der „Dritte Raum“ eröffnet wird. Der „Dritte Raum“ als Handlungs- und Konfliktraum und dessen Spannungspotential trägt zu einer Dynamisierung in der Entstehung neuer Bedeutungszuschreibungen bei. Strategien der Ab- und Ausgrenzung können dabei keine Rolle mehr spielen, vielmehr kommen oppositionelle Elemente auch zu Wort. Negative Polaritäten werden dabei aufgelöst (vgl. Wolf 2008: 7 ff.).

Einschränkungen und Grenzen des „Dritten Raumes“ sind aber auch vorhanden. Homi Bhabha spricht von der „Liminalität“ des „Dritten Raumes“. In der Ethnologie wird mit Liminalität⁸ üblicherweise das Übergangsstadium in einem Initiationsritual bezeichnet, das es zu überwinden gilt. Der „Dritte Raum“ soll jedoch nicht überwunden werden sondern erhalten bleiben.

Die Metapher des „Dritten Raumes“ kann vorwiegend nur von den Elitemigranten, den so genannten Expatriates, gelebt werden, da sie eine Überhöhung der Kultur des Gastlandes und der eigenen Kultur voraussetzt. Dies hat mit den Lebensbedingungen von MigrantInnen im Allgemeinen nichts zu tun. Der „Dritte Raum“ steht deswegen primär nur den Intellektuellen und Begüterten zur Verfügung. Bhabhas Werk ist deswegen nicht für allgemeine Migrationsstudien geeignet (vgl. Hansen 2003: 349). Diese Einschränkung ist jedoch für diese Arbeit nicht von Bedeutung, da es sich bei den Akteuren wie dem chinesischen Tai Ji Quan Meister um Expatriates, also Elitemigranten, handelt.

Unter dem Konzept des „Dritten Raumes“ versteht Homi Bhabha folgendes:

[...] im Fin de siècle befinden wir uns im Moment des Übergangs, wo Raum und Zeit sich kreuzen und komplexe Konfigurationen von Differenz und

⁸ Van Gennep (1960) [1909] hat sich in seinem Hauptwerk *Les rites de passage*. (Deutsch: *Übergangsriten*) ausführlich mit der Liminalität bei Übergangsriten beschäftigt. In den von ihm analysierten prä-modernen Gesellschaften stellt er fest: „Jede Veränderung, jeder Übergang im Leben eines Individuums, teils sakrale, teils profane Aktionen und Reaktionen, die reglementiert und überwacht werden müssen, damit die Gesellschaft weder als Ganzes in Konflikt gerät, noch Schaden nimmt“ (Gennep, Arnold van: 1960).

Identität, von Vergangenheit und Gegenwart, Innen und Außen, Einbeziehung und Ausgrenzung erzeugen. Denn im "darüber hinausgehende" [sic!] Bereich herrscht ein Gefühl von Desorientierung, eine Störung des Richtungssinns: eine erkundende, rastlose Bewegung die vom französischen Verständnis der Wörter au-delà so gut zum Ausdruck kommt - hin und her, überall, fort/da, vor und zurück . (Bhabha 2000: 1 f.)

Homi Bhabha beschreibt damit in einer schwer verständlichen Form, wie es bei Kontakten zwischen unterschiedlichen Kulturen zur Entstehung eines „Dritten Raumes“ kommen kann. Mit diesem „Dritten Raum“ werden folgende Phänomene charakterisiert: Zunächst wird das Darüberhinausgehende (beyond) angesprochen, das sich jenseits der beteiligten Kulturen befindet. Die dichotomen Zusammenhänge zwischen Identität und Differenz lösen sich dabei auf. Es kommt zu einem Oszillieren zwischen Innen- und Außenverhältnis sowie zu einer wechselweisen Einbeziehung und Ausgrenzung der unterschiedlichen AkteurInnen.

Eine anschauliche Definition des „Dritten Raumes“ liefert uns Bhabha mittels der Metapher des Stiegenhauses:

Das Treppenhaus als Schwellenraum zwischen den Identitätsbestimmungen wird zum Prozeß [sic!] symbolischer Interaktion, zum Verbindungsgefüge, das den Unterschied zwischen Oben und Unten, Schwarz und Weiß konstituiert. Das Hin und Her des Treppenhauses, die Bewegung und der Übergang in der Zeit, die es gestattet, verhindern, dass sich Identitäten an seinem oberen und unteren Ende zu ursprünglichen Polaritäten festsetzen. Dieser zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene Hierarchie gibt“. (Bhabha 2000: 5)

Diese Metapher des Stiegenhauses als „Dritter Raum“ ist einfach zu verstehen. Es wird damit zum Ausdruck gebracht, dass sich keine festen polaren Identitäten mit hierarchischem Charakter bilden können, sondern sich dort hybride Figuren formen, wo es Raum für Differenzen gibt.

Der „Dritte Raum“ bildet sich also im Spannungsfeld zwischen Identität und Differenz. In diesem Ort werden Differenzen sichtbar, aber es sollen sich dabei keine Hierarchisierungen bilden. Dies bedeutet eine Abkehr von den binären Kategorien wie „Klasse“ und „Geschlecht“ hin zu einer bewussten Wahrnehmung der Positionierung des

Subjekts in größeren Gebilden wie „Rasse“⁹, Generation, institutionelle Verortung, geopolitischer Raum, die immanent für Identitäten sind. Bhabha verlangt, dass man über den Ursprung der Identitäten hinaus denken solle und sich dabei auf die Prozesse konzentriere, wie sie bei kulturellen Differenzen produziert werden. Wie werden also Subjekte zwischen der Differenz und dem darüber Hinausgehendem geformt?

Die Bedeutung dieser Frage zeigt sich u. a. an sozialen Krisen der jüngeren Zeit, die durch Vorgeschichten ausgetragener kultureller Differenz ausgelöst wurden, wie z. B. im Süden von Los Angeles zwischen den ethnischen Gruppen der Koreaner, Mexiko-Amerikanern und Afroamerikanern. Es geht dabei um Missachtung, Gefühle der Benachteiligung und um soziale Schikanen. Solche Prozesse und Auseinandersetzungen, die zu Neubildungen führen, können anschaulich am Beispiel der Affäre um „Die satanischen Verse“ erklärt werden, wie dies H. Bhabha tut. Denn er zeigt, wie sich irische und schwarze Feministinnen über Grenzen hinweg zusammengeschlossen haben, um gegen rassistische Deutungen von Religionen zu argumentieren (vgl. Bhabha 2000: 3). Dieses Beispiel zeigt anschaulich, wie sich Ein- und Ausgrenzungen verändern und wie es dabei zu einem „Dritten Raum“ der Grenzüberschreitungen kommen kann.

Eine weitere Erklärung zur Konzeption des „Dritten Raumes“ liefert uns Hillebrand (2005). Er weist darauf hin, dass Kultur sowohl im Innen- wie im Außenverhältnis Differenzen aufweist. Im „Dritten Raum“ als Raum des intensiven Kulturkontaktes sieht er vor allem einen Bewusstseinsraum, in dem Bedeutungen entstehen bzw. geändert oder umgedeutet werden. Die Identitäten werden durch die kulturelle Vielfalt, die in diesem Raum herrscht, geprägt. Die so gebildeten Identitäten sind mehrfach, hybrid und situativ. Die Übersetzungsleistungen in diesem Zwischenraum können unterschiedlich ablaufen: als vollständige oder partielle Übernahme, als Umwandlung oder Neuschöpfung, die in keiner der Ausgangskulturen möglich wären (vgl. ebd.: 213 f.).

Bei den Interaktionen zwischen unterschiedlichen Kulturen entsteht im Spannungsfeld zwischen Identität und Differenz ein spezieller Raum, ein sogenannter „Zwischenraum“. Dieser wird durch Überlappungen, Deplatzierungen und Vermischungen geformt.

⁹Rasse: „Ethnologisch gesehen hat der Begriff der Rasse wenig Sinn, da es keine offenkundige Beziehung zwischen den physischen Merkmalen, die einzig den Gegenstand der Rassenkunde bilden, und den verschiedenen Kulturen zu geben scheint“ (Panoff 2000: 208).

Heutige Vorstellungen von Kultur als Phänomen beschäftigen sich mit dem Aspekt des darüber Hinausgehenden (beyond), um Kultur verorten zu können (vgl. Bhabha 2000: 1 f.).

Bei Bhabha geht es allerdings nicht primär um den Ort der Differenz zwischen den Kulturen, sondern den „Dritten Raum“ sieht er als Ort, wo kulturelle Identität sich herausbildet. In diesem Sinne bewohnt z.B. eine MigrantIn oder eine ExpatriatIn einen „Dritten Raum“. Hier wird ihre Identität fortlaufend ausgehandelt.

3.2.5 Zusammenfassung von Transkulturation, Hybridität und „Dritter Raum“

Diese drei Termini Transkulturation, Hybridität und „Dritter Raum“ sind im Kontext der postkolonialen Theorien entstanden. Analog zu einem Dreieck stehen diese Begriffe in einer engen Beziehung und Abhängigkeit mit- und voneinander. Ohne Transkulturation und Hybridität gäbe es keinen „Dritten Raum“. Andererseits ist der „Dritte Raum“ Voraussetzung für Transkulturation und Hybridität. Dadurch können die Prozesse der Hybridisierung und Transkulturation verortet werden. Alle drei Termini postulieren Prozesse der Grenzüberschreitungen und sind als Gegenentwürfe zu essentialistischen Kulturbegriffen entstanden. Sie gehen nicht von Leitkulturen aus, sie lösen die Polarität zwischen Eigen- und Fremdkulturen auf, da sie sich jenseits dieser befinden. Die kulturellen Identitäten unterliegen einem stetigen Wandel ohne jegliche Einschränkungen, da Kultur immer schon ein pulsierendes System von Trennungen, Durchlässigkeiten und Vermischungen auch ohne Außenkontakt darstellte. Kulturen waren immer schon hybrid.

4 Transkulturelle Überlegungen beim Üben von Tai Ji Quan. Ergebnisse einer empirischen Erhebung in Österreich.

4.1 Vorgangsweise und methodischer Rahmen

4.1.1 Überblick

Für die Beantwortung meiner Forschungsfrage bin ich folgendermaßen vorgegangen. Zunächst studierte ich die Literatur in Hinblick auf Tai Ji Quan, Transkulturation und Hybridität. Im Anschluss habe ich das Forschungskonzept ausgearbeitet, in dessen Mittelpunkt die Forschungsfrage steht. Danach beschäftigte ich mich mit den Forschungsmethoden, vor allem unter Berücksichtigung postkolonialer Theorien. Im nächsten Schritt habe ich mein Forschungsfeld aufbereitet und einen semistrukturierten Fragebogen erstellt. Dann erfolgte die Durchführung der leitfadengestützten Interviews, sowie parallel dazu teilnehmende Beobachtungen während des Übens von Tai Ji Quan in der Gruppe mit dem chinesischen Meister, vor allem in Hinblick auf die Interaktion zwischen Meister und SchülerInnen, sowie auf die Lehr- und Lernmethoden. Alle gesammelten Daten wurden schriftlich festgehalten und die Interviews transkribiert. Dieses „kommunikative“ Datenmaterial habe ich mittels qualitativer Inhaltsanalyse nach Mayring ausgewertet. Die dabei gewonnen Kategorien habe ich mit dem Kontext meiner Forschungsfrage in Verbindung gebracht, um dazu Aussagen treffen und meine Forschungsfrage beantworten zu können (vgl. Mayring 2008).

4.1.2 Methodischer Zugang vor dem Hintergrund postkolonialer Theorien

Um die optimale Methode vor dem Hintergrund postkolonialer Theorien anwenden zu können, habe ich in dieser Richtung recherchiert und bin dabei auf Andrea Ploder (2009) gestoßen, deren Ansatz für meine Arbeit mir besonders geeignet schien. Andrea Ploder (2009) hat sich - was hier von besonderem Interesse ist – mit dem Themenkomplex der

hybriden Identitäten bei Forschern und / oder Beforschten auseinandergesetzt, wobei es hier darum ging, methodische Überlegungen in Hinblick auf diese spezielle Konstellation fruchtbar zu machen. Eine zentrale Frage ist dabei, die Interaktion zwischen Forscher und den AkteurInnen im Forschungsfeld so zu gestalten, dass der Diskurs nicht hegemonial einseitig abläuft. Ganz im Gegenteil, es sollte das Potential der interkulturellen Kommunikation ausgeschöpft werden, indem die Steuerung der Gesprächsführung nicht nur vom Forscher, sondern auch von den interviewten Gesprächspartnern übernommen wird, auch wenn dies möglicherweise zunächst zu Irritationen führen kann. Gerade aber diese Irritationen können letztendlich zu kreativen, vorher nicht bekannten Erkenntnissen führen (vgl. ebd.). Hierbei wäre anzumerken, dass diese Überlegungen allgemein in qualitativen Vorgangsweisen vorhanden sind (siehe hierzu Maxring (2008) u. a.).

Die empirische Forschung kann, wenn es sich um die Feststellung hybrider Identitäten handelt, wegen des hohen sprachlichen Abstraktionsgrades im Zusammenhang mit dem Konzept der Hybridität selbst erschwert werden. Es spricht einiges dafür, dass sich Phänomene wie „hybride Identität“ und „kreative Intervention“ empirisch schwer fassen lassen, solange eine analytische Distanz zwischen dem Forschenden und dem Forschungsfeld besteht.

Die Forschungssituation selbst wird Ort der Verhandlung von Identitäten in der Interaktion zwischen ForscherInnen und dem Forschungsfeld, wobei eine methodische Sensibilität für Aushandlungsprozesse und Irritationen zu schaffen ist. Die Irritation auf Seite des Forschenden soll sogar methodisch forciert werden. Es soll Raum für kreative Intervention in der Forschungssituation geschaffen werden, damit die darin agierende dekonstruktive Kraft für den wissenschaftlichen Diskurs produktiv genutzt werden kann (vgl. ebd.: 7).

In diesem Sinn meinte Ploder (ebd.: 7)

Forschende können sich weder auf ein Subjekt beziehen, das seine (hybride) Identität verhandelt, noch auf eine spezifische intervenierende Handlung der Beforschten, die ihr Gegenüber in ihren diskursiv geprägten Überzeugungen herausfordert. Dieses Problem lenkt die Aufmerksamkeit auf die eigentliche Pointe von Hybridität und kreativer Intervention: ihre irritierende Wirkung. Hybridität wird erst in dem Moment sichtbar (und damit beforschbar), in dem sie

(irritierend) in den wissenschaftlichen Diskurs eingreift. Der einzige Zugang zu Phänomenen kreativer Intervention ist deshalb das eigene Erleben der Forschenden. Solange nämlich die diskursiv-distanzierte Wahrnehmung der Beforschten durch die Forschenden intakt ist, hat kreative Intervention nicht stattgefunden. Erst in ihrer Wirkung werden die Spuren eines intervenierenden "Subjekts" sichtbar. (ebd.: 7)

In meiner konkreten empirischen Feldsituation tritt bei den Interviews mit den Tai Ji Quan Übenden ebenfalls eine Art von doppelter Hybridität auf. Zumindest war dies meine These, die ich mit dieser Arbeit näher untersuchen wollte. Einerseits handeln die TeilnehmerInnen als Übende aus ihrem eigenen Verständnis heraus, das mit dem Verständnis des Lehrers wegen der unterschiedlichen Sozialisation nicht unbedingt übereinstimmen muss. Das ist ein erster Fall, wo von Hybridität die Rede sein kann. Andererseits habe ich als Forscher und Beteiligter zugleich eine analytische Distanz und aber auch eine große Nähe als Teilnehmender. Das ist ein zweiter Fall, wo von Hybridität die Rede sein kann. Die gleichzeitige Nähe und Distanz ergibt sich, da ich als Forscher und Wissenschaftler einerseits eine gewisse Distanz zu meinen InterviewpartnerInnen aufbauen muss, jedoch andererseits ein Teil der Gruppe selbst bin. Hier kommt hinzu, dass ich sieben von acht InterviewteilnehmerInnen seit Jahren gut kenne.

Der Ausgang eines heuristischen Prozesses liegt stets bei der Erfassung von Sinn. Was ist mit einer Handlung gemeint, was ist damit beabsichtigt oder was bezweckt sie? Auch hierin zeigt sich ein doppeltes Problem: Wir müssen den Sinn verstehen, den die Aktion für die beobachteten Personen hat und um das zu verstehen, müssen wir auch klären, welchen Sinn die Handlung für uns hat. Darin liegt eine wichtige Vorannahme des hermeneutischen Zirkels¹⁰, bei welchem das eigene Wissen (als Vorwissen) thematisiert wird und die Art und Weise, wie in Wechselwirkung mit diesem Wissen Phasen des Erkenntnisgewinns möglich sind (vgl. Ploder 2009: 7). Wie bereits erwähnt, bringe ich

¹⁰Allgemein gesprochen versteht man unter dem hermeneutischen Zirkel die Interpretation einer kultureller Äußerungen wie z. B. eines Textes, eines Kunstwerkes, eine Darstellung als fortschreitende Annäherung an dessen Sinn. Das Verstehen dieses Sinns ist an bestimmte Vorbedingungen wie Vorwissen, Vorannahmen und Werturteile des Interpretierenden gebunden, das nicht unbedingt deckungsgleich mit dem Produzierenden ist. Bevorzugt wird eine schrittweise, fortschreitende Annäherung. Unser Verstehen ist zirkulär, es bewegt sich im Zirkel. Der Zirkel symbolisiert eine Kreisbewegung, d. h. es gibt keinen direkten Beginn und geradlinigen Zugang (vgl. Ulfig 2003: 176).

Hermeneutik als „Kunstlehre des Verstehens“ wurde von Schleiermacher eingeführt. Seine Definition umfasst nicht nur die Auslegung von Texten, sondern das Auslegen und Verstehen von Äußerungen überhaupt (vgl. ebd.: 174).

das notwendige Fachwissen mit und bin damit in der Lage, den Sinn der Aussagen der Interviewten zu verstehen. Die dazu notwendige Annäherung hält sich deswegen in Grenzen, aber umso wichtiger ist es, die eigene Rolle zu hinterfragen und Distanz zu gewinnen.

In meinem Fall ist es von Vorteil, dass ich als Teil der Tai Ji Quan Gruppe auch eine Innenperspektive habe und so die emische Betrachtung der interviewten Tai Ji Quan TeilnehmerInnen mit meiner eigenen emischen Sicht in Verbindung setzen kann.

Die Position, die ich als Forscher einnehme, ist bei den erhobenen Daten immer zu berücksichtigen, wobei in diesem speziellen Fall die eigene Betroffenheit die Subjektivität selbstverständlich noch erhöht. Die Subjektivität aller Daten wird von Flick folgendermaßen erläutert:

Er [der Forscher] wird mit seinen kommunikativen Fähigkeiten zum zentralen <Instrument> der Erhebung und Erkenntnis. Aus diesem Grund kann er auch nicht als <Neutrum> im Feld und im Kontakt mit den (zu befragenden oder zu beobachtenden) Subjekten agieren. Vielmehr nimmt er darin bestimmte Rollen und Positionen ein oder bekommt diese teils ersatzweise und/oder unfreiwillig zugewiesen. Von der Art dieser Rolle und Position hängt wesentlich ab, zu welchen Informationen der Forscher Zugang findet und zu welchen er ihm verwehrt wird. (Flick 2007: 143)

Bei diesem interpretierenden Spannungsverhältnis fließen auch eigene subjektive Erfahrungen mit ein und könnten somit die „Objektivität“ beeinträchtigen. Um diesen Effekt einzuschränken, wurden zusätzliche Interviewpartner herangezogen. Dadurch sollte eine nachvollziehbare Interpretationsarbeit sichergestellt werden. Weiters sind noch die lebensweltlichen Kontexte der interviewten Personen miteinzubeziehen, sowie die eigenen Vorstellungen und Erfahrungen.

4.1.3 Datenerhebung

Das Ziel jeder sozialwissenschaftlichen Forschungsarbeit ist es, relevante Handlungsmuster in einer sozialen Situation herauszufinden. Dabei werden oft mittels repräsentativer Stichproben, bei quantitativer Methode, repräsentative Aussagen

getroffen. In dieser Arbeit muss ich, um den Rahmen nicht zu sprengen, Einschränkungen in Richtung Allgemeingültigkeit vornehmen und ich habe aus diesem Grund eine qualitative Vorgangsweise gewählt.

Ich habe eine Auswahl von acht österreichischen Tai Ji Quan Übenden und einem chinesischen Tai Ji Quan Meister aus dem Raum Wien für meine Interviews getroffen. Dieser Personenkreis beschäftigt sich bereits des Längeren mit Tai Ji Quan. Die gewonnenen Aussagen gelten somit primär für diesen Personenkreis, aber sie sollen einen ersten Einblick in gewisse Einstellungen und Zusammenhänge ermöglichen. Um allgemeingültige Aussagen für alle Tai Ji Quan Übenden in Österreich treffen zu können, müsste man die Anzahl der Interviewten entsprechend erhöhen. Aber diese methodische Vorgangsweise ermöglicht es dennoch - bei richtiger Auswahl von InterviewpartnerInnen -, Trends festzustellen.

Generelle Aussagen, die alle oder nur einen Teil der Österreicher betreffen, können nur für einzelne Phänomene getroffen werden, die über Tai Ji Quan hinausgehen.

Die Leitfadeninterviews:

Aus den unterschiedlichen Interviewtypen habe ich mich für eine semistrukturierte Leitfadentechnik mit einem hohen narrativen Anteil entschieden. Diese Technik bietet den Vorteil, dass die Befragten einerseits frei erzählen können und andererseits durch die Strukturierung ein umfassendes Bild im Hinblick auf die Forschungsfrage geboten wird, das mit einem vernünftigen Aufwand ausgewertet werden kann, da hierbei die formale Übersichtlichkeit gewahrt wird. Die Interviewten hatten genügend Spielraum und konnten jederzeit vom Leitfaden abweichen. Sie sollten auf keinen Fall das Gefühl haben, nur als reine Auskunftspersonen gesehen zu werden. Diese Merkmale sind für eine qualitative Forschungsmethode von großer Wichtigkeit. Die Interviewsituation darf keinen einseitigen Charakter haben (vgl. Girtler 1992: 157 f.). Die Qualität der erhobenen Daten ist somit von der Qualität der Interaktion des Forschers mit den AkteurInnen im Forschungsfeld abhängig.

Die Leitfäden:

Ich habe für die TeilnehmerInnen und den chinesischen Meister unterschiedliche Leitfäden erstellt, da ein einziger zu komplex ausgefallen wäre und somit die Übersichtlichkeit darunter gelitten hätte. Die Struktur der Befragung für die TeilnehmerInnen gliederte ich folgendermaßen: Persönliche Vorstellung, Zugang zu Tai Ji Quan, die Erwartungen, die gewonnen Erfahrungen, die Einstellung zu fremden Kulturen, sowie die unterschiedlichen Beziehungen zwischen Meister und SchülerInnen, sowie unter Lernenden.

Die Struktur der Befragung für den Meister gliederte ich folgendermaßen: Persönliche Vorstellung, Lerntechniken, Tai Ji Quan Stile, Beziehungen innerhalb und außerhalb der Tai Ji Quan Gruppe, das Leben in Österreich, Einstellung zu fremden Kulturen sowie die Änderungen im Leben als Chinese in Österreich. Die detaillierten Leitfäden befinden sich im Anhang (siehe Abschn. 7.1).

Interviewübersicht:

Ich habe acht Tai Ji Quan Praktizierende und einen chinesischen Meister interviewt. Die acht interviewten SchülerInnen sind zwei Männer und sechs Frauen. Die Auswahl nach dem Geschlecht, entspricht ca. dem Verhältnis in der gesamten Gruppe. Das Durchschnittsalter beträgt etwa 55 Jahre. Die TeilnehmerInnen ordne ich der „middle-upper class“ zu, d. h. sie besitzen eine solide Allgemeinbildung und auch das notwendige Einkommen, um sich weiterbilden zu können. Im Durchschnitt haben die meisten bereits über 15 Jahre Erfahrung mit Tai Ji Quan. Einige davon unterrichten bereits selber und bilden somit andere aus.

Der chinesische Meister ist knapp 50 Jahre alt, er lebt seit ca. 20 Jahren in Österreich. Er betreibt seit seiner Kindheit Tai Ji Quan. Er studierte an einer chinesischen Universität Wushu (= Tai Ji Quan und Kung Fu) und chinesische Medizin (TCM) und hat alle Meistergrade in diesem Zusammenhang erworben.

Diese Auswahl ist, wie bereits erwähnt, nicht repräsentativ (siehe Abschnitt 4.1.3 Datenerhebung), da es sich nicht um eine quantitative Erhebung handelt. Die detaillierte Übersicht über die Interviews befindet sich im Anhang 7.2.

4.1.4 Datenauswertung

Wegen des explorativen Charakters dieser Arbeit habe ich mich prinzipiell für eine qualitative Vorgangsweise entschieden. Daher fand auch eine „qualitative Inhaltsanalyse“ zur Auswertung der Daten statt (siehe hierzu Mayring (2008)). Bei dieser Methode kann das aus den Interviews gewonnene sprachliche Rohmaterial methodisch kontrolliert aufbereitet und einer Analyse unterzogen werden. Durch Zusammenfassungen, Verallgemeinerungen und Abstraktion können daraus Kategorien induktiv gewonnen werden. Eine hypothesenüberprüfende Vorgangsweise wäre für die Forschungsfrage nicht zielführend.

Die prinzipiell induktive Vorgangsweise beinhaltet auf Grund der Fragestellungen und des damit einhergehenden semistrukturierten Fragebogens auch deduktive Phasen bzw. Elemente. Es entsteht dadurch ein gewisses Spannungsverhältnis zwischen induktiv und deduktiv.

Es handelt sich dabei um eine systematische Auswertungstechnik von sprachlichem, kommunikativem Material, welches zuvor erhoben wurde. Dieses regelgeleitet gewonnene Material bezieht sich auf eine weitestgehende intersubjektive Überprüfbarkeit und Nachvollziehbarkeit der Analyse. Es muss jedoch festgehalten werden, dass nach wie vor eine gewisse Subjektivität beim Interpretierungsvorgang nicht ausgeschaltet werden kann, da niemand den eigenen kulturellen und sozialen Hintergrund ablegen kann (vgl. Mayring 2008). Weiters ist zu berücksichtigen, dass die Aussagen der Interviewten ebenfalls subjektiv sind.

Die Zielsetzung bei der qualitativen Inhaltsanalyse ist die induktive Bildung von Kategorien, die als relevante Interpretationseinheiten der Aussagen der interviewten Personen dienen. Das Ziel der Analyse ist es, das Material so zu reduzieren, dass die wesentlichen Inhalte erhalten bleiben und durch schrittweise Abstraktionen eine Überschaubarkeit gegeben ist. Nach den einzelnen fallbezogenen Analysen erfolgte eine fallübergreifende Generalisierung, die zu einer weiteren Reduktion und dadurch zu einer Gesamtauswertung führte.

Die aus der Analyse und Auswertung entstandenen Ergebnisse aus allen Interviews wurden mit der zitierten Literatur in Zusammenhang gebracht und durch eigene Aufzeichnungen und Beobachtungen untermauert, um eine Antwort auf die Forschungsfrage zu erhalten. Die gewonnenen Daten wurden also in Verbindung mit dem Kontextwissen analysiert, rezipiert und interpretiert.

4.2 Exkurs: Ergebnisse einer Vergleichsstudie China - Österreich

Von Interesse für mich war es, meine Ergebnisse denen einer Vergleichsstudie der Motive von Tai Ji Quan Praktizierenden in Österreich und in China (vgl. Norden u. Polzer 1989) gegenüber zu stellen. Meine empirisch erhobenen Daten habe ich selbst in Österreich gewonnen. Mit Ausnahme des Meisters haben alle Interviewten und Beobachteten einen westlich kulturellen Hintergrund, auch wenn viele davon China öfters besucht haben. In der vorgestellten Studie war es durch den Vergleich möglich, zusätzliche Beobachtungen zu machen.

Um die transkulturellen Phänomene besser zu erkennen, erscheint es durchaus sinnvoll, die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Praktizierenden in China und in Österreich zu sehen. So beziehe ich mich zusätzlich bei der Auswertung neben der in der Bibliographie (Abschn. 6) angeführten Literatur auch zum Teil auf die erwähnte Vergleichsstudie.

Zu Beginn sollen die wesentlichen Aussagen der Studie vorgestellt werden (vgl. Norden u. Polzer 1995: 187 ff.).

Diese Studie zeigt, dass die Motivation zum Üben sich dadurch erklären lässt, dass es einem gut tut, dass man sich dabei und danach wohl fühlt. Der Gewinn an „kosmischer Energie“ wird unter anderem besonders thematisiert. Interessant ist, dass man diese Energie allerdings wissenschaftlich nur schwer nachweisen kann. Dennoch glauben gerade viele österreichische AkademikerInnen, bei denen sich eine ausgeprägte rationale

Denkweise vermuten lässt, daran. In China stellt man fest, dass im Gegensatz dazu Akademiker diesem Energiephänomen als Motivation weniger zustimmen. Aber das Fließen der „Energie“ und die damit verbundene Empfindung während des Übens wird sowohl von Praktizierenden in China als auch in Österreich als starkes Motiv genannt. Sowohl die Übenden in Österreich als auch in China erleben die gleichen bewegungsmeditativen Erfahrungen, wenn sie mit gleicher Intensität praktizieren.

Weiters wurden keine Unterschiede in den Bereichen Gesunderhaltung, Entspannung, Steigerung der Konzentrationsfähigkeit und Korrektur der Körperhaltung festgestellt.

Kulturspezifische Unterschiede wurden bei nachfolgenden Motiven registriert:

Stärker als in China sind die österreichischen Übenden auf der Suche nach Harmonie zwischen Körper und Geist, also der Synthese dessen, was in unserer westlichen Kultur gemeinhin getrennt erscheint. Die Beherrschbarkeit der Atemtechnik und generell eine „Ausgeglichenheit“ sind für Österreicher große Motivationsfaktoren. Chinesen führen als Motive ganz allgemein Gesundheit und ein langes Leben an.

Weiters ist für sie das Selbstverteidigungsmotiv des traditionellen Tai Ji Quan ein wichtiger Faktor. Die Österreicher legen darauf keinen Wert. Die sportliche Komponente ist den Chinesen besonders wichtig, bei den Österreichern spielt diese nur eine untergeordnete Rolle.

Als kulturspezifisch bemerkenswert kann hervorgehoben werden, dass sich die Österreicher an der Schönheit der Bewegungen des Tai Ji Quan erfreuen, dass die Ästhetik einen zentralen Wert dieser „alternativen Bewegungskultur“ darstellt (vgl. Krüger in Norden u. Polzer 1995: 197). Bei den wesentlichen Erlebnisqualitäten kommt es eher auf die Intensität als auf den kulturellen Kontext an: „Man könnte von einer ‚genuinen Rezeption‘ seitens der freilich relativ kleinen Gruppe ambitioniert Übender in Österreich sprechen“ (Norden u. Polzer 1995: 198).

Weiters stellt sich die Frage, ob fernöstliche Praktiken, konkret Tai Ji Quan, in gleicher Weise auf das asiatische und europäische Individuum wirken oder ob es von „östlich“ und von „westlich“ geprägten Menschen unterschiedlich wahrgenommen, verstanden

und erlebt wird. Wilhelm u. Jung vertreten die These, „[...] daß [sic!] der abendländische Mensch nicht recht imstande sei, durch Anwendung asiatischer Praktiken jene psychischen Erlebnisse zu erreichen, die asiatische Übende realisieren, weil für ihn die östlichen Übungen nur 'Sport' (im westlichen Sinne) seien“ (Wilhelm u. Jung zit. in Norden u. Polzer 1995: 188). Diese Aussage wurde – w. o. dargestellt - von der Norden u. Polzer - Studie widerlegt. So wird in Österreich nach Becker (zit. in Norden u. Polzer 1995) Tai Ji Quan eher von „sportpassiven“ Personen betrieben, d. h. von Menschen, die an hiesigen Sportarten nicht sehr interessiert sind und nicht unbedingt auf sportliche Leistungen Wert legen (ebd.: 190).

Eine weitere Eigenheit der Tai Ji Quan Szene in Österreich setzt bei dem „neuen Spiritualismus“ und der Herausbildung der „New-Age Szene“ an, der Tai Ji Quan zugerechnet werden kann. In diesem Zusammenhang wird postuliert, dass Tai Ji Quan in Österreich vor allem von Österreichern betrieben wird, die sich bereits mit anderen Meditationsformen beschäftigen (Goldener zit. in Norden u. Polzer 1995: 191).

Die meisten österreichischen Befragten betreiben oder betrieben Yoga, Autogenes Training, Ji Gong, Glaubensmeditation, „Ruhig sitzen“, Polarity Massage und / oder Tagträumen. Die überwiegende Mehrheit der taiwanesischen Befragten praktizieren neben Tai Ji Quan hinaus nur noch die traditionellen chinesischen Meditationsübungen Ji Gong und „Ruhig sitzen“.

Tai Ji Quan wird darüberhinaus in Österreich vor allem von Personen mittleren Alters betrieben, in Taiwan hingegen von älteren. In Österreich ist der Frauenanteil größer, in Taiwan und auch in der Volksrepublik China ist es umgekehrt. In Shanghai ist das Verhältnis ausgeglichen. Aus der Sicht der Bildungs- und Berufsstruktur ergibt sich in Österreich das Bild einer elitären Bewegungsaktivität. In Taiwan ist die Situation ähnlich. Generell sind die Tai Ji Quan Übenden in Österreich sportlicher und auch meditativer.

Die Übungsfrequenz ist in der Volksrepublik China und in Taiwan höher als in Österreich. Weiters wird in China primär am Morgen, in Österreich hingegen am Abend

geübt. In China wird vor allem in Gruppen im öffentlichen Raum praktiziert, in Österreich alleine oder in kleinen Gruppen im privaten Raum.¹¹

4.3 Forschungsergebnisse.

Im folgenden Abschnitt soll nun unter Einbeziehung meiner empirisch erhobenen Daten, der Studie von Norden u. Polzer (1995), sowie des theoretischen Teils dieser Arbeit, eine Antwort auf die Forschungsfrage gesucht werden. Das Norden u. Polzer - Material wird zur weiteren Interpretation und vor allem zum Vergleich mit meinem eigenen Faktenmaterial herangezogen.

Wie bereits erwähnt, gestalten sich transkulturelle Phänomene sehr vielfältig. Die Frage stellt sich, ob durch das Herausgreifen einzelner Phänomene bzw. deren unterschiedliche Ausprägungen ein Rückschluss auf transkulturelle Prozesse möglich ist. Konkret geht es hier darum, wie weit sich beim Üben von Tai Ji Quan in Wien unter der Leitung eines chinesischen Meisters „Zwischenräume“ ergeben. Die Frage ist weiter, ob sich hier das Phänomen der Transkulturation bzw. Hybridisierung feststellen lässt.

Im Folgenden werde ich meine Ergebnisse entsprechend den 6 Kategorien, die ich durch die Auswertung meiner empirischen Daten gewonnen habe, strukturiert darstellen. Diese Kategorien sind:

1. Motivation und Erwartungen der TeilnehmerInnen,
2. Erfahrungen,
3. Beziehungen,
4. Wissenstransfer, Lehr- und Lerntechniken,
5. Auswirkungen in den Alltag,
6. Interesse an fremden Kulturen, insb. an der chinesischen Kultur.

¹¹ Die vollständige Studie ist besonders interessant im Hinblick auf meine Forschungsfrage und kann bei Norden u. Polzer (1995: 187 ff.) nachgelesen werden.

Um die Einzelphänomene gut sichtbar zu machen, untergliedere ich meine Kategorien in weitere Subkategorien. Die dabei gewonnen Einzelphänomene werden dahingehend analysiert, ob sie einen Beitrag zur Beantwortung der Forschungsfrage liefern können. Diese Detaillierung soll dazu beitragen, die komplexen Zusammenhänge besser verstehen zu können. Nur so ist es möglich, die vorhandene Komplexität in Worte zu fassen und zu verschriftlichen. Da jedoch alles mit allem verbunden ist, alles auf alles einwirkt, darf dabei nicht auf die Gesamtzusammenhänge vergessen werden. Da die Interviewausschnitte bzw. –aussagen sich immer auch auf mehrere Einzelphänomene beziehen, lässt es sich nicht vermeiden, dass sie manchmal mehrfach zitiert werden.

4.3.1 Motivation und Erwartungen der TeilnehmerInnen

In diesem Abschnitt stelle ich die möglichen Motive und Erwartungen zusammen, welche ÖsterreicherInnen dazu bringen, Tai Ji Quan mit einem chinesischen Meister in Österreich zu praktizieren. Wie sind sie auf Tai Ji Quan aufmerksam geworden?

4.3.1.1 Charakterisierung der Tai Ji Quan praktizierenden Personengruppen in Österreich

Für die Strukturierung der Tai Ji Quan Praktizierenden in Österreich liefert uns Ecke (vgl. 2000: 80 ff.) wichtige Hinweise. Nach Ecke kommen die TeilnehmerInnen zu Tai Ji Quan Kursen aus unterschiedlichen Motiven und Erwartungen. Sie befinden sich dort in ganz konkreten Gruppensituationen. Es entstehen besondere Kontakte zu den anderen TeilnehmerInnen, wie auch zur/m MeisterIn. Die biografische Lebenssituation und die Herausbildung kommunikativer Beziehungen bzw. Zusammenhänge aus der Perspektive eines Subjektes finden sich in dieser konkreten Lern- und Lehrsituation wieder. Dadurch werden in der Analyse des Übungsverfahrens die Unterschiedlichkeiten der gemachten Erfahrungen sichtbar.

Die Tai Ji Quan TeilnehmerInnen werden von Ecke (siehe ebd.) auf Grund ihrer Motivation in drei Gruppen eingeteilt. Von Interesse ist, dass diese Einteilung durch meine Ergebnisse im wesentlichen bestätigt sind.

- Die erste Gruppe ist diejenige der Menschen, die primär aus körperlicher Ertüchtigung bzw. zur Verbesserung von körperlichen Beeinträchtigungen wie z. B. Rückenschmerzen zu Tai Ji Quan Üben werden und bei welchen sich durch das Üben beträchtliche Verbesserungen ergeben. Der Großteil der von mir Interviewten gab solche Gründe anfangs an. So heißt es z. B.:

Auf der körperlichen Ebene war es so, dass ich lange Jahre gar keinen Sport betrieben habe, und gemerkt habe, dass ich sehr unbeweglich geworden bin, dass Gleichgewichtsprobleme da waren, ich hatte große Rückenprobleme mittlerweile und hatte vom Arzt die Empfehlung erhalten, endlich etwas zu tun; besonders waren die Bandscheiben sehr stark beeinträchtigt, und ich habe körperliche Beschwerden gehabt, ich habe nicht liegen können, also das war schon sehr arg. Ich habe dann mit Tai Ji Quan begonnen, das war allerdings ein westlicher Lehrer, der das ganze mehr als Gymnastik betrieben hat und es war trotzdem eine sehr angenehme Bewegung und ich konnte nach einiger Zeit wieder gerade sitzen, gehen, liegen, also die gesamte körperliche Ebene verbessern. (IP3: 2)

Bei einem weiteren Gesprächspartner heißt es:

[...]. Zum Tai Ji Quan bin ich überhaupt gekommen, weil ich beim Sport immer wieder verletzt wurde, und meine Frau war so nett und hat das gefunden und gemeint, das wäre nicht schlecht für dich, weil dabei keine Verletzungsgefahr bestehe. (IP 1: 1)

Also wird neben der Heilwirkung auch die Ungefährlichkeit und Sanftheit der Tätigkeit hervorgehoben.

- Weiters gibt es eine zweite Gruppe, die wegen eines konkreten Symptoms das Lernen dieser meditativen Bewegung aufnimmt und auch weitermacht, wenn es zu keiner wesentlichen Reduktion dieses Symptoms kommt. Der Grund dafür ist darin zu finden, dass diese Menschen eine bisher ungeahnte Sensibilität und Erfahrungswelt gegenüber ihrem eigenen Körper aufgebaut haben. Zu dieser

Gruppe lässt sich keiner meiner Interviewten direkt zuordnen, da alle angaben, dass sich ihre Symptome verbessert haben. Jedoch der zweite Teil der Motivation, die Erhöhung der Sensibilität, wird u. a. von einer meiner Interviewpartnerin bestätigt.

Ja meine Erfahrungen sind ein bisschen zu unterteilen, also die Erfahrung, die für mich am spannendsten, am prägensten war die: wir hatten einmal in einer Session im Gesamtgruppe eine derartige Übereinstimmung - und ich weiß gar nicht wie ich das bezeichnen soll - es war einfach energetisch spürbar und nicht nur das, ich habe auch etwas erlebt, sinnlich erlebt im Sinne von ich habe Energie gesehen aus meinen Fingern strömend, ich habe Energie gesehen rund um die Körper meiner Mitübenden und das war derart faszinierend für mich, weil bis zu dem Zeitpunkt dies alles für mich nur Erzähltes war, etwas was es angeblich gibt, ich aber nicht nachvollziehen konnte; [...]. (IP 5: 2)

Diese Interviewpartnerin bestätigt, dass, wenn sich die ersten Wirkungen einstellen, eine Sensibilität gegenüber dem eigenen Körper aufgebaut wird, die viel zur Eigenmotivation beiträgt, weiterzumachen. Damit ist der zweite Teil der Aussage von Ecke bestätigt.

- Die dritte Gruppe beginnt nicht primär aus gesundheitlichen Gründen mit Tai Ji Quan, sondern wegen einer biographischen „Desorientierung“, wie diese unter anderem bei einer längeren Arbeitslosigkeit, bei Verlust von Angehörigen, bei Scheidungsprozessen, bei einer Midlife Krise auftreten kann. Die Menschen in dieser Gruppe erleben bei der Bewältigung dieser schwierigen Lebensphasen eine wichtige Strukturhilfe durch Tai Ji Quan, nicht zuletzt dadurch, dass sie hier mit anderen zusammenkommen, die mit ähnlich gelagerten Problemen zu tun haben, wodurch ein gegenseitiges Verständnis besteht (vgl. Ecke 2005: 80). In dieser Gruppe sind die sozialen Beziehungen, die Einbettung in einer Gruppe von großer Wichtigkeit.

Es hat sich sehr viel getan von meinen Erfahrungen her es ist viel passiert. Ich hab ja wie du weißt sehr viel erlebt: Scheidungen, riesige Verluste ich hab das Kind verloren und all das hab ich durch Tai Ji Quan wie soll ich das sagen in einer anderen Art und Weise verarbeiten können, viel schneller und es ist einfach ein anderer Zugang zu den Dingen gewesen, ich hab das wirklich erfahren, man ist entspannter man ist

gelockerter, man ist einsichtiger, man lässt Dinge zu man wird weicher, [...]. (IP 7: 2)

Die von mir ausgewählten InterviewpartnerInnen repräsentieren im wesentlichen alle drei Gruppen nach der obigen Gliederung von Ecke. Die Mehrzahl der Interviewten gab primär physisch - symptomatische gesundheitliche Gründe an. Psychische und soziale Gründe waren etwas unterrepräsentiert. Im Laufe der Interviews stellte sich jedoch heraus, dass die Hauptmotive weiterzumachen vor allem im geistig-seelischen und sozialen Bereich liegen. Die Ganzheitlichkeit und das Wohlbefinden wurden von allen als Hauptmotiv bestätigt (siehe Abschn. 4.3.5.2).

Ecke (ebd.) liefert eine Strukturierung für die erste Phase, wenn jemand mit Tai Ji Quan Übungen beginnt nach weiteren Gesichtspunkten, jedoch ebenfalls auf der Basis von Motivation. So unterscheidet sie einerseits zwischen Personen, die mit einer enormen Euphorie den Unterricht beginnen, fasziniert von dem sind, was sich bei ihnen vollzieht und dann unvermittelt und plötzlich das Üben aufgeben. Andererseits gibt es diejenigen, die mit einer gewissen Skepsis und Misstrauen beginnen und sich dann zu engagierten SchülerInnen entwickeln, wenn sie eigene konkrete Erfahrungen gewinnen konnten. Von meinen InterviewpartnerInnen wurde dies auch angesprochen. So heißt es etwa:

Ja es ist so, das ich eigentlich darüber gelesen habe, und zwar über das sogenannte Schattenboxen einen Artikel, und das hat mich sehr angesprochen; ich persönlich habe aber dann nichts unternommen, und bin eigentlich durch die Aktion bzw. Initiative einer Freundin dazu gekommen [...]. Dann habe ich erfahren, dass auch in Bisamberg so ein Kurs stattfindet. Ich habe mich angesprochen gefühlt, ja das interessiert mich sehr, da gehe ich auf jeden Fall hin. Dies war vor zwölf Jahren und seither praktiziere ich mit meiner Freundin Tai Ji Quan. Meine Freundin hat nach ca. einem Jahr wieder aufgehört und ich bin dabeigeblichen und bin sehr begeistert. (IP 2: 1)

Dieser Interviewpartner liefert hier eine gute Schilderung, von dem was passieren kann im Hinblick auf Motivation und Beweggründe, da sie von einer anderen Person angeregt wurde mit Tai Ji Quan zu beginnen. Diese hörte wieder auf, sie jedoch war nach Anfangsschwierigkeiten sehr motiviert weiterzumachen und tut dies immer noch.

Die gegebenen Beispiele illustrieren die unterschiedlichen Motive, aus welchen die interviewten Personen chinesische Methoden praktizieren. Die von Ecke (ebd.) herausgearbeiteten Kriterien entsprechen durchaus dem Profil meiner InterviewpartnerInnen in weiten Bereichen.

4.3.1.2 Gesundheit, Lebenspflege

Gesundheit ist nicht nur ein wichtiger persönlicher sondern auch ein gesellschaftlicher Wert. Gesundheit als höchstes Gut des Menschen ist in allen Kulturen verankert. Hier geht es vor allem darum darzustellen, inwieweit vorbeugende gesundheitserhaltende Maßnahmen, die vor allem in der traditionellen chinesischen Medizin (TCM) fest verankert sind, auch bei ÖsterreicherInnen Motivationsfaktoren für das Üben von Tai Ji Quan sind.

Von der Weltgesundheitsorganisation (WHO 2010) wurde Gesundheit als ein Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlergehens und nicht nur als das Fehlen von Krankheit oder Gebrechen definiert: „Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity“ (ebd.: 1).

Bei dieser Definition handelt es sich um eine umfassende ganzheitliche Sicht von Gesundheit die auch das geistige und soziale Wohlbefinden mit einschließt. Also entspricht diese Definition derjenigen der TCM, bei welcher diese Aspekte immer schon eine wichtige Rolle gespielt haben. Aber im Westen hat die Schulmedizin bis dato diesem Aspekt auf Grund von Spezialisierungen zu wenig Raum gewidmet. Erst in letzter Zeit ist auch hier ein Umdenken im Gange.

Wie ich in meinem Tai Ji Quan Tagebuch nach einer Diskussion zum Thema Unterschiede zwischen Ost und West in Analogie zu Yin (als Symbol der Ganzheitlichkeit) und Yang (als analytisch - differenzierendes Symbol) mit dem Meister vermerkt habe, befinden wir uns, nach seiner Meinung, im Westen, wo wir meist alles in Einzeldisziplinen, vor allem im Gesundheitswesen, zergliedern in einer Yang-Phase. Im

Osten, wo primär die ganzheitliche Sicht vorherrscht, spricht er von einer Yin-Phase. Entsprechend dem stetigen Wandel bewegen wir uns langsam in Richtung Yin und analog dazu der Osten in Richtung Yang. Dabei beschreibt er also einen typischen transkulturellen Prozess auf globaler Ebene, da zwischen West und Ost Austauschvorgänge stattfinden. (Siehe Memo vom 16.03.2009)

Bei dieser Arbeit geht es jedoch nicht um die oben erwähnten globalen Prozesse und Auswirkungen, sondern vor allem um das persönliche Wohlbefinden des Einzelnen, das durch das Üben von Tai Ji Quan festzustellen ist. Weiters interessiert auch, ob es dadurch zu Auswirkungen auf unsere Gesellschaft kommt.

Unter Wohlbefinden verstehen wir nach Grupe (1994) den Zustand, in dem wir uns sowohl körperlich als auch seelisch gut fühlen. Dies bedeutet, dass unser Wohlbefinden von verschiedenen Bedingungen körperlicher, seelischer und auch sozialer Art bestimmt ist. Einerseits ist es durch persönliche Wahrnehmung, Einschätzung und Bewertung bestimmt, andererseits sind auch die sozialen, kulturellen und historischen Gegebenheiten von Bedeutung. Es gibt für das Wohlbefinden keine genaue Definition, da es sich dabei nicht um ein stabiles Phänomen handelt. Die Faktoren des Wohlbefindens können von Individuum zu Individuum variieren. Wohlfühlen kann weiters nur durch sinnvolle oder sinnerfüllte Tätigkeiten erlangt werden (vgl. ebd.: 170).

Im Daoismus geht man davon aus, dass eine fehlende Ausgewogenheit zwischen Yin und Yang die Gleichgewichtslagen in einem einzelnen Menschen, aber auch zwischen Menschen sowie auch zwischen Menschen und der Umwelt stört. Diese Unausgewogenheit bildet die Basis für Krankheitsentwicklungen. Das persönliche Gleichgewicht ist hingegen von dem Gleichgewicht der Umgebung abhängig, deswegen ist die soziale, gesellschaftliche Verankerung für das Wohlfühlen des Einzelnen von großer Wichtigkeit (siehe Abschn. 4.3.5). So meinen zwei meiner InterviewpartnerInnen:

Ja ich meine das ist ja sicher schon in der Ausrichtung, dass Tai Ji Quan etwas anderes bewirken soll als die Gymnastik. Gymnastik ist zwar vom gesundheitlichen Aspekt her gut, das muss man sagen, man bewegt sich, man lockert sich oder man will abnehmen, dass man dafür gewisse Übungen macht, also das ist ein ganz anderes Gebiet, und das Tai Ji Quan, also ich finde, es hat

mit Gymnastik überhaupt nichts zu tun und es hat nie was damit zu tun gehabt, von Anfang an, auch für mich nicht. Diese Bewegungen, die uns dann auch erklärt worden sind, diese harmonischen Bewegungen, das Yin und Yang, diese Hin- und Gegenbewegung, dieses Energetische sozusagen, also dass man auch spürt, dass da Energie im Körper fließt. (IP 2: 2 f.)

Also die Erwartung zu Beginn war sicher in gesundheitlicher Richtung, also eben in Bezug auf die Tatsache, dass ich mich beim aktiven Sport zu viel verletzt habe und eine alter sadäquate Bewegungsform, sagen wir es so, gesucht habe - mit Hilfe meiner Frau - aber es ist auch schon ein anderer Hintergrund, das muss ich schon sagen, ich war schon auch interessiert, weil ich schon als Kind die Harrer-Bücher gelesen habe, und es hat mich diese fernöstliche Welt schon interessiert. (IP 1: 6)

Die beiden Interviewausschnitte bestätigen, dass Gesundheit vor allem mit Wohlfühlen zu tun hat und dies nur durch ein umfassendes ganzheitliches Zusammenspiel aller Faktoren erreicht werden kann.

Ein positives harmonisches Gefühl des Wohlseins gilt als das non-plus-ultra des chinesischen Gesundheitsideals. Dabei bezieht sich die Harmonie auch und vor allem auf das gesellschaftliche Umfeld. In der westlichen Medizin werden die Anatomie und ihre Veränderungen im Verlauf von Krankheiten in den Vordergrund gestellt. Die Organe an sich stehen im Zentrum. Die TCM hingegen beschäftigt sich vor allem mit den Körperfunktionen. Diese Körperfunktionen und deren Zusammenspiel derjenigen sind wichtiger als das Erscheinungsbild, die Symptome, die sich durch Diagnose erklären lassen (vgl. Jayasuriya 1994: 73).

Eine weitere anschauliche Definition von Gesundheit im Sinne der TCM liefert uns Gadamer (1993), der sich ausführlich mit dem Zusammenhang zwischen Tai Ji Quan und der TCM beschäftigt hat: „[Umfassende] Gesundheit bedeutet Da-Sein, In-der-Welt-Sein, Mit-den-Menschen-Sein, von den Aufgaben des eigenen Lebens freudig erfüllt sein“ (Gadamer zit. in Reuther 2009: 29). Diese Definition von Gadamer bringt den umfassenden, ganzheitlichen Ansatz, wie er im chinesischen Denken immer schon verstanden wurde, zum Ausdruck. Gesundheit in diesem Sinne ist nicht messbar, sondern beruht auf einer inneren Angemessenheit, einer Übereinstimmung mit sich selbst (vgl. Reuther 2009: 29).

Der chinesische Meister äußert sich zum Thema Gesundheit und Wohlbefinden folgendermaßen, wenn er auf die Beweggründe der ÖsterreicherInnen eingeht:

Ich denke es sind drei Dinge: das eine ist sie suchen ein bisschen innerliche Ruhe, Ausgeglichenheit und Entspannung, dann interessieren sie sich für einen anderen Kulturkreis, sie möchten eine andere Kultur kennen lernen, sie sind neugierig, und dann haben sie gehört dass Tai Ji Quan gut ist für ihre Gesundheit und möchten es probieren. Hauptsächlich wegen der Gesundheit wegen dieses Zwecks kommen sie zu Tai Ji Quan. (IP M: 4)

Hier kommt klar die ganzheitliche Sicht von Gesundheit zum Ausdruck, da der Meister explizit Ruhe und Ausgeglichenheit als wesentliche Aspekte anführt.

Alle Interviewten haben die Gesundheit als Motivation zum Üben angegeben, wobei es beim ersten Zitat eindeutig um die Verbindung von körperlicher und geistiger Gesundheit geht. Beispielhaft führe ich zwei Interviewausschnitte an:

Ich kann mir vorstellen, dass es vor allem gesundheitliche Hintergründe sind, zur Entspannung, dass es meinem Körper gut tut und dass es meinem Geist gut tut. Und ja. (IP 6: 2)

Die Motive liegen auch auf der beruflichen Ebene oder auf der Interessenebene, weil das mit Gesundheit in Zusammenhang steht, was für mich ein Thema ist und ich wollte das Thema Gesundheit auch von der Seite des Tai Ji Quan her beleuchten. (IP 5: 1)

Ecke (2000) weist daraufhin, dass die subjektiven Erfahrungsqualitäten eine wichtige Rolle spielen, wenn es um Gesundheit in einem umfassenden Sinne geht. Wir müssen hier einerseits zwischen den objektiv vorhandenen gesundheitsfördernden Aspekten wie z. B. einer Steigerung der Abwehrkräfte, besserer Durchblutung und den subjektiven Erfahrungen der Praktizierenden unterscheiden. In anderen Worten, die „objektiv messbaren Fakten“ müssen um die „subjektiven“ Erlebnissen ergänzt werden, um ein vollständiges Bild zu erhalten. Diese Dualität zwischen objektiven und subjektiven Aspekten wird von Ecke (ebd.) besonders thematisiert und ist bei der Gesundheitsbetrachtung im Westen ein durchaus vertrautes Muster. Dass dieser Dualismus zwischen Objektivität und Subjektivität, zwischen Fakten und Erlebnis nicht mehr zu halten ist, darüber sind sich nun auch die meisten westlichen Mediziner, Psychologen, Soziologen und Biologen einig, jedoch wird im Westen nach wie vor das

Schwergewicht auf objektiv erfassbare Fakten gelegt. Im chinesischen Denken wurde diese Trennung überhaupt nie ins Auge gefasst, da immer die Ganzheitlichkeit, die gegenseitige Beeinflussung aller Komponenten als unumstößlich galt und gilt. Ecke meint allerdings, dass der Westen sich in einem transkulturellen Prozess in Richtung Ganzheitlichkeit analog zum Osten befinden würde (vgl. Ecke 2000: 81; siehe auch Abschn. 4.3.2.3). Das ist die Meinung von Ecke. Ob dies wirklich der Fall ist bleibt hier unbeantwortet.

Wie dem auch sei, im Fall der Interviewten scheint es in der Tat eine solche Wende zu geben. Alle Interviewten bestätigten ihr persönliches Streben hin zu einer umfassenden Erhaltung der Gesundheit und ihre Überzeugung, dass dafür auch vorbeugende Maßnahmen notwendig sind. Sie bestätigten, dass es, um sich wohl zu fühlen, einer Kombination von objektiven, nachvollziehbaren und subjektiv erfahrbaren Erlebnissen bedarf, so wie im letzten Absatz beschrieben. Die im Westen nach wie vor zum Teil vorhandene getrennte Sicht von physischer und psychischer Gesundheit wird von allen Tai Ji Quan Praktizierenden, die ich interviewet habe, abgelehnt. Auch dass die soziale Komponente allgemein bei uns wenig Berücksichtigung findet, wird als Mangel wahrgenommen. Aus dem Genannten geht hervor, dass ein allgemeiner transkultureller Prozess im Gang ist. Denn die Tai Ji Quan Übenden verändern ihre eigene kulturell bedingte Sicht von Gesundheit in Richtung umfassender Gesundheit. Bei den Tai Ji Quan Praktizierenden ist dieser Prozess sehr weit fortgeschritten, wie man aus den Interviews erkennen kann. Da sie jedoch ihre eigene Sozialisation nicht ablegen können, kann wohl zu Recht in ihrem Fall von einem transkulturellen Prozess gesprochen werden. Es kommt dabei zur Bildung einer eigenständigen Haltung und Sicht der Wirklichkeit, die sowohl von der westlichen Medizin, wie auch von der klassischen TCM, wie sie in China gelebt wird, unterschiedlich ist.

4.3.1.3 Soziale Motive, Gruppeneffekte

Akzeptanz in der Gruppe und Weltanschauungen spielen auch bei Tai Ji Quan eine große Rolle.

Im Sinne der Ganzheitlichkeit ist in der chinesischen Kultur die soziale Komponente von großer Wichtigkeit. Inwieweit wird diese durch das Üben von Tai Ji Quan gefördert? Im Westen sind wir vor allem individualistisch geprägt und sozialisiert. Inwieweit gibt es bei den TeilnehmerInnen einen Trend in Richtung zu mehr Zusammengehörigkeitsgefühl? (siehe Abschn. 4.3.6.1). In den Aussagen meiner InterviewpartnerInnen spielte dieser Aspekt eine wichtige Rolle.

Ja wie ich das das erste Mal gespürt hab, das war im Waldviertel einmal, da war ich dann so, dass ich gesagt habe, ja jetzt spür ich es, das war schon ein ganz besonderes Erlebnis, jetzt merke ich es und ich habe auch einmal im Waldviertel während des Tai Ji Quan - da ist mir psychisch nicht so gut gegangen - wirklich ganz viel gespürt, da habe ich ein Gemeinschaftsgefühl gespürt, während wir Tai Ji Quan gemacht haben, das kann man sich überhaupt nicht vorstellen. Das habe ich nachher nie mehr erlebt, also das war ein Highlight. Während der Übung - das war etwas Besonderes. (IP 2:5)

Ja grundsätzlich bin ich ein Mensch, der gerne in der Gruppe oder in einer Gruppe ist, allein üben zu Hause ist nicht mein Ding also ich habe durchaus immer wieder die Ambition allein Ji Gong zu machen; im Winter gelingt es mir eher nicht, aber im Sommer geht das schon. Längere komplexere Übungen mache ich grundsätzlich in der Gruppe, weil wenn ich stehen bleibe und nicht weiter weiß dann ärgere ich mich und es ist alles weg. Ich finde es zu anstrengend alleine zu üben, ich komme da nicht in die Situation wo ich komplett abschalten kann. (IP 5: 5f)

Ja das ist gut wenn wir unsere sozialen Kontakte pflegen und auch weiter machen wenn keine Kurse während der Sommerzeit stattfinden das ist gut und wunderbar. (IP 7: 6)

Hier wurden nur drei Interviews zitiert, aber in Wirklichkeit haben sieben von acht Interviewten diesen wichtigen Aspekt angesprochen, die drei oben erwähnten sind daher nur eine Auswahl.

In China wird Tai Ji Quan und Ji Gong meist in Gruppen von mehr als 200 Personen im öffentlichen Raum durchgeführt, wobei alle Altersgruppen insbesondere aber die über 60-jährigen vertreten sind (siehe Abschn. 4.2). In der modernen westlichen Gesellschaft hingegen verbringen die verschiedenen Generationen wenig Zeit im direkten Kontakt miteinander. Aus diesem Grund kann man feststellen, dass gegenseitiger

Respekt zwischen den Generationen selten ist, wobei der älteren Generation, also der Generation, die nicht mehr erwerbstätig ist, der geringste Respekt entgegengebracht wird. Wenn man die Tai Ji Quan Gruppen in China beobachtet, kommt es meist nach dem Üben zu Gesprächen, wobei alle Generationen untereinander intensiv kommunizieren. Da – nach der Tai Ji Quan Lehre - die TeilnehmerInnen während des Übens untereinander Energien austauschen, kann man feststellen, dass sie über sich hinausgehen und es zu einem harmonischen Verhältnis auch zwischen den Generationen kommt, wie es sonst fast nirgends zu beobachten ist. Der Wert dieser traditionellen chinesischen Methoden ist sowohl für den Einzelnen als auch für die Gesellschaft von großem Nutzen (vgl. Frantzis 1995: 41).

Harmonie sowohl in den gesellschaftlichen wie auch in den persönlichen Beziehungen wird in der chinesischen Tradition aufs Höchste gepriesen und auf die Frage nach dem sozialen Zusammenhalt zwischen den Generationen in China antwortet der chinesische Meister folgendermaßen:

Ja schon da gibt es Beziehungen. (IP M: 2)

Diese Antwort ist sehr kurz ausgefallen, da - wie sich zeigte - der Zusammenhalt der Generationen für den chinesischen Meister etwas Selbstverständliches ist.

Wir in Österreich praktizieren die Übungen meist nur in kleinen geschlossenen Gruppen. Der Meister beschreibt die Situation in China folgendermaßen:

In China ist das anders, da gibt es große Gruppen. Viele Leute sind dabei. (IP M: 2)

Der Meister bestätigt damit die Aussagen der Studie von Norden u. Polzer (ebd.), wonach in China Tai Ji Quan primär in großen Gruppen im öffentlichen Raum praktiziert wird.

Die Ausgeglichenheit zwischen den Generationen ist in der von mir untersuchten Gruppe nur rudimentär gegeben, da der Anteil jüngerer TeilnehmerInnen gering ist. Mit wenigen Ausnahmen praktizieren die Jüngeren zwar gemeinsam mit den Älteren, jedoch sind soziale Kontakte nur sporadisch gegeben, da sich die Jungen meist sofort nach Ende der

Übungen verabschieden. Es gibt natürlich Ausnahmen. Eine junge Familie mit Kind macht, soweit es möglich ist, bei fast allen Aktivitäten auch außerhalb der Übungen mit.

Auf die Frage zur generellen Lebenssituation im Vergleich China zu Österreich antwortet der chinesische Meister folgendermaßen:

Hier gibt es soziale Sicherheit, Versicherungen, Kranken- und Lebensversicherungen, das ist ein super System, in China baut man das gerade erst auf. Aber von staatlicher Seite sorgt man hier sehr gut dafür. – Aber ich merke dass die Menschen zu wenig Kontakt untereinander haben. Sie sind sehr viel allein und einsam wenn sie Probleme haben, meine ich dass es besser wäre, wenn sie sich miteinander mehr austauschen könnten und fragen, was die anderen für eine Meinung haben, dann gibt es vielleicht weniger Sorgen. Die Leute sind hier zu viel alleine. (IP M: 5)

Der Meister bestätigt hier also, dass wir – nach seinen Beobachtungen - im Westen meist individualistisch geprägt und sozialisiert sind. Dies ist unter anderem der Grund dafür, dass ältere Menschen vereinsamen.

Im Westen sind zwar im allgemeinen leichte Tendenzen in Richtung mehr Unterstützung für Ältere erkennbar, diese werden jedoch meist von wenigen gemeinnützigen Organisationen und/oder Verwandten wahrgenommen.

Auf Grund der gewonnen Daten kann bei den Interviewten jedoch ein Trend zu mehr Kollektivismus, zur gegenseitigen Unterstützung, festgestellt werden. Bezogen auf meine Forschungsfrage bedeutet dies, dass das Tai Ji Quan Praktizieren zu einem größeren sozialen Zusammengehörigkeitsgefühl führen kann. Inwiefern man hier speziell von einem transkulturellen Prozess sprechen kann, lässt sich schwer beantworten, da das Gemeinsamkeitsgefühl auch als bloßes Ergebnis des gemeinsamen Übens betrachtet werden könnte. Inwiefern hier bereits von einem neuen Phänomen im Sinne des „Dritten Raumes“ die Rede sein kann, müsste noch überprüft werden.

4.3.1.4 Neugier und Exotismus

Inwieweit spielen Neugier und eine gewisse Art von Exotismus bei dem Interesse für Tai Ji Quan eine Rolle? Wie weit ist das Interesse vorhanden, fremde Kulturen näher kennen zu lernen und gegebenenfalls kulturelle Elemente in den eigenen Lebensbereich zu übernehmen?

Im Anschluss an Mario Erdheim (1994) erscheint es durchaus sinnvoll, auf den Unterschied zwischen Exotismus und Xenophobie hinzuweisen, um das Phänomen besser erfassen zu können. Mario Erdheim, ein Ethnologe und Psychoanalytiker, liefert uns folgende Abgrenzung: „Xenophobie und Exotismus, auf den ersten Blick Gegensätze, sind beide insofern verwandt, als sie Vermeidungsstrategien sind. In der Xenophobie meidet man das Fremde, um das Eigene nicht in Frage stellen zu müssen, im Exotismus zieht es einen in die Fremde, und man muss deshalb zu Hause nichts ändern“ (ebd.: 261). In dieser Arbeit geht es nicht um Vermeidungsstrategien wie dies Erdheim beschreibt, sondern im Gegenteil es geht darum festzustellen, was wir zu unserer Bereicherung von einer anderen Kultur, in diesem Fall der chinesischen Kultur, übernehmen können und in unser Leben einbauen wollen. Es geht also einerseits um Exotismus und andererseits um „Xenophobie“ in einem „positiven Sinn“, also im Sinn der Sehnsucht nach fremden Ländern und deren Kulturen. Im Zusammenhang mit Tai Ji Quan suchen die Praktizierenden bewusst das Unbekannte und nutzen dies für sich als Bereicherung, was der Definition von Erdheim z. T. widerspricht. Das liegt wohl daran, dass diese Phänomene sehr ambivalent sind. So heißt es bei meinen InterviewpartnerInnen:

Erwartungen habe ich in Richtung Entspannungsübungen gehabt, auch für die Klasse der Schüler, und das es mir gut tut und dann das Exotische, das ich da zum ersten Mal gesehen habe, das hat mich fasziniert, diese Art der Bewegung, dieses langsame Getragene das hat mir gefallen und da habe ich mir gedacht, das möchte ich auch können. (IP 6: 6)

oder

Ja das hat mich immer schon interessiert, diese Welt und diese asiatische Kultur. (IP 1: 7)

Die Interviewpartnerin IP 3 weist daraufhin, dass sie allgemein sehr neugierig ist und auch offen für das Exotische:

Also ich bin grundsätzlich eher ein sehr neugieriger Mensch, also das war sicher auch die Exotik und die Neugier auf die ganze chinesische Kultur, die zu erkennen, und dann ein bisschen was zu erfahren; Gesundheit war auch ein Faktor, also man kann das eigentlich nicht wirklich trennen. (IP 3: 7)

Im nächsten Interview Ausschnitt wird zusätzlich die Toleranz angesprochen:

Ich glaube, dass ich immer schon eine große Toleranz gehabt habe, gegenüber dem Fremden eine Neugierde, eine Freude, mit dem Fremden in Kontakt zu treten also ich glaube nicht dass sich da viel geändert hat, aber vielleicht bin ich noch offener geworden, mag sein(IP 6: 4).

Ich kann da nur von meiner Ebene ausgehen – alles was ein bisschen fremd ist hat mich schon immer fasziniert und interessiert und die Gelegenheit, den Meister Zhang auch privat zu kennen hat mir eine Perspektive eröffnet und mich animiert mit dem Tai Ji Quan zu beginnen und im Laufe der verschiedenen Kurse auch Informationen von ihm bzw. über Tai Ji Quan zu erhalten. (IP 5 :1)

Alle Interviewten, nicht nur die oben angeführten, bestätigen also das Positive am Exotismus. Sie sind offen für das Fremde, Exotische, da es für alle eine große Bereicherung darstellt. Diese Gruppe vertritt also von vorne herein eine positive Grundhaltung zum Fremden, während eine Studie der Universität Innsbruck unter der Leitung von Günther Rathner (2001) zum Ergebnis kommt, dass 50% aller Österreicher fremdenfeindlich eingestellt sind (siehe Anhang 7.4). Also zeigt sich, dass die Tai Ji Quan Praktizierenden im Allgemeinen mehr Offenheit und Toleranz zeigen.

4.3.2 Erfahrungen

In diesem Abschnitt geht es mir darum zu zeigen, welche Erfahrungen die einzelnen Tai Ji Quan Praktizierenden durch das Üben von Tai Ji Quan gemacht haben. Hierbei geht es nicht nur um Erfahrungen während des Übens, sondern auch darüberhinausgehend um Erfahrungen in allen Lebensbereichen (siehe Abschn. 4.3.5).

Diese konkreten Erfahrungen wurden z. B. folgendermaßen thematisiert:

[...]. Dazu hat sich auch gesundheitlich etwas verändert: blutdruckmäßig habe ich das Gefühl gehabt dass sich was verbessert hat, auch kreislaufmäßig, und ich habe gemerkt, das ich nicht mehr so oft wie früher kalte Hände und Füße gehabt habe , und was war dann noch, ja einfach wenn ich das häufig gemacht habe, dass bei den Übungen Entspannungs- und Glücksgefühle aufgetreten sind. (IP 6: 2)

Diese Aussagen von einer der InterviewpartnerInnen bestätigt die umfassenden Wirkungen, die durch das Üben von Tai Ji Quan erreicht werden können.

Im Folgenden werde ich die gewonnen Erfahrungen zwecks Übersichtlichkeit in drei Subbereiche strukturieren. Diese sind:

- Lebensenergie „Ji“,
- Meditation,
- Ganzheitlichkeit.

Alle drei Subbereiche sind vollkommen miteinander vernetzt, sodass es aus diesem Grund zu Überschneidungen kommen kann.

4.3.2.1 Die Lebensenergie „Ji“

„Ji“, die sogenannte Lebensenergie, ist einer der wichtigsten Parameter in der TCM. Es drückt den Unterschied zwischen belebter und unbelebter Materie aus. Dabei wird der Mensch nicht als abgeschlossenes, sondern ganz im Gegenteil als offenes System betrachtet, welches mit dem Universum und der Erde in Verbindung steht. Wichtig dabei ist es, das jeder und jedes mit allem in Verbindung steht und das Ganze harmonisch in sich abläuft. Die Verbindung der Teile (aller Aspekte) untereinander wird durch das „Ji“, das heißt durch das ewige Fließen von Energien, angenommen.

Wir im Westen stellen uns sofort die Frage, was das Ji ist und wollen einen Beweis dafür, dass das Ji wirklich existiert. In China stellt man diese Frage nicht. Als Beweis des Vorhandenseins des Ji dient die Erfahrung mit dem Ji. Eine wesentliche Frage ist, in

welcher Beziehung das Ji zum Leben steht, wie die Beziehung zwischen Leben und Kosmos ist. Darauf findet man umfassende Antworten wie unter anderem: Ji ist überall in der Atmosphäre, es ist in der Luft, die wir atmen, in der Nahrung die wir essen. Es ist in jedem Lebewesen bis hin zur Einzelzelle. Ohne Ji gibt es kein Leben. Ji repräsentiert sich in einer von drei „Substanzen“ oder besser formuliert wird auch von drei „Schätzen“ gesprochen. Es handelt sich dabei um Ching, das ist die Feinstmaterie, die Essenz Ji, das ist das energetische Prinzip, die Lebensenergie, die Vitalität, und schließlich Shen, das ist der Geist, die spirituelle Energie.

In Tai Ji Quan geht man davon aus, dass diese drei „Schätze“ in allen Lebewesen vorhanden sind. Ji wird nach dieser Vorstellung ständig ausgeschieden und erneuert, es zirkuliert im Organismus. Ji ist nie etwas Statisches, es pulsiert stets um ein labiles Gleichgewicht, das in einem gesunden Organismus immer wieder hergestellt wird.

Wesentlich dabei ist es zu verstehen, dass es sich um ein ganzheitliches System handelt, indem alles alles beeinflusst. In der Theorie kann man versuchen, dies nur wie oben zu umschreiben, jedoch in der Praxis kann diese „Energie“ nur wahrgenommen werden (vgl. Zöller 1994: 106 f.).

Alle interviewten Personen gaben an, dass sie energetische Veränderungen verspüren, weil sie bereits seit längerer Zeit üben. Die Zeitdauer, bis man zum ersten Mal den „Energiefluss“, das Ji, spüren kann, variiert nach den Aussagen von Person zu Person und ist vor allem von der Intensität der Übungsfrequenz abhängig. Jedoch gaben alle an, dass sich die Energieflüsse verstärken, wenn man in der Gruppe übt, vor allem, wenn die Gruppenmitglieder die Bewegungen mit dem/der MeisterIn in Harmonie, sprich in gleicher Frequenz durchführen.

Es gab viele Aussagen betreffend den Energiefluss in der Gruppe. Meine InterviewpartnerInnen haben hier eindeutige Aussagen gemacht. Als nächstes wird eine Reihe solcher Aussagen zitiert:

Ja meine Erfahrungen sind ein bisschen zu unterteilen, also die Erfahrung, die für mich am spannendsten, am prägendsten war die: wir hatten einmal in einer Session in der Gesamtgruppe eine derartige Übereinstimmung - und ich weiß

gar nicht wie ich das bezeichnen soll - es war einfach energetisch spürbar und nicht nur das, ich habe auch etwas erlebt, sinnlich erlebt im Sinne von ich habe Energie gesehen aus meinen Fingern strömend, ich habe Energie gesehen rund um die Körper meiner Mitübenden und das war derart faszinierend für mich, weil bis zu dem Zeitpunkt dies alles für mich nur Erzähltes war, etwas was es angeblich gibt, ich aber nicht nachvollziehen konnte; ich hatte auch einmal ein Seminar gemacht mit einem Ethnologen im Rahmen der Paracelsus Tage vor einigen Jahren und da gab es Bilder und Filme eben über Energie die man vielleicht fotografieren kann, Meister Zhang hat auch dieses System wo Energie fotografiert wurde, und ich konnte das als orange leuchtenden Streifen sehen bzw. die Silhouette der Mitübenden als Energie erkennen, dies war sehr beeindruckend für mich. (IP 5: 2)

Obige Aussage bestätigt vor allem den Gruppeneffekt. Sie spricht davon, dass sie bei den Mitübenden sogar die Energieflüsse optisch wahrgenommen hatte. Dass dies keine Einbildung ist, wird durch eine spezielle Fototechnik bestätigt. Weiters spricht sie im nächsten Interviewabschnitt dass sie z. T. die Aura einiger TeilnehmerInnen gesehen hat. Interessant dabei ist für diese Arbeit, dass sie damit einen Begriff einbringt, der auch bei uns im Westen gebräuchlich ist.

Ja das kam einesteils durch Vorinformation das es das gibt. Ich habe deswegen schon darauf hingedacht, aber wie das dann kam und für mich die Aura sehbar war, war das tatsächlich ein nahezu sehr emotional umwerfendes Erlebnis. (IP 5: 6)

Die nächsten beiden Interviewausschnitte weisen vor allem auf die Verstärkung durch die Gruppe hin:

Was mir auffällt ist, dass Tai Ji Quan in der Gruppe doch eine etwas andere Wirkung hat als wenn ich es allein durchführe. Also hier muss eine verbindende Funktion da sein, das merke ich, wenn wir am Abend einmal in der Woche gemeinsam Tai Ji Quan machen, dass ich da ein ganz anderes Gefühl habe und es etwas anderes ist. (IP 1: 4)

Oh ja ich spüre einen Unterschied: das ist eben diese Gesamtenergie in der Gruppe, die es eben nicht gibt, wenn man alleine übt, aber es ist nicht positiv oder negativ, ich übe auch allein gerne, auch das ist für mich gut, aber eben in der Gruppe kommt das noch dazu. (IP 2: 5)

Die nächste Interviewpartnerin spricht davon, dass sie beim Üben vor allem ihren Gedankenfluss unterbricht und so die Energie gedanklich wahrnimmt:

Rein gedanklich wenn ich Tai Ji Quan übe bin ich aus dem Kopf weg, also der ewige Gedankenfluss ist unterbrochen; ich spüre mich in meinem ganzen Körper, und was dazu kommt, ich spüre mich in der Umgebung, und daher ist es auch ein großer Unterschied, ob ich es für mich alleine übe, denn alleine übe ich den Ablauf der Form und in der Gruppe verstärkt sich diese Empfindung, das ist dann das ganz andere, das ist der Unterschied ob ich es allein übe oder mit andere zusammen. Es sind auch die anderen Personen wichtig, die das betreiben, mit welcher Intention. (IP 3: 5)

Die so genannte Lebensenergie ist der Kern, die Quintessenz des Tai Ji Quan. Alle Praktizierenden, die ich befragt habe, haben bereits das Stadium erreicht, in dem sie den Energiefluss spüren und wahrnehmen. Die Norden u. Polzer Studie (1995) hat festgestellt, dass die Intensität der Übungen für den Energiefluss entscheidend ist. Der kulturelle Hintergrund spielt dabei keine Rolle, das heißt, es ist egal ob man im Osten oder im Westen geboren und aufgewachsen ist. Der Unterschied ist nur der, dass viele Chinesen mit Tai Ji Quan aufwachsen und einen natürlichen Bezug dazu aufbauen können.

Damit Tai Ji Quan nicht zur Gymnastik wird, ist es wesentlich, dass man die Bewegungen nicht zu schnell ausführt und vollkommen geistig und körperlich bei sich ist. Dies wird bei den Interviews, aus welchen ich zur Veranschaulichung mehrere Passagen hintereinander zitiere, deutlich:

Gymnastik ist sicher Ertüchtigung der Muskulatur und der Sehnen, da sehe ich in Tai Ji Quan mehr: die Möglichkeit der Ausdauer, des Wissens in den Bewegungen, das ist es, was ich sehr schätzte. Ich habe Tai Ji Quan begonnen mit dem Wunsch, die einzelnen Figuren und Bewegungsformen mir zu merken und zu lernen das war relativ bald geschehen, aber dann habe ich gemerkt, es gibt eben durch die viele Vermittlung durch den Meister Zhang Xiao Ping die Möglichkeit dieses innerlichen Fließenlassens. Z.B. hab ich bemerkt, dass mein Kopfschmerz, der ab und zu bei Wetterfühligkeit oder auch wegen anderer Gründe auftritt, wie wenn ich ab und zu etwas zu viel getrunken habe, den ich jetzt nicht nur durch Pulver bewerkstelligen kann, sondern indem ich eben die Übungen oder die Begleitform das Ji Gong die mir geholfen hat durch das innere Fließenlassen, also das Wegfließenlassen der Spannung, das Kopfweh zu verlieren, und das habe ich praktiziert und das begleitet mich immer, auch wenn ich Tai Ji Quan mache, also in der Früh am morgen begleitet es mich und macht mich aufmerksam. (IP 1: 2)

Ja also bei dem ersten Schnupperkurs habe ich festgestellt, dass ich da sehr viel Energie bekommen habe. Es war so phänomenal dass mich mehrere Leute

angesprochen haben, was mit mir los ist, weil ich so frisch ausschaue, und ich habe das auch so gefühlt. Und dann habe ich gemerkt, dass es mir auch körperlich besser geht, der Körper wird geschmeidiger, beweglicher, dann habe ich auch gemerkt, dass ich mehr Konzentration kriege und Punkto Bewegung hat sich auch in meinem Gehirn etwas getan. Und es sind neue Bahnungen entstanden, weil ich mir viele Bewegungsabläufe gemerkt habe, was früher bei mir nicht der Fall war. Dazu hat sich auch gesundheitlich etwas verändert: blutdruckmässig habe ich das Gefühl gehabt dass sich was verbessert hat, auch kreislaufmässig, und ich habe gemerkt, dass ich nicht mehr so oft wie früher kalte Hände und Füße gehabt habe und was war dann noch, ja einfach wenn ich das häufig gemacht habe, dass bei den Übungen Entspannungs- und Glücksgefühle aufgetreten sind. (IP 6:2)

Interessant dabei sind die Aussagen, wonach man durch den Energiefluss auch gewisse Schmerzen „weg fließen“ lassen könne, so wie dies sehr anschaulich geschildert wird:

Überhaupt Schmerzen z.B. beim Zahnarzt, dass ich hergehe und mich einstellen kann auf dieses innerliche Fließenlassen, überhaupt innerlich und äußerlich, dass ich alles was an Schmerz kommt, weg fließen lassen kann. (IP 1: 3)

Fließend – allerdings habe ich auch Aha-Erlebnisse, aber die hab ich während des Übens bei bestimmten Bewegungen das habe ich eigentlich im Bewegungsapparat – da merk ich jetzt mache ich die Figur richtig, da geht es mehr um die Schönheit der Figur und die Eleganz, die eine elegante Form zusätzlich sehr ästhetisch und da hab ich bei den Bewegungen das so gespürt dass sie sich auch im Inneren abspielen und es zu einer Bewusstseinsweiterung kommt. (IP 7: 4)

Das Ji, die umfassende „Lebensenergie“ wirkt also auch nach Aussagen meiner InterviewpartnerInnen in der Gruppe stärker. Voraussetzung ist jedoch, dass alle Mitglieder harmonisch im gleichen Rhythmus die Bewegungen ausführen. Dies gelingt nicht immer. Denn manchmal stören einige Gruppenmitglieder den Rhythmus. Wenn Harmonie herrscht und die Bewegungsfrequenzen übereinstimmen, kommt es zu Resonanzen, wodurch die Gesamtenergie steigt. Dieser Effekt kommt allen TeilnehmerInnen zugute. Somit gibt es eine Erklärung, warum die Gruppendynamik so wichtig ist. Diese Gruppeneffekte wirken - so die Aussagen der Mehrheit der Interviewten - über den reinen Übungszeitraum hinaus, in den Alltag (siehe Abschn. 4.3.5.2).

4.3.2.2 Meditation

Beim Tai Ji Quan handelt es sich nicht nur um eine körperliche, sondern um eine meditative Bewegung, die nach innen gerichtet ist. Das Ziel ist es nicht nur den Körper zu trainieren, sondern auch die geistigen und seelischen Faktoren im Sinne von Regeneration positiv zu beeinflussen. Dies entspricht dem philosophischen System des Daoismus, wo dies besonders thematisiert wird. So meint der Meister der chinesischen Philosophie Chung Yuan (1994: 111) dazu:

Die Theorie der daoistischen Meditation baut darauf auf, dass der Mensch einem mikrokosmischen Universum entspricht, das den umgebenden Makrokosmos widerspiegelt. Die Bewegungen der inneren und der äußeren Welten stehen in enger Beziehung. Äußerlich folgt der Mensch den unendlichen Kräften des Universums; innerlich folgt die Funktion seiner eigenen Organe universalen Gesetzmäßigkeiten. So gibt es kosmische Analogien für seine Funktionen und die Struktur seiner inneren Organe. In Hinblick auf diese kosmischen Analogien ist das daoistische System meditativen Atems konstruiert.

Nach dieser Theorie wird Geistiges vom Universum und vom Himmel empfangen, während der physische Körper von der Erde stammt. Alle Harmonie kommt demnach von der Harmonie des Geistes. Durch das meditative Atmen erreiche der Mensch die Integration in das Universum. Damit erreiche er eine Harmonie zwischen seinem inneren Mikrokosmos mit dem ihn umgebenden Makrokosmos (vgl. ebd. 112).

Neben dem Atem ist auch die Körperhaltung und der Geist für eine erfolgreiche Meditation entscheidend. Der Körper darf auf keinen Fall verkrampft sein, er soll einerseits aufrecht und andererseits entspannt sein. Es sollen keine Gedanken entwickelt werden. Gedanken kommen und gehen unablässig, man kann sie nur vorbeiziehen lassen. Dieser Prozess kann nicht unterbrochen werden, man soll nur seine Aufmerksamkeit auf das Atmen konzentrieren und sich weiters, z. B. beim Tai Ji Quan, voll auf die ausführenden Figuren konzentrieren, um geistig nicht abzugleiten. Dass dafür viel Übung notwendig ist, ist selbsterklärend, ohne Geduld wird sich kein Erfolg einstellen (vgl. ebd.: 113 ff.). Dies wird bei den Interviews folgendermaßen zu Wort gebracht. Im

folgenden Interviewausschnitt wird darauf hingewiesen, dass es viele Gemeinsamkeiten zwischen Tai Ji Quan und den meditativen Praktiken vor allem in unseren Klöstern gibt:

Wobei ich also die Formen wie Pilates oder Yoga schon auch zu den asiatischen Formen rechne, würde ich es vergleichen mit den meditativen Praktiken der Klöster beispielsweise, die im Laufe von zwei Jahrtausenden in Europa im Westen wie gesagt entstanden sind, und da sehe ich die Gemeinsamkeiten besonders in der Meditation. Ob es jetzt im klösterlichen Bereich aufgenommen wurde und es ins Gebet mündet, oder man einfach versucht, den Geist zu beruhigen, also da sehe ich ganz große Gemeinsamkeiten der beiden Formen, die östliche und der westliche, dass sie merken, dass sich ihr Inneres harmonisiert und beruhigt. Von der Bewegungsform ist es so, dass beispielsweise gymnastische Übungen eigentlich aggressiver sind auch für den Körper, während die fernöstliche Bewegung schon mehr harmonisch ist, nach meiner Beobachtung, und auch weniger Stress erzeugt. (IP 1: 2)

Die folgende InterviewpartnerIn legt den Schwerpunkt auf die körperliche Bewegung die den Geist aktiviert:

Ja ja bewusst fühle ich mich dabei, es ist dieses Bewegen, das den Geist einfach aktiviert, diese Formen, diese Bewegung dieses Fließens. (IP 1: 4)

Im nächsten Interviewausschnitt wird die Gedankenleere und der Alpha Zustand des Gehirns beim meditieren angesprochen:

Wie gesagt, wenn ich mich konzentriere und das immer mehr mache und so versuche ich immer mehr zu machen, mich leer zu machen was mir noch nicht so gut gelungen ist, aber ich versuche meine Wellen in den Alphazustand zu bringen, dann schaffe ich es doch, zumindest ein Stück Aura zu sehen, zu erkennen; im besonderen ist es mir einmal gelungen und Meister Zhang kommt ja auch zu uns in die Schule und er unterrichtet in der Gesundheits- und Krankenpflegeschule, da macht er auch diese Meditationsübungen und zeigt sie vor und wir versuchen sie zu machen, und auch da habe ich mich bemüht es wahrzunehmen und es ist mir gelungen und ich habe über ihm, also über seinem Kopf, so ein helles Licht gehabt, er hat ein wirklich weißes helles Licht, also das war für mich sehr faszinierend das zu sehen. (IP5: 4)

Weiters wird immer wieder die Wichtigkeit des ganzheitlichen Aspektes angesprochen. So heißt es:

[...]Und der hat zu diesen Übungen nicht nur die körperliche Ebene bearbeitet, sondern auch eine sehr starke mentale Komponente, also das heißt, Konzentration und Entspannung - das sind zwei Faktoren, die eng zusammenhängen. Ich kann nur Entspannung erlangen, wenn ich mich vorher

konzentriert habe und umgekehrt kann ich mich nur konzentrieren wenn ich gelernt habe, mich zu entspannen. D.h. das Abschalten äußerer Einflüsse, das ist in dem Zusammenhang wichtig, da kann ich die Entspannung erreichen, dafür ist Tai Ji Quan für mich eine Möglichkeit, für mich ist das Meditation in Bewegung; ich wollte mich auch nicht zur Meditation hinsetzen und habe durch die Übungen erfahren, dass ich während der Übung so konzentriert war auf meinen Körper, dass ich sämtliche Alltagsprobleme vergessen konnte die dann nach der Übung plötzlich wieder kamen. Da ist der ewige Gedankenfluss, der da unterbrochen war und das war für mich eine Regenerierung, also ich konnte mich regenerieren. (IP 3: 2)

Also gibt es zwischen den östlichen und den westlichen esoterischen Praktiken Gemeinsamkeiten (wie z. B. geistige Versenkung, ruhiger Atem) und Unterschiede (wie z. B. Meditation in Bewegung versus Meditation in Ruhe). Sowohl die Unterschiede wie auch die Gemeinsamkeiten sind für den transkulturellen Vorgang wichtig. Die Unterschiede sind es jedoch, die zu transkulturellen Prozessen führen können, da die österreichischen TeilnehmerInnen dabei Techniken der chinesischen Kultur z.T. in ihre meditativen Praxen übernehmen. Diese Übernahme erfolgt nicht eins zu eins sondern in einer veränderten Form. Gerade diese Abänderungen sind es, die sich laufend wandeln, die den transkulturellen Prozess aufrechterhalten. Die Voraussetzung dafür ist, dass sich die TeilnehmerInnen in einem symbolischen „Zwischenraum“, der durch die Interaktion der AkteurInnen mit unterschiedlichen kulturellem Hintergrund entsteht, befinden, in dem Übersetzungsprozesse ablaufen.

4.3.2.3 Ganzheitlichkeit

Die Ganzheitlichkeit ist in der TCM von größter Bedeutung. Die körperlichen, geistigen, seelischen und sozialen Faktoren werden immer als Einheit gesehen, da davon ausgegangen wird, dass sie sich gegenseitig bedingen. Immer wieder wird dabei die Bewegung, der Wechsel zwischen Ying und Yang und die Lebensenergie „Ji“ angesprochen. Dazu meint Zöller (1994: 105):

>>Krankheit<<, so erfährt man aus der Jahrtausende alten Philosophie und Heilkunst der Chinesen , >> ist der Verlust des bipolaren Gleichgewichts, ist der Ausdruck der Disharmonie von yin und yang.<< Gesundheit, Heilung besteht im wiederherstellen dieses Gleichgewichts, und das erreicht man mittels einer bewussten, den Naturgesetzen folgenden Leitung der vitalen Energie ch'i [Ji] auf den Meridianen durch den Körper.

Immer wieder wird darauf hingewiesen, dass das westliche Denkmodell durch Analyse und Zergliedern in immer kleinere Teile charakterisiert ist. Das östliche Denken dagegen impliziert Synthese, Ganzheit und Zusammenhänge. In diesem östlichen Denkmodell existiert kein Teil für sich allein. Jeder Teil wird immer in seiner Relation zum Ganzen verstanden und betrachtet. Wenn nun beide Systeme - die Schulmedizin und die TCM - zusammengeführt werden, dann kann eine sehr effektive und ganzheitliche Behandlung durchgeführt werden (vgl. Missethon 2000: 61 ff.).

Die alten Chinesen suchten nach Harmonie und Ordnung zunächst in den Naturerscheinungen und übertrugen dies auch auf alle menschlichen Beziehungen. Sie wurden von den zyklisch wiederkehrenden Bewegungen, die sie in der Natur beobachten konnten, inspiriert. Dies waren unter anderem die Jahreszeiten, die Mondphasen, der Zyklus der Lebewesen von der Geburt über die Reife bis zum Tod. Die Natur war für sie der größte aller Organismen. Deshalb gingen sie davon aus, dass der Mensch die Natur verstehen muss, um mit ihr in Harmonie leben zu können. In der TCM findet diese Denkweise in unterschiedlichster Weise ihren Niederschlag. In der westlichen Medizin, wo das analytische Denken vorherrscht, gilt genau das Gegenteil. In China werden alle Symptome sorgsam untersucht und in einen Zusammenhang gebracht, bis sich ein Gesamtbild ergibt. Immer ist die gesamte Person in Betracht zu ziehen, um daraus Schlüsse ziehen zu können. Es ist immer nur die ganzheitliche Sicht eines Menschen, welche eine Beurteilung über die Verfassung einer Person zulässt, sowohl bei der Diagnose als auch bei der Behandlung.

Psyche und Körper werden nicht als zwei verschiedene Pole betrachtet, sondern man geht davon aus, dass sie ein energetisches Kontinuum bilden, mit dem Ji als Mittler, das in allen Formen des menschlichen Körpers bis zum flüchtigen Gedanken in Erscheinung treten kann.

Im Westen ist heutzutage allgemein eine gewisse Tendenz in Richtung Ganzheitlichkeit zu beobachten (vgl. WHO 2010). Tai Ji Quan sowie andere esoterische meditative östliche Techniken werden wegen ihrer umfassenden ganzheitlichen Wirkungen immer beliebter. Jedoch werden sie nach wie vor nur von einer kleinen Minderheit praktiziert, sodass sich Veränderungen im Denken zunächst primär nur bei wenigen Menschen vollziehen. Von großer Wichtigkeit ist für diese Gruppe die Bedeutung psychosozialer Prozesse in Zusammenhang mit Gesunderhaltung und Gesundheit, während dem im Allgemeinen bei uns noch zu wenig Beachtung geschenkt wird.

Auf meine Forschungsfrage bezogen bedeutet dies, dass wenn transkulturelle Prozesse stattfinden, diese Aspekte eine Rolle spielen müssen. Diese werden durch die sogenannte „Esoterikwelle“, wo bereits Körper, Geist und Psyche als eine Einheit aufgefasst werden, hervorgerufen. Bei den Tai Ji Quan Praktizierenden läuft dieser Prozess, wie aus den Interviews erkennbar, schneller und intensiver ab. Sie sprechen sehr bewusst von einer zunehmenden Bedeutung ganzheitlicher Sicht in ihrem Leben. So heißt es etwa:

[...]. Was jetzt bei uns passiert, ist zunehmend diese Trennung aufzuheben, in Richtung Ganzheitlichkeit zu denken und zu schauen, das sehe ich besonders in meinem Beruf, besonders seit den 70er-Jahren wird das Augenmerk immer mehr darauf gelegt, dass der Körper nicht etwas Mechanisches also dem mechanistischen Weltbild entspricht, sondern den Ganzheitsaspekt mit einzubeziehen und nicht zu trennen in Körper, Seele, Geist und auch die Umwelt mit einzubeziehen also auch das soziale Umfeld. (IP 5: 3 f.)

Ein Interviewpartner (IP 5) bestätigt den zunehmenden Trend und meint, er sei auch allgemein im Westen feststellbar, wo es zur Aufhebung der Trennung von Körper, Geist, Seele und Umwelt in unserer Gesellschaft komme. Da es diese Trennung für Chinesen nie gegeben haben soll, meint er, dass wir z. T. deren Ansichten in unsere Weltanschauung in bezug auf Ganzheitlichkeit übernehmen. Diese Übernahme erfolge in kleinen Schritten, wie dies von den InterviewpartnerInnen bestätigt wurde:

Ja eben, ich bin über das Tai Ji Quan zu den 5 Elementen gekommen. Auch Punkto Ernährung hat sich da einiges geändert, was ich gemerkt habe, und auch über die chinesische Philosophie, die ich über das Tai Ji Quan kennen gelernt habe, durch den Xiao Ping hat mich fasziniert und beeindruckt und ich habe versucht ein bisschen in das ganzheitliche asiatische Denken

hineinzuschnuppern, das ganzheitliche Erfassen von Dingen, und das hat mich sehr fasziniert da hat sich einiges getan. (IP 6:3)

[...], ich habe jetzt einen Schritt gemacht – und wenn ich einen körperlichen Schritt mache dann kommt sofort der geistige Schritt auch dazu das ist immer eins, es gibt keinen Unterschied, das ist diese Ganzheitlichkeit. Das ist sehr gut spürbar und von meinen Kursteilnehmern das habe ich einmal von einem jungen Mann mit 35 Jahren gehört, der sagte, ich lebe in Scheidung und ich habe das so gut über die Runden gebracht und ich bin so stark, innerlich so stark, dass mich nichts umhauen kann durch das dass ich Tai Ji Quan bei dir gelernt habe. (IP 7: 2)

Für mich ist Tai Ji Quan eine Bewegungsmeditation und sie wirkt sowohl auf Körper und Geist, das Körperliche ist – ich kann heute mit 70 sagen, dass ich gelenkiger bin als ich mit zwanzig war. Also das ist ein ganz großartiger Erfolg und auch im geistigen Sinn – man wird ausgeglichener, man geht an Dinge entspannter heran und außerdem natürlich ist die Schönheit des Tai Ji Quan bzw. die körperlichen Bewegungen, die für mich ein bisschen in den Tanz hineinreichen, und ich tanze sehr gerne, daher ist für mich Tai Ji Quan auch ein Bewegungstanz. (IP 4: 2)

Bisweilen ist direkt von Ganzheitlichkeit die Rede:

Ja, weil das körperlich und geistig wirkt – die Ganzheitlichkeit. (IP 4: 4)

Und es wird auch klar ausgedrückt, was damit gemeint ist:

Die Philosophie dazu ist alt, die Philosophie ist umsetzbar in Körperbewegung, die Körperbewegung wiederum bringt auch den Geist in Bewegung und die Seele in Bewegung. (IP 5: 9)

Zuweilen wird das Fehlen dieser Grundeinstellung in der eigenen Gesellschaft bedauert:

Was mir noch einfällt ist dass ich es eigentlich schade finde, dass wir keine ähnliche umfassende Philosophie haben, wir haben den religiösen Aspekt auf der einen Seite und den politischen Aspekt auf der anderen Seite und den wissenschaftlichen, aber diese Bereiche sind immer getrennt, habe ich das Gefühl. Im Daoismus ist alles mit allem verbunden, da steht das Ganzheitliche im Vordergrund. (IP 3: 8)

Alle Interviewten bestätigen, dass in ihrem unmittelbaren Umfeld etwas abläuft, im Sinne einer Aufgabe der Trennung Körper, Geist, Seele, Umwelt und soziale Beziehungen hin zu einer ganzheitlichen Sicht, wobei sie diese Änderung als Angleichung an die chinesische Philosophie betrachten. Inwiefern hier bereits von

transkulturellen Prozessen die Rede sein kann, ist die Frage. Aber es spricht einiges dafür. Sicher ist aber aus den Interviews erkennbar, dass diese Prozesse bei den Tai Ji Quan Praktizierenden schnell und intensiv ablaufen, wobei hier bereits von einem „Dritten Raum“ gesprochen werden kann.

Moegling (2009: 20) bestätigt, dass wenn wir von Ganzheitlichkeit im Zusammenhang mit körperlichem und geistigem Erleben sprechen, vor allem auch das subjektive Befinden berücksichtigt werden muss, denn „[...] der ganzheitliche Zugang zum Menschen und seiner Krankheit, die gleichwertige Beurteilung von objektiven Befund und subjektivem Befinden, sowie das weite Beziehungsnetz der Analogien zwischen Mensch und umgebender Umwelt“. Gerade das subjektive Empfinden ist bei den Tai Ji Quan Praktizierenden stark ausgeprägt.

Die Ganzheitlichkeit hat aber – wie schon erwähnt - im Westen einen anderen Stellenwert. Der kulturelle Übersetzungsakt, die semantische Rekonstruktion in unserer Denkweise ist dabei von entscheidender Bedeutung (siehe hierzu Moegling 2009:21).

Wenn man als ein im Westen Lebender die Ganzheitlichkeit, wie sie in der TCM verinnerlicht wird, erleben möchte, so sollte man neben den Tai Ji Quan Übungen auch weitere Bereiche des Lebens wie Ernährung, Schlafverhalten, Lebenssinn, ökologische Haltung, Sinn der Arbeitstätigkeit und soziale Kontakte ganzheitlich erleben (vgl. ebd.: 22). Dieser Ansatz ist sehr umfassend. Die meisten der Interviewten befinden sich in einer Phase, die man durchaus nach meinen Ergebnissen als transkulturellen Prozess bezeichnen könnte. Die Unterschiede in den Grundeinstellungen sind dabei sehr groß und man kann davon ausgehen, dass nicht alle dieses umfassende Ziel erreichen werden können, da äußere Zwänge nicht immer überwunden werden können. Dennoch hat sich deren Grundeinstellung geändert (siehe Abschn. 4.3.5.2).

4.3.3 Beziehungen

Hierbei geht es um die Beziehungen zwischen dem chinesischen Meister und den TeilnehmerInnen, aber auch um die Beziehungen zwischen den TeilnehmerInnen. Die Frage ist, wie sie sich gestalten. Sind sie eher egalitär oder autoritär?

Zu Beginn möchte ich auf die Meister - Schüler Beziehung eingehen. Denn ein guter Meister baut eine lebendige Beziehung zwischen sich und seinen Schülern auf. Der Meister weist den Schüler in die Praxis ein, leitet und korrigiert dessen Bemühungen. Er baut nach und nach ein Verständnis dafür auf, worauf es ankommt und worum es dabei geht. Der Meister führt, aber die Schüler müssen für sich selber erkennen, worauf es beim Tai Ji Quan ankommt, da Worte zu kurz greifen.

4.3.3.1 Meister zu Schüler, aus der Sicht des Meisters

Welche Beziehungen baut der Meister zu seinen Schülern auf? Gibt es eine Hierarchie zwischen Meister und Schülern? Das ist eine wichtige Frage in diesem Zusammenhang.

Der chinesische Meister beschreibt die Situation in China zum Vergleich in Österreich folgendermaßen:

Ganz anders! Z.B. hier sagt man den Namen [Vornamen] Xiao Ping, in China sagt man nicht den Namen sondern ruft man Lehrer oder Meister Zhang, den Namen zu sagen ist in der chinesischen Kultur unhöflich, nur die Eltern können den Namen rufen oder die Kollegen auf der gleichen Stufe. (IP M:4)

Wie diese Aussage zeigt, verhalten sich die SchülerInnen im Westen anders, weniger respektvoll aus chinesischer Sicht, nicht wie SchülerInnen in China. Der chinesische Meister musste sich aus diesem Grund von der Art der Beziehung zu seinen SchülerInnen, wie sie in China gepflogen werden, verabschieden. Also musste er sich im neuen Umfeld anpassen, während seine westlichen SchülerInnen ihm hier ein neues Verhalten und eine neue Einstellung aufzwangen (weiterer Kommentar am Ende des nächsten Abschnittes 4.3.3.2).

4.3.3.2 Schüler zu Meister, aus der Sicht der Schüler

Wie sehen die SchülerInnen den Meister, ist er ihr Vorbild? Sind die Beziehungen in ihren Augen eher kollegial oder hierarchisch?

Manche sehen in ihm den überlegenen und verständnisvollen Lehrer:

Also der Meister Zhang Xiao Ping ist sicher für mich obwohl ich Lehrer war seit Jahrzehnten sowohl auf der HTL als auch auf der Hochschule, sehr vorbildlich, er ist nie dominant, sehr verständnisvoll, sehr freundlich, aber auch sehr ernsthaft in seiner Arbeit mit uns und was natürlich sehr wichtig ist, er hat eine gewaltige Ausdauer mit uns und mit allen Mitgliedern, den Teilnehmern, und die Übungen, die Gedankenwelt, alles zu trainieren alles was wir uns da vorstellen, das wir anders machen könnten oder schneller oder mehr, das führt er immer wieder zurück auf den richtigen Hintergrund des Tai Ji Quan. (IP 1: 5)

Aber manche sind sich auch dessen bewusst, dass er sich anpassen muss:

Also das ist natürlich recht schwer. Er ist sich bewusst, dass er hier in Österreich unterrichtet und nicht in China. In China ist die Beziehung zu den Schülern so als ob es seine Kinder wären. In China gilt es, dass der Meister nicht alle Übungen selbst mitmachen muss, er versucht aber, den freundschaftlichen Aspekt beizubehalten, aber das ist nicht so leicht für ihn, weil er aus einer fremden Kultur stammt, denn in seiner Kultur wäre es sicher so, dass der Meister nicht mehr alle Bewegungen mitmachen müsste, sondern er es sagt macht jetzt diese Form und er schaut zu und bessert nur aus. (IP 3: 5)

Also wird sehr wohl auch eine gewisse Distanz zum Lehrer aufgrund des anderen kulturellen Hintergrundes wahrgenommen. So heißt es:

Dadurch, dass er die meisten schon sehr lange kennt, über 10 Jahre, ist ein gewisses Naheverhältnis zu merken, wobei er sich aber bemüht, denke ich, einmal aufgrund seiner Kultur und seinem Hintergrund schon eine gewisse Distanz während der Übungen bzw. im Zusammenhang mit Tai Ji Quan zu spüren. Er bemüht sich, sein Wissen weiter zu geben, freut sich auch immer wenn wir darum bitten, ich denke er fühlt sich auch geschmeichelt, dass er uns etwas erzählen kann, was wir nicht wissen. Das ist die eine Seite. Im privaten Bereich ist es ein bisschen anders, wobei es schwierig ist ihn einzuladen weil er viele Termine hat und ein großes Sendungsbewusstsein hat. (IP 5: 7)

Ja er ist natürlich schon ein besonderer Mensch der ganz super ist und aus einem anderen Land einem anderen Kulturkreis kommt, das ist faszinierend wo man auch irgendwie aufschaut, aber je genauer ich mir das überlege desto mehr ist er auch für mich auch nur ein Mensch wie du und ich. (IP 7: 5)

Es ist insofern anders, weil er etwas ausstrahlt wo ich denke, da gibt es eine natürliche Grenze und einen Schutzschild von seiner Seite, ist es das mehr Wissen, seine Möglichkeit sich zu vergeistigen, die wir nicht in dem Umfang haben in unserer Kultur; also ich spüre da schon eine gewisse Distanz, er ist zwar bestrebt, aber es ist nicht ganz zu verhindern und ich spüre es immer dann, wenn er unsere Positionen korrigiert d.h. er ist bemüht uns auch zu berühren, aber da spüre ich schon eine große Distanz wobei ich denke, dass das aus seiner Kultur resultiert. (IP 5: 7)

Aber immer wieder wird die westliche Sicht hervorgehoben:

Na ja das ist jetzt die Frage, soll ich sagen, wie ich es empfinde, wie er es macht: er ist schon von seinen Fähigkeiten her eine Autorität, aber er ist auch als Mensch wie ein Freund, so finde ich das: ein wohlmeinender Lehrer. (IP 6: 5)

Also die erste Frage aus der Situation des Meisters: es gibt schon eine gewisse Hierarchie – er ist der Meister. (IP 7: 5)

Der Meister ist irgendwie entgegenkommend und gleichzeitig auch ein bisschen distanziert auch. Da habe ich nicht das Gefühl dass man wirklich nicht sehr an ihn herankommt. (IP 8: 5)

Von Interesse ist hierbei, dass der Wunsch nach mehr Kommunikation im Sinne einer Aussprache extra thematisiert wird:

Ja, er wird schon mit der notwendigen Hochachtung von den Mitgliedern unserer Trainingsgruppe behandelt. Er wird sehr höflich, sehr freundlich und ohne viel Widerrede behandelt, alles was er vorzeigt, wird ohne Widerrede aufgenommen und durchgeführt, wobei ich glaube, dass wir alle mehr Kommunikation vertragen würden. (IP 1: 6)

In einigen Interviews wird also die Distanz, die Hierarchie Meister – Schüler Beziehung genau gesehen. Drei Stellungnahmen der oben angeführten Interviews nämlich IP 1, IP 5 und IP 7 haben eine differenzierte Ansicht. Sie zeigen zwar einerseits auch eine gewisse Hierarchie auf, betonen jedoch auch andererseits eine gewisse freundschaftliche Nähe. Von Interesse ist, dass der größte Unterschied zum chinesischen Kontext hier angesprochen wird, da die Anerkennung einer Autorität von manchen als unangenehm betrachtet wird:

Also ich hab immer ein großes Problem damit gehabt mit so genannten Autoritäten, und was ich erfahren konnte ist, dass für mich Xiao Ping ist deshalb für mich ein Meister, weil er ein Vorbild lebt. Ja er ist ein Vorbild, das animiert

mich, ihm in gewisser Form nachzueifern. Nachdem ich auch ein bisschen weiß um die Unterschiede zwischen China und Österreich, versuche ich ihm auch ein bisschen zu zeigen, das ich ihn als Meister sehe. Das ist schon sehr viel, denn normalerweise habe ich da einen gewissen Vorbehalt. (IP 3: 6)

Diese Interviewpartnerin zeigt mit ihrer Aussage ein typisches transkulturelles Verhalten, denn obwohl sie sich zum Teil dem chinesischen Meister unterordnet, entspricht dies nicht ihrem üblichen Verhalten und es ihr bis zu einem gewissen Grade zuwider. Sie ist somit auf dem Weg, sich chinesische Verhaltensweisen anzueignen. Sie befindet sich nach Bhabha in einem sogenannten „Dritten Raum“, in einem Übergangsraum.

In einem Fall (IP 6) konnte ich auch allerdings ein Verhalten feststellen, das als nicht angepasst betrachtet werden könnte.

Na ja ich sehe es eher als freundschaftlich und egalitär, und nicht unterwürfig. (IP 6: 6)

Die Art der Beziehungen des chinesischen Meisters zu seinen Schülern gestalten sich also, wie man es den Interviews entnehmen kann, derart, dass man sehr wohl von Hybridität sprechen könnte. Der Meister musste das klassische Beziehungsmuster wie es in China vorherrscht, ablegen. Auch die SchülerInnen mussten sich anpassen, da sich der chinesische Meister, die Beziehungen betreffend, nicht voll assimiliert hat. Daher sind hier grundlegende Voraussetzungen eines transkulturellen Prozesses erfüllt. Durch diese Interaktion zwischen Meister und Schülern entsteht m. E. ein sogenannter „Zwischenraum“ nach Bhabha. Die Beziehung des Meisters zu den Schülern gestaltet sich nach der Art von gleichzeitigem Auftreten von „Distanz und Nähe“. Besonders der Meister erscheint als eine Art hybride Figur. Der Meister befindet sich in einem sogenannten Schwebezustand, der mit der Metapher des „Dritten Raumes“ gut zu erklären ist. Auch im Fall von einigen SchülerInnen kann man feststellen, dass sie ihre gewohnten Verhaltensmuster teilweise abgelegt und hybride Eigenschaften angenommen haben. Ab welcher Intensität man auch bei den Schülern von hybriden Figuren sprechen kann, müsste man durch weitere Untersuchungen, die den Rahmen dieser Arbeit sprengen würden, klären.

4.3.3.3 Schüler zu Schüler

Innerhalb jeder Gruppe gibt es eine Gruppendynamik. Die Frage ist hier, ob es innerhalb einer Tai Ji Quan Gruppe etwas Neues entsteht und ob es eventuell auch Spannungen gibt oder ob alles harmonisch abläuft? Die folgenden Aussagen charakterisieren die einzelnen InterviewpartnerInnen. Bei einer solchen Gruppe ist sicher das gemeinsame Interesse für China und das chinesische Denken eine zusätzliche alle nignende Komponente.

Also sehr kameradschaftlich, mir hat sehr die Kameradschaft geholfen, da hat sich eine sehr schöne Gruppe gebildet, die sich auch außerhalb trifft und miteinander etwas unternimmt, auch die erste Reise, die wir miteinander unternommen haben in China, war sehr freundschaftlich und sehr kameradschaftlich, sehr harmonisch. (IP 1: 6)

Ansonsten wurde vor allem die Frage der Hierarchie und der herrschaftsfreien Beziehungen thematisiert. Diese Problematik kommt relativ oft vor. So in folgenden Aussagen:

[...] (lacht) na ja, wir wissen ja alle, dass es in unserer Gruppe eine Herrscherin gibt, aber das ist eher in unserer Waldviertelrunde zu spüren, dass es nicht herrschaftsfrei ist, aber in unserer Übungs-Gruppe in Bisamberg ist es herrschaftsfrei. (IP 2: 7)

Also gruppendynamisch sehe ich in unserer Gruppe eigentlich nur Persönlichkeiten, die relativ stark sind, jeder für sich, und da gibt es schon also ich würde sagen keinen herrschaftsfreien Raum, sondern durchaus im Sinne einer Leitung organisatorisch, sei es im Sinne der Perfektionierung von Übungen. (IP 5: 7)

Ja ich sehe die Beziehung eher herrschaftsfrei, ich sehe nicht dass es da irgendeine Hierarchie gibt. Es gibt immer jemanden, der besser ist, aber es ist nicht so dass sich dieser dann so herausragend herstellt, diesen Eindruck habe ich nicht. (IP 6: 6)

Ja es gibt keinen herrschaftsfreien Raum, sondern es gibt immer Menschen, die besser sein wollen als andere bei uns im Westen ist es so finde ich, das ist meine Meinung das es immer welche gibt, die sich in den Mittelpunkt drängen oder so, das ist das westliche bei uns. (IP 7: 6)

Die Aussagen in Richtung herrschaftsfreier Raum innerhalb der Gruppe werden von zwei Personen voll bestätigt, von einer nur zum Teil und zwei haben widersprochen. Obwohl beim Praktizieren von Tai Ji Quan jeder für sich selbst verantwortlich sein soll, gibt es demnach Ausnahmen. Personen, die ihre Sozialisation bzw. ihre starke kulturelle Vergangenheit nicht ganz bzw. teilweise abgelegt haben, sind solche Ausnahmen, da für sie der Wettbewerbsgedanke, der im Westen z. T. gefördert wird und im Widerspruch zum Konzept von Tai Ji Quan steht, dennoch für sie aber wichtig bleibt. Die transkulturellen Prozesse laufen in dieser Hinsicht in unterschiedlicher Intensität ab. Wie man aus den Interviews ableiten kann, ist die Hälfte der Interviewten bereit relativ intensiv in den „Dritten Raum“ eingetaucht. Dadurch haben diese einen mehr oder weniger großen Grad an Hybridität erreicht.

4.3.4 Wissenstransfer, Lehr- und Lerntechniken

Eine wichtige Frage ist hier, wie der Wissens- / Know How-Transfer beim Tai Ji Quan vor sich geht? Wie gestalten sich die Lehr- und Lerntechniken? Müssen die westlichen Schüler die ihnen bekannten Lernmethoden ändern? Ist dabei eine Umstellung sowohl des Meisters als auch der SchülerInnen notwendig?

Einleitend gehe ich der Frage nach, was einen guten Tai Ji Quan Lehrer auszeichnet. Die traditionelle und bewährte chinesische Weise lautet folgendermaßen: Tai Ji Quan lernt man nicht nach Ausbildungskonzepten, sondern durch jahrelanges tägliches Üben bei einer/m MeisterIn. Diese / dieser kann dann nach einer längeren Assistenzzeit der / dem SchülerIn die Erlaubnis erteilen, selbst zu unterrichten (vgl. Oberlack 2000: 15 f.).

Dieses Thema war im Fall einer meiner InterviewpartnerInnen bereits wichtig, da sie selbst vom Meister zum unterrichten aufgefordert worden war. In diesem Sinn meint sie:

Ich denke da an die Auffassung in China, dass ein guter Lehrer dann ein guter Lehrer ist, wenn er gute Schüler hat, d.h. wie man sich entwickelt und ob man stagniert, d.h. ich bin von meinem Lehrer, von meinem Meister nach einiger Zeit

*aufgefordert worden, selbst zu unterrichten, um das auch weitergeben zu können.
(IP 3: 5)*

Diese Tradition konnte sich im Westen wegen einer zu geringer Anzahl von Meistern nicht vollständig etablieren. Deswegen kann diese chinesische Methode nur in Einzelfällen angewendet werden. In Deutschland etablierte sich gegen Ende der 1990 Jahre ein Berufsverband für Tai Ji Quan. Dieser Verband hat Kriterien im westlichen Sinn entwickelt. Die aufgestellten Kriterien soll ein Lehrender erfüllen. Hier prallen zwei unterschiedliche Ansätze aufeinander. Oberlack (2000) plädiert für einen goldenen Mittelweg, der den chinesischen ganzheitlichen traditionellen Ansatz mit dem analytischen verbindet. Er listet eine Reihe von Kriterien, die ein guter Meister zu erfüllen hat, auf. Diese sind:

- Mehrere Formen beherrschen, wie z.B. 24 oder 48 Yang Stil Peking Form,
- Mindestens eine Schwertform beherrschen, wie z. B. 49 Wudang Stil,
- Gewurzelt stehen,
- Geschmeidig wie ein Kind sein,
- Theoretisches Wissen über TCM besitzen. Grundlagen des chinesischen Denkens, insbesondere den Daoismus, beherrschen.
- Täglich üben,
- Gelassen wie ein Weiser und stark wie ein Holzfäller sein (vgl. ebd.: 16).

Diese Kriterien sind nach wie vor sehr stark analytisch und verletzen zum Teil die für das Tai Ji Quan vorausgesetzte Ganzheitlichkeit des Ansatzes. Die spirituelle Komponente fehlt weitgehend. Weiters sind, wie bereits betont, viele wesentliche Wirkungen nicht beschreibbar, sondern nur erlebbar und können deswegen in keinen Kriterienkatalog aufgenommen werden. So ist auch folgende Feststellung zu bewerten: „Wenn Viktor mir etwas erklären wollte, sagte er mir nicht, was ich tun sollte, er zeigte es mir“ (nach einem Buch über Zen in Häusle-Paulmichl 2000: I). Andererseits sind solche Kriterien zur Charakterisierung einer Fertigkeit wichtig und erleichtern die Bewertung. Dies ist ein klassischer Fall von transkultureller Überschneidung bzw. Neubildung.

Dieser kurze Ausspruch sagt sehr viel über östliche Lerntechniken aus. Mein chinesischer Tai Ji Quan Meister weist immer darauf hin, dass wir beobachten und so

wenig wie möglich fragen sollen. Diese Strategie intensiviert er immer besonders vor allem nach der Sommerpause, da er meistens den Sommer in seiner Heimat in China verbringt und sich dort mit seinem Altmeister darüber unterhält. Dieser Altmeister erkläre ihm immer wieder, er solle nicht zu viel in Worten erklären, sondern nur vorzeigen. Unser Meister weist darauf hin, dass dies in Österreich nicht machbar wäre. Der Altmeister, der nur in China lehrte und lehrt, liesse aber nicht locker. Wir, die Kursteilnehmer, merken dies ganz intensiv am Beginn des Wintersemesters nach der Rückkehr unseres Meisters aus China (siehe Memo vom 27.10.2008).

Den Meister kann man also in diesem Zusammenhang als eine hybride Person betrachten, weil er sich etwas an unsere Lerntechniken angepasst hat und diese mit der chinesischen Vorstellung zu vereinen versucht. In anderen Worten, er unterrichtet nicht mehr so wie er dies in China tat und noch tun würde und andererseits auch nicht so wie es die meisten österreichischen Meister tun. Dies ist ein klassischer Fall von Hybridität, wie ich diese im Abschnitt 3.2.2 beschrieben habe. Der Meister befindet sich symbolisch gesprochen nach Bhabha in einem „Zwischenraum“, einem sogenannten „Dritten Raum“.

Auf die Frage zu den Unterrichtsmethoden in China antwortet der Meister:

Die Methode des Unterrichts ist in China ganz anders. Wenn ich in China unterrichte, dann zeige ich die Figur und die Leute müssen es machen, ich gehe zu jedem um die Figuren zu korrigieren und jeder muss das machen und dann fragen sie und ich korrigiere. Und hier ist der Unterricht da muss ich viel erklären die Leute sind es nicht gewohnt es alleine zu machen, da muss ich viel erklären., bis sie es begreifen – das ist eine andere Denkmethode. Die Chinesen sind anders und haben eine andere Denkmethode – sie tun was der Lehrer sagt und fragen sich nicht warum und wieso es wird weniger hinterfragt. (IP M: 1)

Auf Grund dieser Aussage ist erkennbar, dass es sich beim Meister um eine hybride Figur handelt, da er die Techniken, die er in China gelernt hat, hier in Österreich verändern und anpassen musste, somit hat er in dieser Hinsicht etwas Neues geschaffen.

Als Gegenstück zur obigen Aussage des Meisters zeigt folgende Aussage eines Schülers, dass auch die Schüler sich auf eine neue ungewohnte Technik einstellen müssen.

Ja das wollte ich noch sagen: die unterschiedliche Unterrichtsmethode, ist mir wirklich sehr schwer gefallen, das zu lernen, weil es eben so war, dass der Xia Ping überhaupt nichts gesagt hat, so wie wir es gewohnt sind, dass wir durch

Hören lernen, sondern bei ihm nur durch Sehen, und das war für mich nicht so gut, ich habe mir das nicht so gut merken können, ich habe wirklich gesehen, ich muss hören, um zu sehen; wie dann Sätze dazu gekommen sind, dann habe ich begreifen können, aber nicht nur durch Sehen, das war für mich ganz ganz schwer am Anfang. Also da hab ich schon gemerkt, dass er auch umdenkt und dass er auch etwas sagt und dass dadurch alles leichter wird. (IP 2: 8)

Dieser Prozess wird auch von den SchülerInnen genau reflektiert:

Ja genau das finde ich ist sehr wichtig er hat den richtigen kulturellen Hintergrund mit allem was dazu gehört also nicht nur die Bewegung, sondern die ganze Kultur und die Diskussionen, die sich da ergeben, und das strahlt er auch aus und das spürt man auch im Tai Ji Quan Kurs. (IP 6:7)

Also du glaubst, er hat sich an die Österreichischen Verhältnisse schon angepasst?

Auf alle Fälle ja, er hat es müssen. (IP 3: 6)

Also hier wird im Zusammenhang mit der Anpassungsleistung von Seiten des Meisters die Notwendigkeit des Ausharrens im eigenen kulturellen Kontext hervorgehoben. Die Anerkennung dieser Verbindung könnte man sehr wohl als eigenes Phänomen im Sinn der Hybridität betrachten.

Als Teilnehmer an einer Tai Ji Quan Gruppe muss ich mich auf die Lehrweise unseres chinesischen Meisters einstellen. Diese Erfahrung habe ich selbst gemacht, da ich seit mehr als zehn Jahren Schüler bin. Ich war mein Leben lang immer so ausgerichtet, dass ich alles hinterfragte und rational verstehen wollte, daher dauerte es lange, bevor ich mich damit identifizieren konnte. Es war für mich ein langwieriger Prozess, bis ich mich von meinen alten Denkgewohnheiten löste und einfach die Dinge auf mich zukommen ließ. Ich habe mich auf die Lehrtechnik unseres Meisters eingestellt und dabei viele neue interessante Erfahrungen gemacht. So erkannte ich, dass man nicht alles hinterfragen und verstehen muss. Wesentlich ist es aber, dass man die Wirkungen des Ji, der sogenannten Lebensenergie, spürt. Vieles in Tai Ji Quan kann man nicht in Worte fassen, man kann es nur selber erleben. Ich habe diese östliche Denkweise bereits teilweise verinnerlicht, das heißt meine Denkstrukturen haben sich geändert. Diese neugewonnen Denkstrukturen weisen daraufhin, dass ich als Teil eines „Dritten Raums“ bis zu einem gewissen Grad hybride Eigenschaften angenommen habe.

Die Lerntechnik des Tai Ji Quan beruht auf einer prozessorientierten Übungsweise. Oftmaliges kontinuierliches Üben ist notwendig, damit sich Erfolgserlebnisse einstellen. Hier ist selbstverantwortliches Tun gefordert. Diese Hürde ist zu meistern, da man nicht voraussagen kann, wann sich die ersten positiven Anzeichen einstellen. Widerstände, die sich dabei einstellen, sind zu überwinden. Im Alltag wollen wir meist Strecken zurücklegen, wir wollen an das Ziel. Im Tai Ji Quan hingegen geht es um die Bewegung und den Weg schlechthin. Diese Bewegungen werden sehr langsam und ausführlich durchgeführt. Wenn ich mich z. B. nach links bewegen will, muss ich mich zuerst ein wenig nach rechts bewegen. Diese Art der Bewegung ist für den gesamten Ablauf entscheidend. Für ein im westlichen Denken sozialisiertes Gehirn ist dies eine enorme Herausforderung, da wir es meist gewohnt sind, in logischen Denkstrukturen zu denken. Beim Tai Ji Quan herrscht ein dualistisches Verstehen. Dualistische Wechselbeziehungen werden wie bereits erwähnt durch Yin und Yang repräsentiert und – was wichtiger ist – sie bilden eine in sich gegensätzliche Einheit:

- Yin und Yang stehen für gegensätzliche, sich einander ablösende Stadien, aber sie bilden auch eine Einheit und ergänzen sich,
- Yang erhält den Keim für Yin und umgekehrt,
- Nichts ist gänzlich Yin oder gänzlich Yang (vgl. Plötz 2009: 68 f.).

Manche Autoren meinen, dass dies uns im Westen herausfordert, da wir es gewohnt sind, in Kategorien wie „richtig und falsch“, „entweder oder“ zu denken und nicht im „sowohl als auch“. Im Tai Ji Quan wird das bewusste Zusammenführen von Yin und Yang sprich von Geist und Körper angestrebt (vgl. Plötz 2009: 69). Diese Ansicht wird in den Erläuterungen des Meisters zu den Lehrmethoden und dem chinesischen Denken deutlich bestätigt:

Die Methode des Unterrichts ist in China ganz anders. Wenn ich in China unterrichte, dann zeige ich die Figur und die Leute müssen es machen, ich gehe zu jedem um die Figuren zu korrigieren und jeder muss das machen und dann fragen sie und ich korrigiere. Und hier ist der Unterricht da muss ich viel erklären die Leute sind es nicht gewohnt es alleine zu machen, da muss ich viel erklären., bis sie es begreifen – das ist eine andere Denkmethode. Die Chinesen sind anders und haben eine andere Denkmethode – sie tun was der Lehrer sagt und fragen sich nicht warum und wieso es wird weniger hinterfragt. (IP M:1)

Dies ist nach dem Meister und auch nach Ansicht der SchülerInnen das Grundverhalten in Asien. Es ist üblich, dass sich die SchülerInnen vollständig dem Meister unterwerfen, wobei ein Teil wortlos geschieht, also nicht Objekt einer verbalen Auseinandersetzung.

Die Art der Weitergabe der gewonnenen Erfahrungen ist von besonderer Bedeutung, da man gewisse Effekte und Auswirkungen nicht beschreiben kann und deswegen jeder gute Meister sich bemühen muss, dass er gute Schüler soweit ausbildet, dass diese wieder gute Meister werden können. Auch einige der interviewten Personen geben ihr Wissen als Lehrer bereits weiter (vgl. IP 4). Dies entspricht einer uralten Tradition, denn Jahrhunderte lang wurde das Wissen nur innerhalb kleiner Kreise wie Familien und Klans als Geheimwissen weitergegeben.

4.3.5 Auswirkungen

4.3.5.1 Die Auswirkungen auf das Wohlbefinden und die Lebenskunst

Den Einflüssen sowohl auf das Wohlbefinden als auch auf die Lebenskunst werden im Tai Ji Quan große Bedeutung beigemessen. Denn dem Tai Ji Quan kommt die Aufgabe zu, neben den physiologischen und psychosomatischen Wirkungen vor allem auch die Achtsamkeit gegenüber sich selbst und der Welt zu schärfen. Tai Ji Quan in diesem Kontext ist ein gelebter Dialog zwischen Mensch und Welt, der zur Lebenskunst wird, wenn die Bedeutung des sich selbst Übens erkannt wird (vgl. Moegling 2009: 16). Dieser Aspekt wird in den Interviews thematisiert. So meint ein Gesprächspartner etwa:

Es hat sich sehr viel getan von meinen Erfahrungen her es ist viel passiert. Ich hab ja wie du weißt sehr viel erlebt: Scheidungen, riesige Verluste ich hab das Kind verloren und all das hab ich durch Tai Ji Quan wie soll ich das sagen in einer anderen Art und Weise verarbeiten können viel schneller und es ist einfach ein anderer Zugang zu den Dingen gewesen, ich hab das wirklich erfahren, man ist entspannter man ist gelockter, man ist einsichtiger man lässt Dinge zu man wird weicher, ja jetzt weiß ich nicht mehr weiter! (IP 7:2)

Tai Ji Quan soll in das gesamte eigene Leben hineinwirken, man sollte dies zulassen und fördern. Die Ich-Identität, das eigene Wohlbefinden wird unter anderem durch das soziale Miteinander gefördert. (siehe auch Abschn. 4.2.1.3).

Das Konzept der Lebenskunst¹² spielt im Tai Ji Quan Unterricht eine große Rolle. Darunter versteht man u. a. auch immer die Bereitschaft, etwas Ungewöhnliches oder Ausgefallenes zu machen. Um Tai Ji Quan in unsere westliche Kultur zu integrieren, benötigt man Mut zur eigenen Lebenskunst. Immer geht es hierbei um eine Balanceakt menschlicher Identitätsfindung zwischen den Bedürfnissen des Selbst und den Erwartungen der Gesellschaft.

Wohlfühlen¹³ hängt nicht nur von körperlichen Bedingungen ab, sondern es hat auch mit psychischen und sozialen Faktoren zu tun. Dabei sind z. B. erfüllte oder unerfüllte Erwartungen und Wünsche, bestehende oder fehlende emotionale Bindungen zu Personen im näheren Umfeld, Zuneigung, soziale und berufliche Anerkennung, Erfolg oder Misserfolg zu berücksichtigen. Es gibt keine allgemeingültige Aussage darüber, was dies jeweils für den Einzelnen bedeutet. Sicher gilt, dass jede Krise – abhängig von der Verarbeitung negativer Erlebnisse – Zeichen setzt und sowohl zu mehr Gesundheit als auch zu Krankheit infolge von Abnahme von Wohlbefinden führen kann (vgl. Moegling 2009).

Selbstverwirklichung spielt in diesem Zusammenhang auch eine wesentliche Rolle. Die Selbstverwirklichung ist ein Prozess, der nach daoistischer Auffassung bis hin zur Erleuchtung führen kann. Der Daoist Zhuang-Zi sagt dazu folgendes:

Wenn ein Mensch äußerste Stille bewahrt, dann tritt das Himmlische Licht hervor. Wer dieses Himmlische Licht ausstrahlt, der sieht sein Wahres-Selbst. Pfllegt man sein Wahres-Selbst, erreicht man das Absolute, dann fallen alle menschlichen Attribute von ihm ab; die Himmlischen Eigenschaften aber werden ihm beistehen. (Zhuang-Zi zit. in Yuan 1994: 108)

¹²„Lebenskünstler sind Menschen, die nicht nur Zeit für das Notwendige, sondern auch für das scheinbar Überflüssige haben“ (Beutelrock, Friedl, deutsche Schriftstellerin 1889-1958).
http://www.gutzitert.de/zitat_autor_friedl_beutelrock_thema_lebenskuenstler_zitat_23146.html[Zugriff 30.05.2011].

¹³Wohlbefinden in der Psychologie wird von Muna El-Giamal (1994) „[...] als Einheit von psychischem, physischem und sozialem Wohlbefinden beschrieben. Dies schließt mit ein, daß sich eine Person ausgeglichen und kompetent, gesund und fit, sowie gebraucht und geliebt fühlt“ (ebd.: 1).

Anders ausgedrückt bedeutet dies, dass Selbstverwirklichung nicht zu einer zunehmenden Individualisierung führt, sondern es bedeutet, dass der Mensch durch Versenkung eine höhere Stufe der psychischen Integration erreicht. Die Chinesen sprechen dann vom „te“. Dieser Begriff ist so wie das „tao“ extrem vielschichtig in seiner Bedeutung und er weist viele assoziativen Anklänge auf. „Te“ wird oft nur als moralisches Verhalten oder Tugend aber auch manchmal als „angeborenen Charakter“ bezeichnet. Te, so sagt Waley, entspricht noch am ehesten unserem Wort Kraft / Power (vgl. Waley zit. in Yuan 1994: 108). Andere sprechen wieder davon, dass es darum geht, den Geist zu beobachten und durch eine innere Versenkung Kraft zu schöpfen (vgl. Yuan 1994: 109). Da es sich hierbei um einen kontinuierlichen Prozess handelt, gibt es unzählige Abstufungen. Diese Abstufungen werden bei allen Interviewten thematisiert. Als Beispiel soll folgende Feststellung dienen:

Ja absolut das habe ich gemerkt Bewusstseinsweiterung, Toleranz, Güte und all diese Werte sind mir sehr wichtig. (IP 7: 3)

Generell kann also gesagt werden, dass die interviewten Personen, auch wenn dies nicht von allen explizit ausgesprochen wurde, das Gefühl haben, dass der Mensch sich in unserer Gesellschaft zu einem technisierten Verstandeswesen entwickelt habe. Er habe sich aber dabei immer mehr von der Natur entfernt und dadurch seien dem Menschen seine natürlichen Methoden zur Erhaltung von Gesundheit und Leben verloren gegangen. Daher sind Ansätze in Richtung Bewusstseinsweiterung für meine InterviewpartnerInnen besonders wichtig. In der höchsten Stufe dieser Bewusstseinsweiterung wäre man ich-los; diesen Zustand erfahren jedoch nur einzelne Auserwählte. Es handelt sich um eine spirituelle Erfahrung der sogenannten Ich – Erweiterung.

4.3.5.2 Auswirkungen auf den Alltag

Von Tai Ji Quan wurde auch in dieser Arbeit schon oft gesagt, dass es konkret in der alltäglichen Anwendung der grundlegenden Prinzipien eine ganzheitliche

Gesundheitspflege unterstützen kann. Daher erscheint es hier wichtig, die Ergebnisse der empirischen Erhebung in diesem Zusammenhang näher zu erläutern. Im Tai Ji Quan geht man davon aus, dass durch Bewusstwerdung der allgemeinen Prinzipien des Tai Ji Quan in den Alltag unreflektierte, anerzogene und automatisierte körperliche und geistige Reaktionen bewusst gemacht und längerfristig im Sinne von Tai Ji Quan umprogrammiert werden können. Dies erfordert eine regelmäßige und intensive bewusste Auseinandersetzung damit. Diese Prinzipien werden von den Tai Ji Quan Übenden bewusst und oft angesprochen. So wird diese Problematik in folgenden Interviewausschnitten, wie sich diese im Alltag auswirken, angesprochen:

[...], aber ich habe festgestellt, wenn man es regelmäßig macht, z.B., wenn wir die eine Woche gemeinsam im Waldviertel sind und es wirklich regelmäßig machen, dann bin ich sehr, sehr entspannt, dann fühle ich mich rund wie ein Ball, dann fühle ich mich in meiner Mitte, also ich kann es wirklich sagen, es ist seelisch, nein es ist geistig seelisch und körperlich eine Veränderung da, ich fühle mich wirklich in meiner Mitte, ich fühle mich sehr gut, ich bin aktiv und klar, wenn ich das mache. (IP 2: 3)

Hier kommt zum Ausdruck dass, wenn man regelmäßig übt, positive Effekte mit in den Alltag genommen werden können.

Ja da bin ich schon ebenfalls durch Tai Ji Quan darauf gekommen, auch durch Wolfgang eben, der uns diese Zeitung eine Zeitlang zukommen hat lassen, und da hab ich mir da heraus von Tich Nathan Bücher gekauft und gelesen und da ist schon etwas eingeflossen: diese Aufmerksamkeit, dieses Bewusstsein, das ist schon in meine Lebensweise eingeflossen. Ja das muss ich sagen, ich habe mir diese Bücher gekauft und die lese ich immer wieder sehr gerne. (IP 2:8)

Ich bin sicherlich aufmerksamer geworden, also es gibt sicherlich viele Bereiche, über die ich mich früher geärgert habe, und die jetzt also nicht mehr so wichtig sind, d.h. die wichtigen Dinge sind wichtig und die weniger wichtigen Dinge lässt man jetzt weg, also das Aufbrausende und das Wütende, das kann man jetzt sehr gut kompensieren. (IP 3: 4)

Bei den beiden Interviewausschnitten erkennt man die Auswirkungen in den Alltag, vor allem in Hinblick auf eine erhöhte Achtsamkeit, um sich auf die persönlich wichtigen

Dinge im Leben konzentrieren zu können. Es wird von neuer Lebensweise, von einem Einfluss auf den „ganzen Lebensstil“ gesprochen:

Ja die gibt es ganz bestimmt, mein ganzer Lebensstil hat sich verändert. Ich gehe viel bewusster in den Tag hinein. Probleme die sich auftun werden mit kühlem Kopf meistens souveräner gemeistert, nach dem Motto alles ist relativ bin ich viel gelassener. Analog zum Wechsel von Yin auf Yang sage ich mir bei Problemen diese werden vergehen und es werden sich auch wieder schöne positive Ereignisse einstellen. Gesellschaftlich bin ich jetzt auch viel besser verankert. Im Anschluss an unsere Kurse sitzen wir oft beisammen und es kommt zu sehr offenen Gesprächen wobei jeder vom anderen akzeptiert wird und jeder auf die Unterstützung des anderen rechnen kann. Es kommt dabei fast zu keinen Diffamierungen sondern ganz im Gegenteil jeder versucht den anderen zu verstehen. Man fühlt sich bei Problem nicht alleingelassen. (IP 7: 7f)

In diesem Interviewausschnitt kommt klar zum Ausdruck, wie wichtig es ist, Probleme nicht überzubewerten, da diese in Analogie zum Wechsel von Yin und Yang wieder vergehen werden. Weiters wird dabei auf die Wichtigkeit des sozialen Zusammenhalts verwiesen.

Ja ich muss oft viele Sachen gleichzeitig machen und bin auch noch von der Uhr abhängig, von der Tageseinteilung, den Terminen, und habe viele Dinge zu erledigen und das innerhalb einer gewissen Zeit. Durch das Tai Ji Quan glaube ich, dass es mir besser gelingt mich zu konzentrieren; ich habe eigentlich noch nie Konzentrationsschwierigkeiten gehabt, aber ich denke durch Tai Ji Quan kann ich mich noch ein Stück besser konzentrieren. Und vor allem im Zusammenhang mit Stress das was ich auch beim Unterricht mit den Schülern mit herein nehme die wie die aufgescheuchten Hühner durch die Gegend laufen, ist also doch abzulassen den Dampf bzw. aus der Himmel Energie zu holen und sich zu erden, nach unten auf die Erde zu gehen und ruhiger zu werden und sich nicht zu verwirren und das gelingt mir schon auch sehr gut. Und die Schüler, die das nicht gewusst haben, dass ich Tai Ji Quan mache, wussten nun warum ich trotz Hektik meistens die Nerven bewahre und geduldig bin. Im Gegenstand Gesundheitsförderung baue ich immer mehr Tai Ji Quan Übungen ein. Ich glaube, damit auch bei den Schülern etwas zu bewirken. (IP 5: 4 f.)

Hier sieht man, dass durch das Üben von Tai Ji Quan auch der berufliche Alltag, der oft durch Stress und Konzentrationsschwankungen gekennzeichnet ist, besser und ruhiger gemeistert werden kann.

Wenn von Alltag die Rede ist, so sollte auch der Alltag des chinesischen Meisters in Österreich angesprochen werden. Auf die Frage, wie sich das Leben als Chinese in Österreich allgemein gestaltet, kam folgende Antwort:

Sehr schön, aber es ist ganz anderes als in China, ich fühle hier dass alle Leute zu wenig Zeit haben, dies den ganzen Tag alles ist eingeteilt, und alle leben nach Terminplanungen. Eine spontane Haltung, eine gelassene Haltung, die fehlt hier, alles geht nach Terminplanung. (IP M: 5)

Hier spricht der Meister die Unterschiede des Alltags zwischen China und Österreich an. Diese Unterschiede zeigen die verschiedenen Verhaltensweisen auf. In Österreich neigen die Menschen dazu, sich zu wenig Zeit für spontane Handlungen zu nehmen und zeigen oft wenig Gelassenheit. Bei den Tai Ji Quan Praktizierenden haben sich Veränderungen in Richtung mehr Gelassenheit, wie im vorigen Absatz beschrieben (siehe Abschn. 4.3.5.2), ergeben.

Auf die Frage, wie sich die Beziehungen im Allgemeinen mit den ÖsterreicherInnen (nicht mit den Tai Ji Quan Praktizierenden) gestalten, antwortete der Meister folgendermaßen:

Normale Beziehung, keine Voreingenommenheit, der Name Meister ist dann nicht wichtig. (IP M: 4))

Die oben erwähnten normalen Beziehungen des Meisters mit den ÖsterreicherInnen dürfen nicht verallgemeinert werden, da es sich bei meinem chinesischen Meister, der in Österreich lebt, um einen sogenannten Elitemigranten einem „Expatriate“, handelt, der andere Voraussetzungen mitbringt als ein Durchschnittsmigrant.

Hier gibt es soziale Sicherheit, Versicherungen, Kranken- und Lebensversicherungen, das ist ein super System, in China baut man das gerade erst auf. Aber von staatlicher Seite sorgt man hier sehr gut dafür. – Aber ich merke dass die Menschen zu wenig Kontakt untereinander haben. Sie sind sehr viel allein und einsam, wenn sie Probleme haben, meine ich dass es besser wäre, wenn sie sich miteinander mehr austauschen könnten und fragen, was die anderen für eine Meinung haben, dann gibt es vielleicht weniger Sorgen. Die Leute sind hier zu viel alleine. (IP M: 5)

Der chinesische Meister betont wie wichtig Sozialkontakte in China sind. Er sieht hier in Österreich in diesem Punkt einen großen Mangel. Dieser Mangel kann nicht durch

Sozialleistungen der Gemeinschaft wettgemacht werden, da viele Menschen in Österreich unter der Einsamkeit leiden.

Ich habe mich sehr geändert. Hier kann ich in Ruhe leben, ich brauche nichts zu verstecken beim Leben, ich merke hier sind Menschen mehr ehrlich und offen, sie haben nicht etwas dass sie hinten verstecken, hier sind die Menschen ehrlich, diese Ehrlichkeit, sie schummeln nicht. Ich denke dass ich diese Dinge hier lernen muss und ich habe da schon sehr viel gelernt. Ich habe mich stark verändert, auch in Hinsicht auf Ordnung, Sauberkeit, Verkehr, Höflichkeit und Respekt. (IP M: 6)

Der Alltag des chinesischen Meisters in Österreich gestaltet sich friktionsfrei. Er wird auch außerhalb seines Faches respektiert. Aber dafür musste er sich in unsere Gesellschaft integrieren, d. h. jedoch nicht, dass er sich vollkommen assimiliert hat. Kulturell weist er daraufhin, dass es große Unterschiede zwischen China und Österreich gibt. Da er jedes Jahr mindestens einige Monate in seiner Heimat in China verbringt, lebt er zum Teil in einem so genannten „Zwischenraum“. Er hat einige Elemente unserer Kultur verinnerlicht, jedoch nicht vollständig. Diese Aneignung erfolgt in einem kontinuierlichen transkulturellen Prozess. Damit ist er ein klassisches Beispiel einer hybriden Figur, dessen Hybridisierung nach wie vor weiter voranschreitet. Auf meine Forschungsfrage bezogen gilt für den Meister dieser „Zwischenraum“, insbesondere auch deswegen, weil er sowohl hier wie auch dort zu Hause ist.

4.3.6 Fremde Kulturen

Eine wichtige Frage war es für mich in der empirischen Erhebung festzustellen, ob die TeilnehmerInnen für fremde Kulturen offen sind und ob ein spezielles Interesse an China schon immer bei ihnen gegeben war. Wie weit spielt China heute im Alltag der interviewten Personen eine Rolle? Wird über Essen, Musik, Gegenstände im Alltagsleben ein Bezug zu China hergestellt?

Die InterviewpartnerInnen äußern sich positiv zu fremden Kulturen. Es gibt jedoch, die Intensität betreffend, Abstufungen und es werden unterschiedliche Aspekte hervorgehoben:

Das Kennen lernen unseres Meisters und der chinesischen Kultur und das Kennen lernen seiner Einstellung, seiner Art zu leben, die wir kennen gelernt haben zum Beispiel auch durch unsere Reise mit ihm nach China diese drei Wochen mit ihm, das war in irgendeiner Weise eine Pilgerfahrt, das war hochinteressant, sicher hat das mein Interesse sehr erweitert und ich interessiere mich auch für den Fernen Osten, aber irgendwie waren meine Frau und ich schon immer eingestellt auf multikulturell, und Österreich war ja auch immer multikulturell. (IP 1: 4)

Ich möchte mich an sich als China-Fan bezeichnen, also ich höre gerne chinesische Musik, ich gehe gerne chinesisch essen, ich habe sogar mein Frühstück auf dem chinesischen Reisschleim umgestellt, also ich glaube, ich war in meinem vorigen Leben ein Chinese. (IP 4: 6)

Ja eigentlich alles: chinesische Musik, ich habe mir Instrumente mitgebracht, ich koche chinesisches Essen sehr häufig weil es einfach gut und gesund ist, und chinesische Philosophie und in China war ich auch. (IP 6: 7)

Ich denke ja, ich lese vieles über China und andere Völker. Besonders interessieren mich die philosophischen Hintergründe warum etwas so ist wie es ist. Leider hatte ich noch keine Gelegenheit China zu bereisen, ich hoffe jedoch dies bald nachholen zu können. (IP 7: 8)

Diese vier Interviewausschnitte bestätigen, dass abgesehen von Tai Ji Quan viele Elemente der chinesischen Kultur bereits in das Leben der Befragten integriert wurden. Die meisten waren mindestens bereits ein Mal in China und sind für fremde Kulturen sehr aufgeschlossen. Da jedoch die eigene Sozialisation nie abgelegt werden kann, befinden sie sich immer in einem Spannungsverhältnis zwischen der chinesischen und der österreichischen Kultur.

Die weiteren Interview - Ausschnitte bestätigen ebenfalls das bereits w. o. oben Gesagte, jedoch werden zusätzlich weitere spezielle Eigenschaften angeführt.

Was mir noch einfällt ist dass ich es eigentlich schade finde, dass wir keine ähnliche umfassende Philosophie haben, wir haben den religiösen Aspekt auf der einen Seite und den politischen Aspekt auf der anderen Seite und den wissenschaftlichen, aber diese Bereiche sind immer getrennt, habe ich das

Gefühl. Im Daoismus ist alles mit allem verbunden, da steht das Ganzheitliche im Vordergrund. (IP 3 :8)

Hier wird zusätzlich der ganzheitliche Aspekt der chinesischen Kultur in den Vordergrund gerückt, so wie ich diesen im Abschnitt 4.3.2.3 beschrieben habe (siehe Abschn. 4.3.2.3). Zusätzlich führt die vertiefte Auseinandersetzung mit China zu einer Relativierung mancher Standpunkte und zu einer kritischen Einstellung der einseitigen Berichterstattung in den westlichen Medien:

[...], insbesondere was die österreichische Berichterstattung über China betrifft, hier eigentlich aus dem was ich selber gesehen habe und das was ich durch den Meister vermittelt bekommen habe, muss ich sagen, dass diese Berichte mir zu kritisch vorkommen. Diese einseitige Berichterstattung über diese gewaltige Kultur, da hauptsächlich nur politische Misstöne kommen, da bin ich schon sehr kritisch eingestellt, und das irritiert mich an unserem Pressewesen recht stark. Ich habe das Land ein bisschen kennen gelernt durch unsere Fahrt in China und ich habe ein bisschen hinein geschaut in dieses Leben der dortigen Kultur der Chinesen. (IP 1: 7)

In diesem Ausschnitt liegt das Schwergewicht bei der österreichischen Berichterstattung über China, auf deren Einseitigkeit Bezug genommen wird. Dadurch entstehe in der österreichischen Öffentlichkeit ein verzerrtes Bild, die chinesische Kultur betreffend. Also findet hier ein Meinungswandel bei den SchülerInnen statt, die auch über Veränderungen, die sie an sich merken, berichten:

Ja, da fällt mir schon etwas ein, dass ich mich irgendwie in den letzten Jahren entwickelt habe, aber ich hätte das von mir aus nicht mit dem Tai Ji Quan in Verbindung gebracht, aber wenn ich jetzt so gefragt werde, kann ich mir schon vorstellen, dass das sicher auch ein Punkt wäre, der sehr dazu beigetragen hat – also eine Entwicklung in diese Richtung, dass ich offener geworden bin, dass ich anders auf Menschen zugehe, das hat sehr wohl stattgefunden in den letzten Jahren. (IP 2: 4)

Hier geht der Interviewte also darauf ein, dass er sich gegenüber seinen Mitmenschen vor allem in Richtung mehr Toleranz weiterentwickelt habe. Das Interessante dabei ist, dass dieser Vorgang z. T. unbewusst abgelaufen sei. Dies ist ein Beispiel dafür, dass transkulturelle Prozesse auch unbewusst ablaufen können, aber von Interesse ist, dass die Tai Ji Quan SchülerInnen sich mit China solidarisch zeigen:

Ja, was mich an der chinesischen Kultur fasziniert ist, dass sie eine 4000Jahre alte Kultur ist, also dass sie eher menschenbezogen ist, obwohl es da viele

Menschen gibt die quasi unter einem Hut leben müssen, dass der Kontakt nach kurzen Annäherungsschwierigkeiten oder einem gewissen Fremdeln ein sehr warmherziger war, diese Erfahrungen habe ich in China gemacht und aus dem heraus ist das Interesse groß. Ich beschäftige mich auch in meiner Arbeit in der Bauwirtschaft mit Sheng Fui mit der Wohnqualität und ich habe Dinge entdeckt die wir leider schon vergessen haben, in China, kann sie aber jetzt auch wieder umsetzen in unserem Bereich, nachdem ich mit der Nase darauf gestoßen wurde. Es heißt aber nicht, dass ich ein kleiner Chinese bin, das glaube ich nicht, aber ich bin aufmerksamer geworden wieder auf gewisse Bereiche, die wir eigentlich verlernt haben oder als nicht wichtig erachten, also das menschliche Maß im wesentlichen. (IP 3: 7)

In diesem langen Interviewausschnitt werden alle oben angeführten Argumente angesprochen. Die Aussage, dass trotz Übernahme vieler Elemente der chinesischen Kultur in das eigene Leben die Interviewte nicht eine „kleine Chinesin“ sei, ist ein direkter Hinweis, dass sie sich zumindestens gefühlsmäßig dazwischen befindet. Ob sie deshalb bereits als hybride Person angesehen werden könne, müsste man von Fall zu Fall näher untersuchen.

Die zu Beginn dieses Abschnittes gestellte Frage kann eindeutig beantwortet werden. Alle Interviewten haben großes Interesse an China und sind generell offen für fremde Kulturen. Sie sehen durch die Übernahme von chinesischen Kulturelementen keinerlei Bedrohung, sondern im Gegenteil, eine Bereicherung.

Aus den Interviews erkennt man, dass sich alle dessen bewusst sind, dass sich ihre Sichtweise der Dinge geändert hat, jedoch sind die dabei stattfindenden transkulturellen Prozesse unterschiedlich weit fortgeschritten.

4.3.6.1 Kollektivismus – Individualismus

Harmonie wird in der chinesischen Philosophie als das höchste Gut angesehen, dies nicht nur in persönlicher Hinsicht, sondern vor allem auch in den gesellschaftlichen Beziehungen der Fall.

In der chinesischen Gesellschaft ist der Kollektivismus¹⁴ als soziale Organisationsform traditionell vorherrschend. Aber es stellt sich die Frage inwieweit im Westen durch Tai Ji Quan kollektivistische Formen in das Leben integriert werden?

Triandis sieht Kollektivismus als Gegensatz zu Individualismus, den er als ein soziales Muster, bestehend aus lose verbundenen Individuen, definiert. Diese sehen sich selbst als unabhängig von Kollektiven. Sie sind vorrangig durch ihre eigenen Vorlieben, Bedürfnisse, Rechte und die Verträge, welche sie mit anderen geschlossen haben, motiviert. Ihren persönlichen Zielen geben sie Priorität über die Ziele anderer und betonen nachdrücklich rationale Analysen zu Vorteilen und Nachteilen der Verbindung mit anderen. Es handelt sich dabei um ein Wertesystem, in dem das Individuum im Mittelpunkt steht (vgl. ebd.: 43 f.).

Kollektivistisches und individualistisches Verhalten kann man in allen Kulturen feststellen, jedoch verschieben sich die einzelnen Komponenten abhängig von der gesellschaftlichen Entwicklung im Lauf der Zeit.

In rezentere Zeit hat der Individualismus in der westlichen Welt eine zunehmende Bedeutung erfahren. Wettbewerbsgedanken, Autonomie und Selbstverantwortung stehen im Vordergrund. Individualismus schlägt sich bereits in der Erziehungsform nieder, indem Kinder generell sehr früh zur Selbstständigkeit erzogen werden. Nach Hofstede (2011) sind die USA die am stärksten geprägte individualistische Kultur. Es ist hier besonders wichtig „seinen Weg zu gehen“, „gegen den Strom zu schwimmen“. Die Chinesen andererseits sind immer noch trotz zunehmender Individualisierung eine kollektivistisch geprägte Gesellschaft, wobei die Gruppe als Gesamtheit im Vordergrund steht. Diese ist wichtiger als die Selbstverwirklichung der Gruppenmitglieder. In einer Skala von 0-100 wird der Individualismus länderweise angeführt, wobei 100 voll individualistisch bedeutet.

¹⁴ Unter Kollektivismus versteht man nach Triandis (1995) ein soziales Muster bestehend aus eng verbundenen Individuen, welche sich selbst als Teil eines oder mehrerer Kollektive verstehen (Familie, Kollegen, Stamm, Nation). Wobei erst dann von Kollektivismus gesprochen werden darf, wenn die Individuen vorrangig motiviert sind durch die Normen und Pflichten dieser Kollektive, wenn sie gewillt sind, den Zielen der Kollektive Priorität zu geben über ihre persönlichen Ziele. Dabei ist wichtig, dass die Individuen ihre Verbundenheit mit den Mitgliedern dieser Kollektive nachdrücklich betonen. Es handelt sich um ein System von Werten und Normen, in dem das Wohlergehen des Kollektivs die höchste Priorität einnimmt. Triandis ist Psychologe und Sozialwissenschaftler an der Universität Boulder (vgl. ebd.: xiii f.).

USA:	91
Österreich:	55
China:	20

(vgl. Hofstede 2011).

Von meinen GesprächspartnerInnen wurde dieses Thema besonders angesprochen. Als Beispiel zitiere ich eine Interviewpartnerin, die dies explizit aussprach, indem sie meinte:

Wie bereits erwähnt habe ich mich in Richtung Kollektivismus entwickelt. Mir ist es nicht mehr wichtig, dass ich immer die Beste sein muss. Ich freue mich auch wenn es andern gut geht. (IP 7: 8)

Alle anderen Interviewten gaben ebenfalls an, dass sie durch das Üben von Tai Ji Quan ihre doch meist individualistisch geprägten Einstellungen größtenteils verlassen hätten und sich mehr in Richtung zur größeren Wertschätzung des Gemeinwohles entwickelt haben.

Wie bereits oben angeführt ist der Durchschnittsösterreicher im Vergleich zum Durchschnittschinesen laut Hofstede (2011) individualistischer geprägt. Die Tai Ji Quan Praktizierenden haben angegeben, dass sie sich in Richtung mehr Kollektivismus verändert haben. Wie intensiv die Interviewten tatsächlich ihr Leben verändert haben, kann ich auf Grund ihrer Aussagen nicht beurteilen. Bei einigen ist dieser Prozess aber so weit fortgeschritten, dass man in einem gewissen Grade von hybriden Eigenschaften sprechen könnte.

5 Conclusio und Ausblick

Entstanden ist diese Arbeit aus dem Interesse an östlichen spirituellen Techniken, sowie an deren Rezeption im Westen. Der wesentliche Punkt dabei ist, wie und nach welchen Methoden diese Rezeption erfolgt und zu welchen Änderungen und Neubildungen es in kultureller Hinsicht dabei kommt. Darüber hinaus war das Interesse an Tai Ji Quan entscheidend.

Die Forschungsfrage dieser Diplomarbeit war dem Thema gewidmet, inwieweit beim Üben von Tai Ji Quan in Wien durch österreichische TeilnehmerInnen mit einem chinesischen Meister so etwas wie ein „Zwischenraum“ entsteht, der nicht der chinesischen, aber auch nicht der österreichischen Kultur zuzuordnen ist. Hierfür wurden theoretische Ansätze zu Transkulturalität und Hybridität, aber auch vor allem Homi Bhabhas Theorie des „Dritten Raumes“ (vgl. Bhabha 2000) herangezogen. Konkret ging es darum aufzuzeigen, inwieweit die AkteurInnen, das sind die TeilnehmerInnen an den Tai Ji Quan Kursen sowie deren chinesischer Meister, sich durch die dabei stattfindenden gemeinsamen kommunikativen Interaktionen verändern und inwiefern dabei etwas Neues entsteht.

Diese Interaktionen sind die Basis für die transkulturellen Prozesse, die sich in einem so genannten „Zwischenraum“, in einem „Dritten Raum“ abspielen. Es konnte festgestellt werden, dass in diesem kulturellen Zwischenraum das Verhältnis zwischen den SchülerInnen im Wesentlichen keiner hierarchischen Struktur unterlag und dadurch bis zu einem gewissen Grad herrschaftsfrei war. Zwischen den SchülerInnen und dem Meister bestand sehr wohl eine Hierarchie, wobei diese allerdings qualitativ anders zu bewerten ist, als die in China übliche Form der Beziehung zwischen SchülerInnen und Meister.

Konkret kam der transkulturelle Prozess dadurch zustande, dass der chinesische Meister nicht das bewusste Ziel anstrebte, die TeilnehmerInnen an chinesische Verhältnisse zu assimilieren, aber auch umgekehrt dadurch, dass die österreichischen TeilnehmerInnen

den chinesischen Meister nicht an österreichische Verhältnisse anpassen wollten. Damit sind nach Homi Bhabha unabdingbare Voraussetzungen zur Bildung von „hybriden Figuren“ gegeben, die in einem „Dritten Raum“ verortet werden können. Es gibt aus diesem Grunde keine Geber- und Nehmerkultur. Es besteht dabei ein reziprokes Verhältnis zwischen den AkteurInnen beider Kulturen (vgl. Wernhart 1998: 51; siehe Abschn. 3.2). Ob in allen beobachteten Fällen ein solcher Prozess stattfindet, lässt sich allerdings nicht immer eindeutig feststellen.

Transkulturelle Phänomene sind in diesem Zusammenhang natürlich auch unabhängig von Tai Ji Quan in der österreichischen Gesellschaft gegeben, da die Tai Ji Quan Gruppe nicht von den allgemeinen Strömungen abgeschottet lebt. Dort, wo es Überschneidungen bei den Einzelphänomenen allgemeiner Natur gibt, die auch beim Praktizieren von Tai Ji Quan zu beobachten sind, musste dieses Faktum berücksichtigt werden. In diesem Zusammenhang war es wichtig, auch die Intensität der Einzelphänomene und wie weit diese bereits fortgeschritten waren, herauszuarbeiten. Weiters konnte festgestellt werden, dass sich die transkulturellen Phänomene innerhalb der Gruppenteilnehmer unterschiedlich gestalten. Am auffälligsten traten die transkulturellen Phänomene vor allem beim chinesischen Meister auf, weil er wirklich aufgrund seines Lebens in Österreich und in China, wo er jedes Jahr mehrere Monate verbringt, an beiden Kulturen teilhat, von beiden Elementen aufnimmt und miteinander kombiniert.

In Bezug auf die transkulturellen Aspekte ließen sich im Rahmen dieser Untersuchung Kategorien bilden. In allen gewonnenen Kategorien aus meinen erhobenen Daten sind transkulturelle Prozesse bzw. Phänomene erkennbar. Die Intensität und wie weit die Prozesse der Hybridisierung fortgeschritten sind, sind jedoch nicht immer leicht feststellbar. Meine Forschungsergebnisse zeigten auf, dass folgende Bereiche wichtig waren, da gerade an diesen Schnittstellen transkulturelle Aspekte auszumachen sind. Dies sind:

1. Die Beziehungen,
2. Die Lehr- und Lerntechniken, wie Tai Ji Quan vermittelt wird,
3. Der Ganzheitlichkeitsaspekt,

4. Die sozialen Motive und die Gruppeneffekte,
5. Die Gesundheit und vor allem das Wohlbefinden,
6. Die meditativen Aspekte,
7. Die Lebensenergie „Ji“ und deren Auswirkungen auch auf die Gruppe.

Weiters ist jedoch von Wichtigkeit zu berücksichtigen, dass alle Bereiche miteinander in Beziehung stehen und sich gegenseitig beeinflussen. Das Gesamtbild, das sich dadurch ergibt, ist für die Beantwortung der Forschungsfrage von Relevanz. Nach meinem Wissen gibt es derzeit in der Fachliteratur keinerlei Hinweise, ab wann von einer hybriden Figur gesprochen werden kann, dies vor allem deswegen, weil die Einzelphänomene nicht einfach addiert werden können bzw. deren Gewichtung, d. h. der Beitrag zum Gesamtphänomen, ungleich ist. Das Resümee daraus bedeutet, dass jeder Fall für sich zu beurteilen ist.

(1) Die Beziehungen zwischen den SchülerInnen und dem Meister gestalten sich in China völlig anders als im Westen. Diese Problematik wurde sowohl von den SchülerInnen als auch vom Meister selbst angesprochen. In ihren Beziehungen mussten also sowohl der Meister wie auch die SchülerInnen ihre gewohnten Verhaltensmuster ablegen. Hier bildet sich deswegen durch die Interaktion zwischen den AkteurInnen ein sogenannter „Zwischenraum“, der wiederum die Basis für eine Hybridisierung darstellt. Die Beziehung des Meisters zu den Schülern wird vom Gegensatz zwischen „Distanz und Nähe“ zugleich geprägt. Der Meister ist es, wie aus den Interviews hervorgeht, aus China gewohnt, dass eine Distanz zu den SchülerInnen besteht. Hier in Österreich musste er feststellen, dass die SchülerInnen die Nähe zu ihm suchen. Wie weiters aus den Interviews erkennbar, gibt es SchülerInnen, die ein hierarchisches Verhalten zum Meister ohne weiteres akzeptieren, obwohl sie dies in einem österreichischen Kontext üblicherweise ablehnen. Dies bedeutet, dass sie sich ebenfalls anpassen. Wie weit diese Anpassung geht und ob sie zu einer andauernden Verhaltensänderung führt, lässt sich hier nicht feststellen. Abhängig davon, wie lange und wie intensiv ein solcher Prozess stattfindet, ist der Grad der Hybridisierung unterschiedlich zu bewerten.

Aber auch im Hinblick auf (2) die Lehr- und Lerntechniken des Tai Ji Quan in Wechselwirkung mit den westlichen Vorstellungen gibt es interessante Ergebnisse. Die Lehr- und Lerntechniken sind in China vor allem durch den Daoismus geprägt und unterscheiden sich, wie dies der Meister klar zum Ausdruck brachte, wesentlich von den westlichen. Er spricht dazu von einer „anderen Denkmethode“ der Chinesen.

Der Meister versucht die unterschiedlichen Systeme zwischen Westen und China zu vereinigen. Es entsteht dabei etwas Neues, das weder der einen noch der anderen Kultur entspricht. Auch die SchülerInnen mussten sich anpassen. Hier haben wir es mit allen Elementen einer klassischen hybriden Situation zu tun, denn sowohl der Meister als auch die SchülerInnen mussten von ihren gewohnten Einstellungen abrücken und z. T. westlich bzw. östlich orientierte Sichtweisen übernehmen. Der Meister musste u. a. verbale Erläuterungen, die in China nicht üblich sind, in seinen Unterricht integrieren. Die SchülerInnen mussten akzeptieren, dass man vieles nicht erklären könne, sondern es einfach nachzumachen habe, bis sich eine Wirkung einstelle. Damit befinden sich sowohl der Meister als auch die SchülerInnen in einer neuen Situation, welche man mit Hilfe des „Dritten Raum“ Konzeptes von Homi Bhabha versuchen kann, näher zu analysieren.

(3) Die Ganzheitlichkeit wird als besondere Kategorie in diesem Zusammenhang hervorgehoben, da gerade auf diesem Niveau in den Interviews ein Unterschied zwischen westlichen und chinesischem Denken angesprochen wurde. Die Ganzheitlichkeit ist in der TCM von größter Bedeutung. Die körperlichen, geistigen, seelischen und sozialen Faktoren werden immer als eine Einheit gesehen und bedingen sich gegenseitig. Von Bedeutung ist dabei vor allem, dass Ganzheitlichkeit stark betont und immer wieder thematisiert wird. Im Westen gibt es sehr wohl in der Philosophie und in den Kulturwissenschaften auch schon immer Überlegungen zur Ganzheitlichkeit. Aber in meinen anwendungsbezogenen Bereichen war dies selten der Fall. In den letzten Jahren finden diese Überlegungen in den internationalen Organisationen wie WHO einen interessanten Niederschlag, denn laut WHO wird bezüglich der Definition von Gesundheit ein Bezug zum Wohlbefinden gefordert. Da in China das ganzheitliche Denken immer schon gegeben war und im Westen diesem Prinzip in rezenter Zeit ebenfalls mehr Bedeutung zukommt, könnte man von einer gegenseitigen Kontaminierung der Kulturen sprechen. Dies bedeutet, es laufen transkulturelle Prozesse

zwischen China und dem Westen ab. Die dabei notwendigen Kontakte und Kommunikationen sind vor allem auf Grund der Globalisierung gegeben. Diese Phänomene laufen unabhängig von Tai Ji Quan ab.

Bei Tai Ji Quan Praktizierenden läuft dieser Prozess, wie aus den Interviews erkennbar, auf einer individuellen Ebene schneller und intensiver ab.

(4) Die sozialen Motive und deren Auswirkungen auf die Gruppe spielen eine wesentliche Rolle. Harmonie in den gesellschaftlichen oder persönlichen Beziehungen wird in der chinesischen Tradition auf das Höchste gepriesen. In China wird Tai Ji Quan in großen Gruppen von mehr als 200 Personen aller Altersstufen und aller Klassen durchgeführt, in Österreich in relativ kleinen Gruppen, die meist der mittleren bis gehobeneren Schicht angehören.

In der von mir befragten und über lange Zeit beobachtete Gruppe ist die Ausgeglichenheit zwischen den Generationen nur rudimentär gegeben, da der Anteil jüngerer TeilnehmerInnen gering ist.

Bei ca. der Hälfte der interviewten Tai Ji Quan Praktizierenden konnte festgestellt werden, dass ihnen die Sozialkontakte, die über das übliche Ausmaß hinausgehen, sehr wichtig sind. Auf meine Forschungsfrage bezogen bedeutet dies, dass diese Gruppe durch Tai Ji Quan Elemente, die in China immer schon üblich waren, in ihr Leben größtenteils eingebaut haben. Das heißt, man könnte daraus schließen, dass sie sich in einem „Zwischenraum“ befinden und hybride Eigenschaften angenommen haben. Um diese Aussage zu festigen, musste man noch weitere detaillierte Untersuchungen anstellen.

(5) Die Gesundheit und das Wohlbefinden wurden von allen Interviewten als zentrale Motivatoren des Tai Ji Quan genannt. Gesundheit im umfassenden Sinn hat vor allem mit Wohlfühlen zu tun. Unter Wohlbefinden verstehen wir den Zustand, in dem wir uns sowohl körperlich als auch seelisch gut fühlen. Wohlbefinden ist von verschiedenen

Bedingungen körperlicher, seelischer und auch sozialer Art bestimmt. Einerseits ist es durch persönliche Wahrnehmung, Einschätzung und Bewertung bestimmt, andererseits sind auch die sozialen, kulturellen und historischen Gegebenheiten von Bedeutung. Wohlbefinden kann als subjektiver Faktor allerdings von Individuum zu Individuum variieren. Sicher ist allerdings, dass es nur durch sinnvolle oder sinnerfüllte Tätigkeiten erlangt werden kann (vgl. Gruppe 1994: 170).

Alle Interviewten bestätigen den Trend hin zu einer umfassenden und meist vorbeugenden Aktivität. Sie bestätigen, dass es sich beim Wohlbefinden um eine Kombination von objektiven und subjektiv erfahrbaren Erlebnissen handelt. Die im Westen nach wie vor zum Teil vorhandene getrennte Sicht von physischer und psychischer Gesundheit wird aber grundsätzlich von den Tai Ji Quan Praktizierenden abgelehnt.

Während weltweit ein Umdenken stattfindet, da ein allgemeiner Prozess in Richtung umfassender Gesundheit schon auf Grund der Definition der WHO im Gange ist, kann bei den Tai Ji Quan Praktizierenden dieser Prozess als sehr weit fortgeschritten bezeichnet werden. Meine InterviewpartnerInnen haben somit chinesische Gesundheitselemente in ihr Leben vollkommen integriert.

Bei (6) der Meditation konnten Unterschiede zwischen Tai Ji Quan und westlich orientierten Techniken festgestellt werden. Beim Tai Ji Quan handelt es sich nicht nur um eine körperliche Bewegung, sondern um eine meditative Bewegung, die nach innen gerichtet ist. Das Ziel ist es nicht nur den Körper zu trainieren, sondern auch die geistigen und seelischen Faktoren positiv zu beeinflussen, im Sinne von Regeneration. Es gibt zwischen östlichen und westlichen meditativen Praktiken Gemeinsamkeiten und Unterschiede (Meditation in Bewegung). Für die Beantwortung der Forschungsfrage sind die Unterschiede besonders entscheidend, da sie es sind, die zu transkulturellen Prozessen führen, indem Elemente aus dem Chinesischen eingebaut werden.

(7) Die Lebensenergie „Ji“ ist das zentrale Merkmal von Tai Ji Quan. Die chinesische Tai Ji Quan Methode zielt auf spirituelle Wirkungen ab. Die geistige innere Einstellung und

die damit verbundene Lebensweise sind hierbei für das Befinden des Menschen auch im physischen Sinn von großer Wichtigkeit.

Das „Ji“ wirkt in der Gruppe stärker, wenn Harmonie herrscht und es zu Resonanzen kommt. Dies kommt allen TeilnehmerInnen zugute und wirkt über den Übungszeitraum hinaus in den Alltag.

Zusammenfassung:

Beim Vergleich zwischen Tai Ji Quan und westlichen spirituellen Techniken ergeben sich wesentliche Unterschiede. Beim Üben von Tai Ji Quan, vor allem mit einem chinesischen Meister, werden nicht nur Techniken eingeübt, sondern auch Grundhaltungen und philosophische Einstellungen übernommen und in das Leben der Übenden eingebaut. Dadurch entstehen Verhaltensweisen, die weder eindeutig in „unserer Kultur“ noch der „chinesischen Kultur“ eingeordnet werden können. Dies bedeutet, dass die Übenden sich in einem Prozess befinden, bei welchem sie das Gefühl eines „Dazwischen“ haben. Um dies aufzuzeigen habe ich das Konzept des „Dritten Raumes“ von Homi Bhabh im Hinblick auf einige Aspekte herangezogen. Nach diesem Konzept können sich, in diesem symbolisch gemeinten „Dritten Raum“, Personen mit hybriden Eigenschaften verorten.

Wenn man die aus den erhobenen Daten gewonnenen Einzelphänomene zu einem Gesamtphänomen verdichtet, lässt sich daraus ableiten, dass es sich beim chinesischen Meister um eine Person mit kulturell hybriden Eigenschaften handelt. Bei den SchülerInnen lässt sich keine allgemeingültige Aussage tätigen, sondern man muss zwischen den Einzelnen differenzieren, da die transkulturellen Prozesse, in welchen sie involviert sind, unterschiedlich weit fortgeschritten sind. Einige, die sehr intensiv üben und des Öfteren in diesem Zusammenhang auch in China waren und chinesische Kulturelemente in ihr Leben integrierten, haben bereits ebenfalls einen gewissen Grad der Hybridisierung erreicht, sodass wir von hybrid geprägten Personen sprechen könnten. Da für den Prozess der Hybridisierung ein sogenannter „Dritter Raum“ Voraussetzung ist (siehe hierzu Abschn. 3.2.5), kann die Forschungsfrage, ob ein symbolischer „Zwischenraum“ entsteht, prinzipiell mit ja beantwortet werden. Weitere

wissenschaftliche Untersuchungen wären angebracht, um diese Aussagen festigen zu können.

Die vorliegende Arbeit kann, bezogen auf die spezifische Fragestellung als fertig gestellt angesehen werden, jedoch lassen sich Anregungen für weitere Untersuchungen finden.

Aus der Sicht der Kultur- und Sozialanthropologie ergeben sich weitere Fragestellungen und Forschungsansätze, die für das Fach von Interesse wären, wie z. B.: Würden ähnliche Ergebnisse entstehen, wenn an Stelle einer/s chinesischer/n Meisterin/s ein in Österreich ausgebildeter Meister die SchülerInnen unterrichtet? Des Weiteren wäre es interessant zu wissen, welche Veränderungen im Zusammenhang mit Tai Ji Quan in China auf Grund von globalen Einflüssen, vor allem aus dem Westen, auftreten.

6 Bibliographie

Anders, Frieder

1994a Einleitung. In: Anders, Frieder (Hg.): Taichi, Chinas lebendige Weisheit. Grundlagen der fernöstlichen Bewegungskunst. 5. Aufl., München. Hugendubel.

1994b Anmerkungen zur Aussprache des Chinesischen und zur Umschrift. In: Anders, Frieder (Hg.): Taichi, Chinas lebendige Weisheit. Grundlagen der fernöstlichen Bewegungskunst. 5. Aufl., München. Hugendubel.

1994c Taichi Chuan. In: Anders, Frieder (Hg.): Taichi, Chinas lebendige Weisheit. Grundlagen der fernöstlichen Bewegungskunst. 5. Aufl., München. Hugendubel.

Ashcroft, Bill.

2002 The empire writes back. Theory and practice in post-colonial literatures. In: Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen (ed.): London [u.a.]. Routledge.

Auffarth, Christoph; Febel, Gisela; Bonz, Jochen

2007 Abschlussbericht. Doktorandenkolleg. Prozessualität in transkulturellen Kontexten: Dynamik und Resistenz. Bremen. [o. V.]

Bai, Lin

2005 Das kleine Tai Ji Quan. Der sanfte Weg zu Gesundheit und Lebensfreude. St. Pölten; Salzburg. NP-Buchverl.

Bachmann-Medick, Doris

2006 Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg. Rowohlt Verlag.

Bhabha, Homi K.

1990 The Third Space. Interview with Homi Bhabha. In: Rutherford, J. (Hg.). Identity, Community, Culture, Difference. London. 207-221

1997 Verortungen der Kultur. In: Bronfen, Elisabeth; Marius Benjamin; Steffen, Therese (Hg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte, Tübingen: Stauffenburg. 123-148

2000 Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg.

Bock, Rudolf

2003 Lao-tzu und Zhuang Zi. Der philosophisch-mystische Taoismus. Münster / Westf. Principal Verlag.

Bonz, J.; Struve, K.

- 2006 Homi K. Bhabha – Auf der Innenseite kultureller Differenz. In: Moebius, S.; Quadflieg, D. (Hg.): Kultur, Theorien der Gegenwart. Wiesbaden. VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Bozzi, Paola

- 2005 Der fremde Blick. Zum Werk Herta Müllers. Würzburg. Königshausen & Neumann.

Breidenbach, Joana

- 2000 Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt. Reinbek bei Hamburg. Rowohlt.

Bronfen, Elisabeth; Marius, Benjamin; Steffen, Therese

- 1997 Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen: Stauffenburg.

Castro Varela, M. ; Dhawan, N.

- 2005 Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld. Transcript-Verl.

Chevron, Marie-France

- 2004: Anpassung und Entwicklung in Evolution und Kulturwandel. Erkenntnisse aus der Wissenschaftsgeschichte für die Forschung der Gegenwart und eine Erinnerung an das Werk A. Bastians. Wien [u.a.]. LIT-Verl.

De Toro, Alfonso

- 2002 Jenseits von Postmoderne und Postkolonialität. In: Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur. Georg Olms Verlag. Hildesheim, Zürich, New York..

Duden.

- 1994 Das Große Fremdwörterbuch. Herkunft und Bedeutung der Fremdwörter. Mannheim. Dudenverlag.

Ecke, Sonja

- 2000 Traditionelle chinesische Methoden der Gesundheitsvorsorge. DA der Universität Wien.

Erdheim, Mario

- 1994 Zur Ethnopschoanalyse von Exotismus und Xenophobie. In: Psychoanalyse und Unbewusstheit in der Kultur. Aufsätze. F.a.M.: Surkamp.

Febel, G.

- 2005 Vorwort zur Summer School Transcultural Studies. In Krüger P.; Meyer I. K. (Hg.): Transcultural Studies. Interdisziplinarität trifft Transkulturalität. Schriftenreihe des Wissenschaftschwerpunkts „Komplexität und Dynamik von Kulturen“ an der Universität Bremen Band 1, 2005.

Fichtner, Ralph

- 1993 Völkerkunde, eine interdisziplinäre Wissenschaft? In: Fillitz, Thomas (Hg.): Kultur, Identität und Macht. Ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen der Welt. Frankfurt am Main. Verlag für interkulturelle Kommunikation.

Fischer, Hans

- 1999 Feldforschung. In: Walter Hirschberg (Begründer) Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin. Reimer Verlag.

Flick, Uwe

- 2007 Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Reinbeck bei Hamburg. Rowohlt Verlag GmbH.

Fludernik, Monika; Nandi, Miriam

- Hybridität. Theorie und Praxis. In: Polylog Nr. 8, College 3c.

Frantzis, Bruce-Kumar

- 1995 Ji-Gong. Wege zu den Energiequellen des Körpers. Reinbeck bei Hamburg. Rowohlt Verlag,

Grupe, Ommo

- 1994 Wohlbefinden und Gesundheit im Sport. In: Weiss, Otmar (Hg): Sport, Gesundheit, Gesundheitskultur. Wien. Böhlau Verlag.

Glage, Liselotte

- 1995 Strategien der Differenz. Was oder wie ist der postkoloniale Roman? In: Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik. Vol. 43.1 (1995), S. 77-90.

Geertz, Clifford

- 1983 Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. 1. Aufl. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Gennep, Arnold van

- 1960 [1908] The rites of passage. Chicago.

Gingrich, A.

- 1999 Wege zur transkulturellen Analyse. Über die Paradigmenwechsel euro-amerikanischer Sozial- und Kulturanthropologie im 20. Jhd. In: Gingrich 1999 176-203 [überarbeitete Fassung; zuerst erschienen 1999 in: Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 23: 83-107.

Girtler, Roland

- 1992 Methoden der qualitativen Sozialforschung. Anleitung zur Feldarbeit. Wien Böhlau Verlag.

Hà, Kiên Nghi

2010 Unrein und vermischt. Postkoloniale Grenzgänge durch die Kulturgeschichte der Hybridität und der kolonialen "Rassenbastarde". Bielefeld. Transcript- Verl.

Hannerz, Ulf

2002 Transnational connections. Culture, people, places. London. Routledge, London.

Hansen, Klaus P.

2003 Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung. Tübingen. Francke Verlag.

Häusle-Paulmichl, Gunhild

2000 Daoismus und Zen-Buddhismus auf den Weg in den Westen. Peter Lang. Frankfurt am Main [u.a.]. Europäischer Verlag der Wissenschaften.

Herskovits, Melville J.

1949 Man and his Works. X Auflage. New York

Hillebrand, Mark

2005 Der Transkulturalitätsansatz und die Betrachtung ostdeutscher Identitäten im kulturellen Austausch seit 1990. In: Krüger, Paula; Meyer, Imke K. (Hg.): Transcultural Studies. Interdisziplinarität trifft Transkulturalität. Schriftenreihe des Wissenschaftschwerpunkts „Komplexität und Dynamik von Kulturen“ an der Universität Bremen. Band 1.

Hirschberg, Walter

2005 Wörterbuch der Völkerkunde. Frankfurt / Main. Reimer Verlag.

Jayasuriya, Anton

1994 Grundlagen der chinesischen Medizin. In: Frieder, Anders. (Hg.) von Frieder Anders unter Mitarb. von Wolfgang Höhn . - 5. Aufl. . -München. Hugendubel.

Kohn, Livia

Introducing Daoism / Livia Kohn . - 1. publ. . - New York : Routledge , 2009 . - XI, 276 S. . - 0-415-43997-3. - (World religions)

König, Georg

1998 Ji Gong und Naturwissenschaft. In: DAO Magazin fernöstlicher Lebenskunst. Sonderheft: Das Asien-Magazin für Gesundheit und Lebenskunst. Hamburg Kolibrierverlag. EAN 43947056. 63-67.

Kreff, F.

2003 Grundkonzepte der Sozial- und Kulturanthropologie in der Globalisierungsdebatte. Berlin. Dietrich Reimer Verlag.

Kraniauskas, John

Hybridism and reterritorialization. In: Travesia. Journal of Lateinamerican Cultural studies, vol. 1: 143-146.

Krüger, Paula

- 2005 Fremdsprachenerwerb im postkolonialen Gewand. In Krüger P.; Meyer I. K. (Hg.). Transcultural Studies. Interdisziplinarität trifft Transkulturalität. Schriftenreihe des Wissenschaftschwerpunkts „Komplexität und Dynamik von Kulturen“ an der Universität Bremen Band 1, 2005.

Kubiena, Gertrude; Zhang Xiao Ping

- 1995 Tai Ji Quan Quan - die Vollendung der Bewegung. Die 24 Übungen der Peking-Schule, Yang-Stil. 2. erw. Aufl. . - Wien [u.a.]. Maudrich.

Lexikon der Philosophie

- 2009 Lexikon der Philosophie. Hilber, Wolfgang (Hg.): Königswinter. Tandem Verlag GmbH.

Lauer, David

- 2001 Ein Lichtblick in Zeiten des Kulturkampfes. In: taz vom 25.9.2001, S. 16

Liao, Waysun

- 1996 Die Essenz des Tai Ji Quan. Vitalität und Wohlbefinden durch Chi-Aktivierung. München. Droemerische Verlagsanstalt Th. Knaus Nachf.,

Mayring, Philipp

- 2008 Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. Weinheim [u.a.]. Beltz Verlag.

Maranhão, Tullio (Hg.)

- 2003 Translation and ethnography. the anthropological challenge of intercultural understanding. Tucson. Univ. of Arizona Press.

Missethon, Hermann

- 2000 Das Tao und die traditionelle chinesische Medizin. Ein Nahebringen fernöstlicher Denkweisen. Frankfurt am Main. Haag + Herchen Verlag.

Norden, G.; Polzer, N.

- 1989 Fernöstlicher Sport und abendländische Kultur. Tai Ji Quan in Österreich und China. Hoffmann-Nowotny, H.-J. (Hg.), Kultur und Gesellschaft. Zürich. Gemeinsamer Kongress der Deutschen, der Österreichischen und der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie, S. 431 – 432.

Norden, G.; Polzer, N.

- 1992 Tai Ji Quan in the People's Republic of China and in Taiwan. A Comparison of Motives and Experiences of Practitioners. Asiatische Studien XLVII, 2, S. 634 – 639.

Norden, G.; Polzer, N.

1995 Fernöstlicher Sport und Abendländische Kultur. Tai Ji Quan in Österreich und China. Winkler, J., Weis, K. (Hg.). Soziologie des Sports. Theorieansätze, Forschungsergebnisse und Forschungsperspektiven. Opladen, S. 187 - 200

Oberlack, Helmut

1996 Tai Ji Quan. Beweglich, entspannt und gelassen. München. Gräfe und Unzer Verlag GmbH,

Oberlack, Helmut

2000 Wunsch und Wirklichkeit. Was einen guten Taijiquan-Lehrer wirklich auszeichnet. In: Dao Sonderheft 2000. Taijiquan. Weisheit in Bewegung. Das Asien Magazin für Gesundheit und Leben.

Oster, Yürgen

1997 Tai Ji Quan. Das Dao der Bewegung. Heidelberg. Karl F. Haug Verlag.

Philosophie

2009 Lexikon der Philosophie. (Hg.): Hilber. Königswinter. Tandem Verlag GmbH.

Panoff, Michael; Perrin, Michel

2000 Taschenwörterbuch der Ethnologie. Begriffe und Definitionen zur Einführung. Berlin. Dietrich Reimer Verlag.

Plötz, Michael

2009 Tai Ji Quan– funktionelle und psychosomatische Wirkungsweisen im Üben. In.: Ta Chi (Tai Ji Quan) als Lebenskunst. Kongressbericht. Immenhausen bei Kassel. Prolog-Verlag.

Reinprecht, Christoph

2009 Transkulturalität und Interkulturalität in der Migrationsforschung. Vortrag am 15.01.2009, 19h im AAI-Wien, Großer Saal, 2009.

Reiter, Florian C.

1994 Lao-tzu zur Einführung / Florian C. Reiter . - 1. Aufl. . -Hamburg. Junius.

Reuther, Ingrid

2009 Was ist Gesundheit? Oder: Das Geheimnis der Gesundheit. In.: Ta Chi (Tai Ji Quan) als Lebenskunst. Kongressbericht. Immenhausen bei Kassel. Prolog-Verlag.

Rudolph, Wolfgang

1998 Ethnos und Kultur. In: Hans Fischer (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick. Berlin. Dietrich Reimer Verlag.

Said, Edward W.

1994 Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Said, Edward W.

2003 Orientalis. 25th anniversary. New York. Vintage Books.

Schnorrenberger, Claus C.

1997 Chen-Chiu. Das neue Heilprinzip. Die chinesische Herausforderung der Nadel- und Moxatherapie. Freiburg i. Br.,: Aurum-Verlag.

Spivak, Gayatri Chakravorty

2008 Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Aus dem Engl. von Alexander Joskowicz und Stefan Nowotny. Mit einer Einl. von Hito Steyerl. Wien. Turia + Kant.

Triandis, Harry Charalambos

1995 Individualism & collectivism / Harry C. Triandis . - Boulder, Colo. [u.a.] : Westview Press.

Ulfig, Alexander

2003 Lexikon der philosophischen Begriffe. Köln. Komet Verlag GmbH.

Wallerstein, Immanuel

2004 World-Systems Analysis. An Introduction. Durham 2004.

Weiß, Otmar

1999 Einführung in die Sportsoziologie. Wien. WUV-Univ.--Verl.

Welsch, Wolfgang

2009 Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Hochschule als transkultureller Raum? Beiträge zu Kultur, Bildung und Differenz. Transcript-Verlag.

Wernhart, Karl R.

[1998] 2001

Von der Strukturgeschichte zum transkulturellen Forschungsansatz. Ethnohistorie und Kulturgeschichte im neuen Selbstverständnis. In: Wernhart, Karl R.; Zips, Werner (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Wien Promedia. 41-54

Wolfrum, Sabine; Wolfrum, Peter

2009 Tai Ji Quanquan – Prinzipien in einem gesundheitsbewussten Alltag. In.: Ta Chi als Lebenskunst. Immenhausen bei Kassel. Kongressbericht. Prolog-Verlag.

Yuan, Chang Chung

1994 Der Prozess der Selbstverwirklichung. In: Anders, F. (Hg.). 5. Aufl. -München. Hugendubel. 108-119

Zöller, Josephine

1994 Ch'ikung, eine chinesische Ganzheitsmedizin. In: Frieder Anders. (Hg.) 5. Aufl. München. Hugendubel. 105-107

Internetquellen:

El-Giamal, Muna

1994 Die Psychologie des Wohlbefindens. Universitas Friburgensis avril 94 .
<http://www.unifr.ch/spc/UF/94avril/el-giamal.html> [Zugriff 27.03.2011]

Glossar zu Transkulturalität. Übungskurs (2008/2009). Textuelle und mediale Dimensionen der Transkulturalität. Bremen. Universität.
(Online:<http://transkulturalitaet.blogspot.com/> [Zugriff 04.03.2011].

Gürses, Hakan

1998 Der andere Schauspieler. Bemerkungen zum Kulturbegriff, in: polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, 1. Jg. Nr. 2/1998, 62–81 (Online: <http://them.polylog.org/1/agh-de.htm>)

2003 Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffs. In: Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien. Verlag Turia + Kant: Wien 2003
http://homepage.univie.ac.at/hakan.guerses/php/texte/funktionen_kultur.pdf

Hofstede, Geert

2011 Dimension of Nations Cultures. <http://www.geerthofstede.nl/culture/dimensions-of-national-cultures.aspx> [Zugriff 27.04.2011]

Ploder, Andrea

Karl-Franzens-Universität Graz, Austria [Vol 10, No 1 \(2009\): Qualitative Research on Intercultural Communication.](http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/search/authors/view?firstName=Andrea&middleName=&lastName=Ploder&affiliation=Karl-Franzens-Universit%C3%A4t%20Graz&country=AT)
<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/search/authors/view?firstName=Andrea&middleName=&lastName=Ploder&affiliation=Karl-Franzens-Universit%C3%A4t%20Graz&country=AT> [Zugriff 10.04.2010].

Rathner, Günther

2001 Die Hälfte der Österreicher ist fremdenfeindlich. Studie der Universität Innsbruck. In: Die Gemeinde. Das Offizielle Organ der Israelitischen Kultusgemeinde Wien. Dezember 2001 - Kislew/Tewet 5762 / Gemeinde / Wien 12-2001.
<http://www.hagalil.com/austria/gemeinde/artikel/2001/fremdenfeindlich.htm>
[Zugriff 22.09.2010]

Scope Sites & Subjects

Narrating Heritage. Conference in Vienna from sept. 28th-sept.29th.

<http://www.scope.at/index.phtml?viewId=142&relId=2> [Zugriff: 28.10.2008].

Welsch, Wolfgang

- 1994 Transkulturalität – Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. In: Via Regia – Blätter für internationale kulturelle Kommunikation Heft20/1994.
http://www.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf

WHO

- 2010 [Constitution of the World Health Organisation. Original als .pdf](#)
http://www.who.int/governance/eb/who_constitution_en.pdf [Zugriff 26.09.2010]

Wolf, Michaela

- 2008 Translation – Transkulturation. Vermessung von Perspektiven transkultureller politischer Aktion. <http://translate.eipcp.net/transversal/0608/wolf/de> [Zugriff 23.10.2008].

7 Anhang

7.1 Interviewleitfaden

Fragen an Tai Ji Quan Gruppenteilnehmer:

- Persönliche Vorstellung
- Zugang zum Tai Ji Quan
- Erwartungen: Welche Erwartungen haben/hast Sie / Du ?
 - Therapeutisch
 - Lebensphilosophie
 - Exotismus, östlich-chinesische Stereotype
- Erfahrungen
 - Ethnomedizinischer Natur sowohl spirituell als auch körperlich
 - Soziokulturelle Erfahrungen
 - Veränderungen in der Lebensweise
 - Persönliche Weiterentwicklung
 - Toleranz
 - Weitergabe der Erfahrungen
 - Motivation weiterzumachen
 - Gefühle und Gedanken während des Übens
 - Gruppendynamik
- Einstellung zu fremden Kulturen
 - Änderung nach Teilnahme an Tai Ji Quan
 - Äußere Merkmale wie z. B. Tragen von chin. Accessoires
 - Offen für das Unbekannte
 - Durch Tai Ji Quan mehr über China generell zu erfahren
- Beziehungen
 - Meister (Chinese)- Gruppenteilnehmer (Ö)
Hierarchisch oder egalitär
 - Gruppenteilnehmer(Ö) – Meister (Chinese)
Unterwürfig oder egalitär
 - Innerhalb der Gruppe
 - Herrschaftsfrei
 - Treffen außerhalb der Übungszeiten

Fragen an Chinesische Meister

- Biographie, persönliche Vorstellung

- Lerntechniken
- Tai Ji Quan Stile
- Beziehungen aus der Sicht eines chinesischen Meisters (innerhalb der Tai Ji Quan Gruppe)
 - Meister (Chinesen) - Gruppenteilnehmer (Ö)
Hierarchisch oder egalitär
 - Gruppenteilnehmer(Ö) – Meister (Chinesen)
Unterwürfig oder egalitär
 - Innerhalb der Gruppe
herrschaftsfrei?
- Beziehungen aus der Sicht eines chinesischen Meisters (außerhalb der Tai Ji Quan Gruppe)
 - Meister (Chinesen) - Mitmenschen (Ö)
 - Meister (Chinesen) – Mitmenschen (Chinesen)
- Leben in Österreich
 - Umstellung, Eingewöhnung
 - Akzeptanz der Österreicher
 - Allgemein
 - Tai Ji Quan Praktizierende
 - Familie, speziell die Kinder, die in Österreich aufwachsen
- Einstellung zu fremden Kulturen
 - Noch während der Zeit in China
 - Nach der Übersiedlung nach Österreich
- Änderungen im Leben als Chinesen in Österreich
 - kulturell
 - sozial
 - spirituell

7.2 Interviewübersicht

IP 1:

Aufgenommen am 04.03.2009, 10:00h

Geschlecht: männlich

Alter: über 60 Jahre

Beruf: Dipl. Ing., BHS Lehrer und Entwickler

Tai Ji Quan seit ca.18 Jahren

IP 2:

Aufgenommen am 06.03.2009, 11:00h

Geschlecht: weiblich

Alter: zwischen 50-60 Jahre

Beruf: Assistentin eines praktischen Arztes

Tai Ji Quan seit ca.12 Jahren

Beschäftigung mit Homöopathie

IP 3:

Aufgenommen am 26.03.2009, 18:00h

Geschlecht: weiblich

Alter: zwischen 40-50 Jahre

Beruf: technische Angestellte

Tai Ji Quan seit ca.15 Jahren

Leitet eigene Tai Ji Quan Kurse

Viele Reisen nach China im Zusammenhang mit Tai Ji Quan unternommen.

IP 4:

Aufgenommen am 30.03.2009, 19:20h

Geschlecht: männlich

Alter: über 60 Jahre

Beruf: Pensionist, vorher Beamter

Tai Ji Quan seit ca.15 Jahren

IP 5:

Aufgenommen am: 08.04.2009, 08:40h

Geschlecht: weiblich

Alter: zwischen 50-60 Jahre

Beruf: Diplomierte Krankenschwester, Lehrerin für Gesundheits- und Krankenpflege,
Diplomand in der Bildungswissenschaft

Tai Ji Quan seit ca.10 Jahren

IP 6:

aufgenommen am 20.04.2009 19:10h

Geschlecht: weiblich

Alter: über 60 Jahre

Beruf: AHS Lehrerin für Biologie

Tai Ji Quan seit ca.15 Jahren

IP 7:

aufgenommen am 24.04.2009 11:30h

Geschlecht: weiblich

Alter: zwischen 50-60 Jahre

Beruf: kaufmännische Angestellte

Tai Ji Quan seit ca.20 Jahren

Leitet eigene Tai Ji Quan Kurse

Ausgebildete Shiatsu Masseurin

IP 8:

aufgenommen am 13. Mai 2008

Alter: zwischen 50-60 Jahre

Geschlecht: weiblich

Beruf: Graphikerin, Künstlerin

Tai Ji Quan seit ca. 6 Jahren

IP M: (Meister Zhang Xiao Ping)

Aufgenommen am 20.04.2009 21:35h

Alter: 47 Jahre

Beruf: Tai Ji Quan Meister

Tai Ji Quan seit seiner Kindheit

Lebt seit 19 Jahren in Österreich

Studium an einer chinesischen Universität: Wushu und chinesische Medizin

Alle Meistergrade in Kung Fu, Tai Ji Quan und Ji Gong

7.3 *Originalinterviews, Gedächtnisprotokolle*

Die Originalinterviews, die Transkripte sowie die Gedächtnisprotokolle können beim Autor eingesehen werden.

Autor: DI Alexander Soevegarto, Im Mühlfeld 18, 2102 Bisamberg, Tel.: 0664/1039008, email: a.soevegarto@aon.at

7.4 Abstract

Transkulturation und Hybridität bestimmen einen wesentlichen Teil des gesellschaftlichen Diskurses im 21. Jht. Sie haben sich zu Schlüsselbegriffen in unterschiedlichen Disziplinen wie in der Philosophie, den Sprachwissenschaften, der Soziologie, der Politologie sowie in der Kultur- und Sozialanthropologie entwickelt. Die Theorien bzw. Hypothesen dazu liefern uns die postkolonialen Theoretiker, vor allem Homi K. Bhabha (2000) und andere.

Diese Arbeit untersucht die transkulturellen Phänomene, die sich im Zusammenhang mit den chinesischen Praktiken des Tai Ji Quan in Österreich ergeben. Es wird auf die Quintessenz des Tai Ji Quan und deren philosophischen und ethnomedizinischen Grundlagen eingegangen und dabei die Unterschiede der westlichen und östlichen Denkweisen herausgearbeitet.

Im westlichen Kulturdenken neigt man dazu, eine Welt getrennter Dinge anzunehmen und durch Zerlegen in immer kleiner Elemente ein Verständnis für das Ganze zu erhalten. In der östlichen, daoistischen Wahrnehmung der Welt bilden Universum, Erde und Mensch eine Einheit und werden daher immer als Gesamtheit betrachtet. Aus diesen prinzipiellen Unterschieden ergibt sich ein Potential für kulturelle Begegnungen und eventuelle Vermischungen.

Transkulturation und Hybridität waren ursprünglich negativ besetzte Begriffe. Gegenwärtig und nicht zuletzt wegen wissenschaftlicher Auseinandersetzungen in der rezenten Vergangenheit war und ist ein starker Wandel zu erkennen, da man in diesem Zusammenhang den Versuch unternimmt, vor sich gehende Veränderungen genauer zu erfassen und zu verstehen.

Für das Verständnis von Transkulturation wird zunächst auf den Begriff Kultur, für den es keine klare und eindeutige Definition gibt, eingegangen. Kulturkonzepte, die Kultur lokal fixierten, homogenisierten und stabilisierten sind im aktuellen wissenschaftlichen Diskurs entschieden relativiert. Zentralen Stellenwert hat ein heterogener, prozessualer Kulturbegriff, um die heutigen globalen Kulturveränderungen bzw. gesellschaftlichen

Veränderungen verstehen zu können. Dabei spielen nicht nur die Begriffe der Transkulturation und Hybridisierung eine wichtige Rolle, sondern vor allem theoretische Begriffe, wie der vom „Dritten Raum“ von Homi Bhabha (1997). Damit ist die Basis gelegt, um konkret auf die kulturellen Phänomene, die in einer praktizierenden Tai Ji Quan Gruppe von ÖsterreicherInnen in Wien mit einem chinesischen Meister entstehen, zu beschreiben und besser verstehen zu können.

Transculturation and hybridity determine a substantial part of social discourse in the 21st Century. They have become key terms in different disciplines such as philosophy, linguistics, sociology, political science as well as cultural and social anthropology. One of the postcolonial theorists is Homi K. Bhabha (2000) who provides important theories and hypothesis concerning these topics.

This thesis examines the cross-cultural phenomena that arise in connection with the Chinese practice of Tai Ji Quan in Austria. It discusses the quintessence of Tai Ji Quan and the philosophical and ethno-medical basis, taking into account the differences between Western and Eastern ways of thinking.

In Western thought there is a tendency to accept a world of separate things and, by analyzing them in smaller elements, assume that it can be explained and understood as a whole. In Eastern thought, the Daoist perception of the world is that the universe, the earth and mankind form one unit. These fundamental differences result in a potential for cultural mixing. Primarily transculturation and hybridity were originally beset with negative attributions. Currently, and to some extent recently, they are less associated with negative connotations and have undergone a positive revaluation.

In order to understand transculturation, the text discusses the concept of culture, for which there is no clear definition. Concepts of culture, as locally fixed, homogenized and stabilized units, are obsolete in the current discourse. Important today are theories and concepts which understand culture as heterogeneous and processive, as it helps to understand today's global cultural and societal changes. Thereby, not only the definitions of transculturation and hybridity play an important role but also, more importantly,

theoretical concepts such as the "Third-space" of Homi K. Bhabha (1997). This theoretical context is the basis of this study in order to understand the cultural phenomena that originate in a Tai Ji Quan group in Vienna with Austrian participants taught by a Chinese Master.

7.5 Lebenslauf

Name: D I Alexander Soevegjarto

Geburtsdatum: 19. 09. 1941

Geburtsort: Steinamanger

Nationalität: Österreicher

Familienstand: verheiratet, 2 Kinder

Ausbildung:

1947 – 1952 Volksschule in Linz

1952 – 1956 Hauptschule in Linz

1958 – 1963 Höhere technische Lehranstalt für Textilindustrie

Studium:

1963 – 1970 Studium an der Technischen Hochschule Wien

1970 Sponsion zum Dipl. Ing. für Maschinenbau /
Betriebswissenschaften

1970 – 1971 Ordentlicher Präsenzdienst

2002 - Studium der Kultur- und Sozialanthropologie

Berufsausübung:

1956 – 1958 Praktikant in der Linzer Tuchfabrik

1970 – 2002 Diverse Funktionen in der IBM Österreich