

ZUR BEDEUTUNG DES SELBST IN INTERKULTURELLEN
KONFLIKTEN
von Barbara Schellhammer, München

Bei Versuchen der Vermittlung in Konflikten zwischen Menschen mit scheinbar unvereinbaren Positionen, gegensätzlichen Denkweisen oder unterschiedlicher soziokultureller Herkunft stehen ganz natürlicher Weise die *Unterschiede* beteiligter Personen im Mittelpunkt. Diese werden im Kontext *interkultureller* Friedensbemühungen durch Vorurteile, Stereotype und hartnäckig tradierte Vorstellungen übereinander noch verschärft. Die offenkundige Andersartigkeit des Anderen wird sowohl hinsichtlich der kulturellen Zugehörigkeit, als auch der Identität („Die/der *ist* eben so.“) festgeschrieben.

Um dies aufzubrechen und auch Phänomene wie extremistische Gewalt und fundamentalistischen Terror besser verstehen und diesen entsprechend angemessener begegnen zu können, tut es not, sich über den Identitäts- und den Kulturbegriff zu verständigen und darüber hinaus aufzudecken, wie stark beide miteinander verwoben sind. Dabei wird deutlich, welche existenzielle Bedeutung die Kultur einerseits und das Selbstbewusstsein andererseits für Menschen durch deren sinnstiftende Orientierungsfunktionen haben.

Interkulturelle Friedens-*Bildung* gelingt dann, wenn Menschen Gemeinsamkeiten wahrnehmen und erfahren können, wie z.B. das Gefühl der Einzigartigkeit und Verletzlichkeit, das Bedürfnis nach Anerkennung oder der Wunsch, verstanden zu werden. Wenn dies gelingt, können Unterschiede und Konflikte zur Chance werden für die Entwicklung des Selbst und für Prozesse lebensdienlicher gesellschaftlicher Transformation.¹ Dazu bedarf es allerdings auch der mühsamen Auseinandersetzung mit sich selbst, mit eigenen inneren Konflikten und Anteilen des Selbst, die uns durch Verdrängung oder Ablehnung fremd wurden. Es bedarf der Selbstkultivierung, einer Entwicklung des Selbstbewusstseins durch die Begegnung und den inneren Dialog mit unbewussten Schattenanteilen. Gelingendes Leben in interkulturellen Bezügen, so könnte man sagen, nimmt seinen Anfang in der Auseinandersetzung mit sich selbst.

1. Kultur und Selbst als offene, plurale und prozessuale Entitäten

Der Kulturbegriff und der Begriff des Selbst, der Selbstheit bzw. der Identität² haben einiges gemeinsam. Zunächst kann dies unabhängig von deren immanenter, wechselseitiger Bezogenheit, deren gemeinsamen Räume des „Zwischen“, gesagt werden, die beide immer auch teilen. Beide Begriffe sind in den letzten Jahren und Jahrzehnten häufig zu Recht kritisiert worden und bisweilen sogar gewaltig in Verruf geraten. Die Kritik scheint sich vornehmlich, wengleich sich dies auch für beide Begriffe jeweils etwas anders darstellt, auf zwei Extreme eines Kontinuums zu beziehen: eines zielt auf

die konzeptuelle Diffusität und Undurchsichtigkeit, das andere auf die Enge und den Hang zur Festlegung zu Zwecken der Komplexitätsreduktion. Dem begrifflichen Durcheinander stand und steht die Tatsache gegenüber, dass gerade die unreflektierte, uferlose Breite eines polyvalenten Verständnisses von Identität und Kultur dazu führte, dass Menschen und Gesellschaften auf einige wenige Merkmale reduziert werden. Dies geschieht oft unbemerkt und sublim, an anderer Stelle aber auch strategisch und geplant (man denke hier z.B. an typologische Festlegungen von Kulturen, häufig im Kontext der Bemühung um die Vermittlung von interkultureller Kompetenz oder im Zusammenhang des „Diversity Managements“ bzw. an zahlreiche, erfolgreich vermarktete Persönlichkeitstests um sich selbst und andere besser zu verstehen). Amartya Sen warnt hier eindringlich vor einer „Identitätsfalle“³ und Navid Kermani vor einer „Verstümmelung der Persönlichkeit“⁴. Amin Maalouf spricht sogar von „Mörderischen Identitäten“⁵. Gerade in Zeiten der Globalisierung nebst der fortwährend problematisierten Pluralisierung postmoderner Gesellschaften fühlen sich einige Wissenschaftler, Politiker und Bildungsbeauftragte angesichts des begrifflichen Tumults völlig überfordert und stempeln den Kulturbegriff zum Unwort, um sich von ihm und damit von der überwältigenden Intransparenz zu befreien. Zugleich nützen ihn andere, um auf Unterschiede hinzuweisen, um die Welt und das eigene Sein darin zu ordnen und ein Gefühl von Berechenbarkeit und Sicherheit zu erhalten; sie fassen die Wirklichkeit in fixe Begriffe, um sie begreifen zu können.

Beide Extreme helfen wenig, um Konflikten im Kontext sozio-kultureller Bedingungen und psycho-sozialer Verstrickungen angemessen und nachhaltig begegnen zu können. Denn weder die Angst vor komplexer Vielfalt und die Ablehnung oder Verneinung von Unterschieden noch das systematische Hervorheben, Strukturieren und Erklären von diesen dient dem Prozess der ehrlichen Auseinandersetzung. Bereits Martin Buber wies darauf hin, dass die „geordnete Welt“ nicht mit der „Weltordnung“ zu verwechseln sei.⁶ Er schreibt: „Aber die Es-Menschheit die einer imaginiert, postuliert und propagiert, hat mit einer leibhaftigen Menschheit zu der ein Mensch wahrhaft Du spricht, nichts gemein.“⁷ Natürlich, so betont er an anderer Stelle, sei es für den Menschen wichtig, eine Art Koordinatensystem zu entwickeln, in dem er sich verorten kann, zugleich warnt er aber davor, nicht Begriffen oder Parolen anheimzufallen, die sich anmaßen, die volle Wirklichkeit zu sein.

Es bedarf also eines Weges in der Mitte, der aber keinen billigen Kompromiss darstellt, sondern vielmehr seine Dichte durch eine intensive „Tiefenbohrung“ in beide Begriffswelten und deren Zusammenhänge erhält. Diese muss sowohl räumlich wie auch zeitlich geschehen, denn Menschen und Kulturen entstehen und entwickeln sich in Raum und Zeit. Dazu tut es Not, sich mit der raum-zeitlichen Bedingtheit von den für alle Menschen so zentralen Vorstellungen von Kultur und Selbst zu befassen, die sich in öffentlich beobachtbaren Sprachspielen und Symbolen manifestieren und ihrerseits zu Missverständnissen und Konflikten führen können. Dies scheint aber gerade für die hier anvisierten Begriffe eine kaum zu bewältigende Aufgabe zu sein, denn in beide sind wir zutiefst verstrickt und verwoben – und zwar ganz und gar – mit

unserem Denken, Fühlen, Handeln; und mit all dem, was uns unbewusst beeinflusst und unser Denken, Fühlen und Handeln immer schon prägt. Es macht bspw. einen Unterschied, ob sich die Vorstellung meiner Existenz und deren geschichtlich-kulturelle Einbindung davon speist, dass ich den Geist eines Urahnen in mir trage und damit in gewisser Weise festgelegt bin (eine Vorstellung, die für Inuit völlig normal ist) oder ob ich unabhängig jedweder spiritueller „Verbindlichkeiten“ mein Leben selbstbestimmt und individuell gestalten kann. „There is no view from nowhere“ betonte Alasdair MacIntyre in *After Virtue*⁸ – und dies gilt in besonderer Weise, wenn wir uns selbst verstehen wollen. Anders gesagt: der Kulturbegriff ist selbst kulturbedingt, und das Verständnis von Identität ist davon geprägt, wie Menschen sich selbst verstehen – beides ist zudem untrennbar verwoben. Zugleich ist es ein weiteres schwieriges Faktum des Kultur-, wie auch des Identitätsbegriffs, dass das, was sie füllen, prinzipiell nie abgeschlossen, nie endgültig oder eindeutig festlegbar ist. Sie lassen sich nicht packen, in klare Konturen fassen, so dass wir ihrer nie endgültig habhaft werden können.

Obwohl, so bemerkt Jürgen Straub, „eine breit angelegte, historische und systematische Analyse des Kulturbegriffs [und, so möchte ich hier ergänzen, des Begriffs von Selbst bzw. Identität] [...] nach wie vor [aussteht]“⁹, kann erwähnte Tiefenbohrung hier nur insofern erfolgen, dass eine Vorstellung von Kultur und Selbst in groben Zügen dargestellt wird, die gerade im Bereich der interkulturellen Konfliktarbeit besonders vielversprechend erscheint. Diese ganz bewusste Wahl eines kulturtheoretischen Paradigmas und deren explizit-reflektierte Begründung sind sowohl für die Professionalität des Handelns (hier im Kontext interkultureller Konfliktbewältigung) als auch für die kritische Überprüfung, die theoretische Fundierung bzw. vielleicht besser: Weiterentwicklung von diesem von erheblicher Bedeutung.¹⁰

Für den hier anvisierten Kultur- sowie Identitätsbegriff gilt, dass ein Weg gefunden werden muss zwischen einer monolithischen, totalitären und einer multiplen, grenzenlos-fragmentarischen Konzeptualisierung. Dan-Bar On verdeutlicht dies eindrücklich anhand seiner sozialpsychologischen Analyse der kollektiven israelischen Identität angesichts des Konfliktes mit den Palästinensern. Er stellt dabei heraus, dass nur der Übergang von einer, sich bereits in kulturellen Bezügen festgesetzten, monolithischen Identität, die keine inneren Widersprüche zulässt und „in der das ‚Selbst‘ und der ‚Anderer‘ in Schwarz-Weiß-Kategorien erscheinen“¹¹, hin zu einer dialogisch-relationalen Identität, welche sich nicht davor scheut, die eigenen Brüche, auch die eigene Täterschaft, in der ehrlichen Auseinandersetzung mit sich selbst und den anderen zu bearbeiten, nachhaltig inneren und äußeren Frieden bringen kann. Ähnlich weisen Jürgen Straub und Pradeep Chakkarath darauf hin, dass man dem Identitätsbegriff nur dann gerecht wird, „wenn man ihn in einem Begriffsnetz platziert, das mindestens die [...] *triadische* Struktur besitzt: Totalität – Identität – Multiplizität“¹². Insofern beschreibt Identität „eine Art prekäre, instabile und gefährdete Balance [...] die stets nach der einen oder anderen Seite hin *kippen* kann.“¹³ Ähnliches lässt sich über die Kultur sagen. Denn auch Kulturen stehen in der Gefahr, in totalitäre Strukturen abzugleiten oder sich in zusammenhanglose Einzelgruppen aufzulösen. Ersteres scheint

vor allem dann der Fall zu sein, wenn Letzteres befürchtet wird bzw. wenn Menschen ahnen, in Fahrwasser globaler Strömungen zu geraten, die sie vom sicheren Hafen des bekannten Eigenen wegtragen. Ähnlich bemerken Jürgen Straub und Pradeep Chakkarath, gelungene Identität in der Mitte beschriebener Extreme sei „das auf Personen bezogene theoretische Komplement zu Konzeption einer offenen, liberalen und demokratisch verfassten Gesellschaft“¹⁴ – Entsprechendes gelte für den Begriff der Totalität als Extrem: „Wie der Feind der offenen Gesellschaft totalitäre Systeme sind, so ist die Person, der wir Identität zuschreiben, nicht nur von jener unterschieden, die an einer Diffusion, Fragmentierung und schließlich am Zerfall des Subjekts leidet, sondern auch gegen jene abgegrenzt, deren strukturell geschlossenes Selbstverhältnis auf den von Erik Erikson geprägten Namen ‚Totalität‘ hört.“¹⁵

Eine handlungstheoretische Begriffsbestimmung von Kultur, die hilfreich ist, um beschriebene Dynamiken zu erklären und die darüber hinaus dazu beitragen könnte, erwähnte Mitte zu finden, ist die des *Bedeutungsgewebes*¹⁶: Menschen werden zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort in ein System kollektiver symbolischer, vor allem sprachlicher Praktiken hineingeboren. Sie lernen dort, wie die Welt *ist* (Weltbild) und wie sie sein *sollte* (Ethos) bzw. wie sie selbst *sind* und wie sie sein *sollten*. Durch die Interaktion mit anderen Menschen „weben“ sie von Anfang an selbst mit an dem Gewebe, auf dem sie ein Gefühl von Zugehörigkeit, Sicherheit und Orientierung finden. So tradieren sich Muster und Rituale, Verhaltensweisen sind einigermaßen vorhersehbar. Zugleich verändert sich das Gewebe durch Einflüsse von außen, durch neue Entwicklungen, Vorstellungen der nächsten Generation oder durch innere Konflikte immerfort weiter. Insofern besteht eine Kultur aus vielen verschiedenen Individuen, die sich durch ihr Symbolhandeln über Sinn und Bedeutung austauschen und diese dabei stabilisieren. Letzteres spielt gerade hinsichtlich des Findens einer inneren und äußeren Balance eine wichtige Rolle. Die symbolische Verständigung über Bedeutungsgehalte ist der Kitt, der das kulturelle Gewebe zusammenhält und ihm seine besondere Form verleiht. Man könnte auch sagen, bedeutungsschwangere Symbole stellen die Knotenpunkte des Bedeutungsgewebes der Kultur dar.

Ein Ansatz, der hinsichtlich eines adäquaten Verständnisses von Identität wertvolle Impulse liefert, ist die Theorie des *dialogischen Selbst*¹⁷. Besonders vielversprechend ist dabei die Tatsache, dass diesem Ansatz überzeugend der Brückenschlag zwischen Selbstsein und Mitsein gelingt; die Wechselwirkung und unabdingbare Bezogenheit von innerer und äußerer Erlebniswelt wird zum tragenden Element der Theorie. Hubert Hermans erläutert: „Usually, the concept of *self* refers to something ‚*internal*‘, something that happens *within the mind* [...] while *dialogue* is typically associated with something ‚*external*‘, processes that take place *between people* [...]. The composite concept ‚*dialogical self*‘ goes beyond this dichotomy by bringing the external to the internal and, in reverse, to infuse the internal into the external.“¹⁸ Man könnte auch sagen, dass sich menschliche Existenz nur verstehen lässt als eine relationale Verwobenheit von Menschen mit ihrer sozio-kulturellen, natürlichen (und übernatürlichen) Umwelt, das äußere Bedeutungsgewebe der Kultur ist auf vielerlei Weise verwoben

und verstrickt mit dem inneren Bedeutungsgewebe des Selbst.¹⁹ Insofern beeinflusst sich beides gegenseitig: Innere Unsicherheiten führen zu äußeren Brüchen und äußere Konflikte führen zu inneren Spannungen. In diesem Hin und Her entstehen Muster und Gewohnheiten, die sich in die innere und äußere Kultur einschleifen und identitätsprägend, sogar identitäts- bzw. kulturstiftend sein können.

2. Innere und äußere Konflikte und die Verstrickung in verhängnisvolle Muster

In den meisten Ansätzen zur interkulturellen Friedensarbeit stehen Aspekte des Zwischenmenschlichen oder äußere Gegebenheiten im Mittelpunkt. Es geht beispielsweise um dysfunktionale Kommunikations- und Interaktionsweisen, um Machtungleichgewichte, strukturelle und organisationale Probleme, Streit um Ressourcen oder um ein Nichtverstehen aufgrund unterschiedlicher Werte und Weltauffassungen. Infolgedessen besteht die Strategie einschlägiger Modelle darin, Kulturen, bzw. Unterschiede im weitesten Sinn, typologisch zu reduzieren, sie dadurch vermeintlich besser verstehen und handhaben zu können und mit Hilfe eines Sets interkultureller Kompetenzen²⁰ die richtigen Kniffe und Tricks parat zu haben, um die Situation „richten“ zu können. Clifford Geertz würde dies wohl als wenig nachhaltige, „dünne“ Herangehensweisen kritisieren, denn diese verkennen die existenzielle Bedeutung von Kultur (und insbesondere auch die der Religion) für den Menschen. Er betont, dass der Mensch ohne Kulturmuster hilflos und verloren sei, „in seinen Funktionen defizient bliebe“²¹: „Er wäre nicht etwa bloß ein begabter Affe, der wie ein benachteiligtes Kind unglücklicherweise an der vollen Entfaltung seiner Möglichkeiten gehindert wurde, sondern eine Art formloses Monster ohne Richtungssinn und ohne Befähigung zur Selbstkontrolle, ein Chaos sprunghafter Impulse und unbestimmter Emotionen.“²²

Wenn Menschen fürchten müssen, dass ihr „Bedeutungsgewebe“ Risse und Löcher bekommt, sie es vielleicht sogar ganz verlieren könnten, werden sie konfrontiert mit inneren Zerreißproben und Konflikten, sie fühlen sich verunsichert und erleben schwerwiegende Ängste. Gerade in Zeiten der Globalisierung, in welchen sich unterschiedlichste Weltbilder und Glaubensüberzeugungen gegenseitig in Frage stellen und ökonomische und politische Machtungleichgewichte besonders spürbar werden, zeigt sich deutlich, was Geertz beschreibt, nämlich ein „monströses“ oder desaströses Verhalten, das getrieben ist von unbestimmten, impulsiven Emotionen ohne Richtungssinn und Selbstkontrolle.

Der Begründer der Logotherapie, Viktor Frankl, würde dies auch von psychologischer Seite bestätigen. Denn er stellt dar, wie Menschen reagieren, wenn sie grund- und haltlos in das Gefühl einer inneren Leere, in ein „existenzielles Vakuum“²³, stürzen, wenn ihnen der Sinn abhandenkommt. Frankl spricht hier von einem exzessiven Greifen nach Macht oder Lust, was sich in extremistischer Gewalt, in Süchten und Abhängigkeiten manifestiert. Denn, so führt er aus, Menschen bräuchten einen *Grund* zum Glücklichein, sonst wird das Streben nach Lust und Macht zu einem permanent

unerfüllten Stopfen des sprichwörtlichen Fasses ohne Boden, zu einer „Hyperintention“²⁴. Ähnlich wie Geertz²⁵ argumentiert er, der Mensch könne nicht auf Instinkte zurückgreifen, um Handlungssicherheit zu erlangen. Zudem verlöre er durch das überwältigend schnelle Zusammenwachsen der Welt traditionelle Werte und Normen, die einstmals richtungweisend waren für das eigene Handeln. Damit fühlen sich Menschen verloren und ihrer Macht beraubt, selbstbestimmt ihr Leben gestalten zu können. Frankl erläutert: „Soll ich kurz auf die Ursachen eingehen, die dem existentiellen Vakuum zugrunde liegen mögen, dann dürfte es auf zweierlei zurückzuführen sein: auf den Instinktverlust und auf den Traditionsverlust. Im Gegensatz zum Tier sagen dem Menschen keine Instinkte, was er tun *mus*s; und dem Menschen von heute sagen keine Traditionen mehr, was er tun *soll*; und oft scheint er nicht mehr zu wissen, was er eigentlich *will*. Nur umso mehr ist er entweder darauf aus, entweder nur das zu wollen, was die anderen tun, oder nur das zu tun, was die anderen wollen.“²⁶ Beides weist auf die oben erwähnten, aus der Balance geratenen, Extreme der Zersplitterung auf der einen und der Totalität auf der anderen Seite hin, es beschreibt die fatalen Folgen bzw. Anzeichen des Identitäts- bzw. Kulturverlusts.²⁷

Carl Gustav Jungs Psychologie des Paradoxen²⁸ weist ebenfalls darauf hin, dass Menschen in der Gefahr stehen, ohne eine innere Stabilität in radikale Verhaltensweisen abzugleiten, zu überkompensieren. D.h. wenn sie eine Identitätsdiffusion oder eine Zersplitterung des Selbst erleben oder befürchten, klammern sie sich an extreme, totalitäre Fundamente. Die Pendelbewegung schlägt haltlos von der einen in die andere Richtung – und zurück.

Die geschilderte Problematik erhält dadurch noch eine Steigerung, dass sich dysfunktionale Muster wie z.B. das ungezügelt impulsive Greifen nach Lust oder Macht zu eigenen inneren und äußeren Bedeutungsgeweben entwickeln können. Dann werden sie zu kultur- oder identitätsstiftenden Mechanismen, aus denen es nur schwer noch ein Entrinnen gibt, denn Kulturen sind träge. Symbole der Gewalt, wie wir sie beispielsweise aus Propagandavideos extremistischer Gruppen kennen, manifestieren für ihre Mitglieder ein Model *von* Wirklichkeit (ein bestimmtes Weltbild) und ein Modell *für* Wirklichkeit (ein bestimmter Ethos),²⁹ das sich in betroffenen Personen genauso wie in deren gemeinsamer Kultur festsetzt. So erwächst aus dem Bild von Kultur als sinnstiftendes Bedeutungsgewebe ein verhängnisvolles, klebriges Spinnennetz, das für Menschen den Verlust des Selbst, vielleicht sogar den Tod bedeuten kann. Dass sich durch unbewusste Tradierung Formen der Gewalt gegen sich und andere festsetzen, beschreibt auch Jürgen Straub in *Verletzungsverhältnisse*.³⁰ Ähnlich wie Dan Bar-On³¹ erläutert er, dass es die von einer Generation auf die nächste übertragene Demütigungen, Schuldzuweisungen, feindseligen Mythen und tiefes Misstrauen seien, die unzählige Friedensbemühungen wie „schlecht gelöschte Brände immer wieder aufflackern lassen“³². Dass „Dispositionen verfestigte[r] Vulnerabilität“ in einzelnen Menschen, aber auch in Kollektiven als „Ereignis erlittener und zugefügter Gewalt in historischen Konstellationen“³³ aufgefasst werden können, kann ich aus meiner eigenen Forschung unter Inuit in Nordkanada bestätigen.³⁴ Hier zeigte sich, dass Täter

und Opfer der Assimilationspolitik über die Jahre in ein dramatisches Spiel eingestiegen sind, in welchem sich die Rollen in größtenteils unbewussten *Enactments*³⁵ eingeschliffen haben und alle Beteiligten hartnäckig fest im Griff halten. Denn sie sind als „aktionale Erinnerungen“ ehemaliger Verletzungserfahrungen im „alltagsweltlichen Verkehr von Menschen, die mit anderen *als Erinnerungssubjekten* zu tun haben“³⁶ permanent virulent.

All dies macht deutlich, dass es wenig hilft, sich nur auf den äußeren Konflikt zwischen Menschen zu konzentrieren, wenn man grundlegend zu dessen Bewältigung beitragen möchte. Denn dies stellt eine fatale Verkürzung, eine Verwechslung von Symptomen mit dem tatsächlichen Problemkomplex, dar. Ein „dichtes Verstehen“³⁷ dagegen zielt auf Sinn und Bedeutung, auf die *Gründe*, die innere Balance oder Mitte, die ein Mensch braucht, um Stimmigkeit und Orientierung zu erfahren. Hubert Hermans³⁸ beschreibt fünf typische Weisen der Reaktionen eines Selbst auf innere Unsicherheiten angesichts einer Welt, die zunehmend komplexer wird: Diese können reduziert werden (1) durch den *Rückzug* auf einige wenige bekannte Fixpunkte, (2) dadurch, dass eine dominante Stimme die *Kontrolle* übernimmt und man sich ihr anschließt und unterwirft, (3) durch die Betonung der *Unterschiede* zwischen dem Eigenen und dem Fremden, (4) durch die eher paradoxe Reaktion der *Vergrößerung von Multiplizität* in der Hoffnung, dass das neue Andere Abhilfe schafft, vielleicht noch mehr Gewinn verspricht oder (5) durch eine *dialogische Reaktion*, die sich der Unsicherheit stellt, in sie hinein und durch sie hindurch geht, anstatt sie zu vermeiden. Diese letzte Reaktion nimmt das ernst, was Menschen in sich erleben und unbewusst nach außen tragen. Sie hilft zu einer Transformation, die im inneren Dialog unversöhnte Teile zusammenbringt, um die Balance herzustellen, die nötig ist, um ausgeglichen den Ansprüchen anderer antworten zu können.³⁹ Dabei ist vor allem die Auseinandersetzung mit den inneren Anteilen, die abgespalten und vermieden, uns dadurch fremd wurden, von zentraler Bedeutung.

3. Innere und äußere Fremdheit: von interkultureller Kompetenz zur Kultivierung des Selbst

Dass Menschen seit jeher das unliebsame, diffuse Gefühl beschlichen hat, ihrer selbst nicht völlig habhaft zu werden, sich selbst fremd zu sein, kommt bereits in der delphischen Aufforderung „Erkenne dich selbst!“ zum Ausdruck. Friedrich Nietzsche bringt dies auf den Punkt, wenn er schreibt, wir Erkennenden seien uns selbst unbekannt, „[w]ir bleiben uns notwendig fremd“⁴⁰. Ebenso wie der oder die Fremde auf vielerlei Weise versucht wird, unter Kontrolle zu bringen, wünschen sich Menschen, sich selbst zu kennen, um aus Diffusität und Unsicherheiten auszubrechen. Sigmund Freud sprach nicht umsonst von der „empfindlichsten Kränkung“ der Menschheit, „welche dem Ich nachweisen will, daß es nicht einmal Herr ist im eigenen Hause, sondern auf kärgliche Nachrichten angewiesen bleibt von dem, was unbewußt in seinem Seelen-

leben vorgeht⁴¹. Selbst an eher unerwarteter Stelle, bei Immanuel Kant, liest man: „So ist das Feld dunkler Vorstellungen das größte im Menschen. [...] Wir spielen nämlich oft mit dunklen Vorstellungen, und haben ein Interesse, beliebte oder unbeliebte Gegenstände vor der Einbildungskraft in Schatten zu stellen; öfter aber noch sind wir selbst ein Spiel dunkler Vorstellungen, und unser Verstand vermag nicht, sich wider die Ungereimtheiten zu retten, in die ihn der Einfluß derselben versetzt, ob er sie gleich als Täuschung erkennt.“⁴²

Kant sah sich jedoch, weil sich erwähntes „Feld dunkler Vorstellungen“ *nur* „als Spiel der Empfindungen wahrnehmen läßt“ und damit „nur zur physiologischen Anthropologie“⁴³ gehört, nicht weiter veranlasst, über diese fremden Anteile des Selbst intensiver nachzudenken, ihnen einen größeren Raum in seinem Denken zu geben, und hob stattdessen die menschliche Vernunftbegabung mit ihrer Fähigkeit und ihrer Pflicht zur Transzendenz hervor. Er vernachlässigte somit, wie fast die gesamte deutsche Philosophie, den Bereich der Psychologie bzw. der Physiologie des Menschen. Die Philosophie, insbesondere die interkulturelle Philosophie, wird aber nicht umhin kommen, sich auch zunehmend mit dem Bereich des Unbewussten auseinanderzusetzen, um zu Erkenntnissen zu kommen, die Phänomenen der (zwischen-)menschlichen Komplexität gerecht werden.

Ein Vertreter, der hier sicherlich eine Vorreiterrolle spielt, weil er sich explizit mit dem „Fremden in uns selbst“ auseinandersetzt, ist Bernhard Waldenfels. Er trifft dabei die wichtige Unterscheidung zwischen dem fremden Anderen und dem Fremden im Eigenen.⁴⁴ Diese ist auch für die interkulturelle Konfliktarbeit von enormer Bedeutung, denn die eigene Fremdheit ist eine grundlegend andere, wie die Fremdheit, die mir in der Begegnung mit einem anderen Menschen entgegenschlägt. Insofern kritisiert Waldenfels⁴⁵ Julia Kristeva⁴⁶ berechtigterweise mit seiner Feststellung, dass sie sich in die Schwierigkeit einer „sich selbst aufhebende[n] Verallgemeinerung der Fremdheit“ verstricke, wenn sie behauptete, das Fremde sei in mir, also seien wir alle Fremde, somit gäbe es keine Fremden mehr. Er führt aus, dass dabei „der Anspruch des Fremden, auf den ich antworte, und die Eigenarten des Fremden, über die ich mich äußere, vermengt werden“⁴⁷. Diesen Hinweis aufgreifend, ist es von zentraler Bedeutung, sich in der Bewältigung von interkulturellen Konflikten gerade über Letzteres eingehend Gedanken zu machen. Dass dies möglich ist, würde Waldenfels auch bestätigen, denn er weist mit Edmund Husserl auf die paradoxe Tatsache hin, dass wir in gewisser Weise Zugang haben zu eigenen fremden Anteilen, denn sie sind, obwohl sie sich uns entziehen, da, *indem* sie nicht da sind.⁴⁸

An dieser Stelle kann nun die Psychologie wertvolle Hinweise liefern. Der Psychoanalytiker Arno Gruen beschreibt in seinem Werk *Der Fremde in uns*⁴⁹ beispielsweise eindrücklich, wie es dazu kommt, dass Menschen das Eigene unterdrücken, „weil man ihnen beigebracht hat, daß diese verachtenswert, idiotisch, minderwertig sind. Man hat ihr Eigenes zum Fremden gemacht, für das sie sich schämen und das sie deshalb abspalten und bestrafen müssen“⁵⁰. Carl Gustav Jung prägte für den Teil der menschlichen Psyche, in dem alle verdrängten und abgespaltenen Anteile ihr Dasein fristen

müssen, den Begriff des *Schattens*⁵¹. Die Schattenanteile sind allerdings nicht einfach irgendwie abgeschaltet oder ruhig gestellt, sie sind vielmehr „ein lebendiger Teil der Persönlichkeit und [wollen] darum in irgendeiner Form mitleben“. Er erläutert: „Man kann ihn [den Schatten] nicht wegbeweisen oder in Harmlosigkeit umvernünfteln.“⁵² Wie wenig harmlos das zum Fremden gemachte Eigene ist, beschreibt Arno Gruen in seinem gesamten Buch, wenn er ausführt, dass so „unsere Menschlichkeit zum Feind [wird], der unsere Existenz bedroht und der überall – in uns selbst wie auch in anderen – bekämpft und vernichtet werden muss“⁵³. Ähnlich wie Jürgen Straub, der von einer „dramatischen Regie des Unbewussten“ resultierend aus einem „diffusen Gewahrnis“ eigener Verletzungen spricht,⁵⁴ prognostiziert Gruen verheerende Folgen, wenn das eigene Opfersein, das wir alle auf die eine oder andere Weise in uns tragen, nicht aufgearbeitet wurde: „Man verleugnet nicht nur, daß man selbst zum Opfer gemacht wurde. Man kann auch die Ursachen des eigenen Opferseins nicht mehr erkennen. Statt dessen muß der Prozeß weitergegeben werden, indem man andere zum Opfer macht.“⁵⁵ Dies, so vermutet Gruen, sei ein Grund dafür, „daß in Zeiten wirtschaftlicher und/oder moralischer Instabilität der Fremdenhaß zunimmt“⁵⁶. Auch wenn dieses „Problem unverhältnismäßig schwierig [ist], denn es ruft nicht nur den ganzen Menschen auf den Plan, sondern erinnert ihn zugleich an seine Hilflosigkeit und an sein Unvermögen“⁵⁷, ist es dennoch dringend geboten, sich mit dem eigenen Fremden auseinanderzusetzen, will man sich ernsthaft auf den fremden Anderen einlassen – das Erlernen praktischer Kniffe oder kommunikativer Techniken im Sinne der interkulturellen Kompetenz reicht nicht. Dieser Prozess der Integration unbewusster Schattenanteile, den Jung „Individuation“⁵⁸ nennt, ist zudem schwer, weil sich das Selbst, wie die amerikanischen Pragmatisten William James⁵⁹ und George Herbert Mead⁶⁰ überzeugend herausarbeiteten, in einem permanenten Konflikt zwischen der sich zu eigen gemachten Anforderungen der Gesellschaft, dem *Me*, und dem, was die Person eigensinnig möchte, dem *I*, befindet. „Der Kulturmensch“, so schreibt Jung, besitze „eine sehr große Dissoziabilität“⁶¹, die er benütze, um sich durch vielerlei Anpassungsleistungen allen möglichen Risiken zu entziehen (z.B. nicht mehr anerkannt zu werden)⁶². Die Seins- und Sollensvorstellungen des Kulturgewebes, in dem wir aufwachsen, drängen uns von Anfang an dazu, Teile unseres Selbst abzuwehren und zu verdrängen, die sich jedoch relativ autonom immer wieder, manchmal auf unerwartete, sogar beschämende Weise, zu Wort melden. Dies beginnt schon in der eigenen Familie: Wie muss ich sein, um als „liebes Mädchen“ oder „braver Junge“ Anerkennung zu erfahren, geliebt zu werden? Deshalb, so Jung, reiche es nicht, sie einfach nur rational zu integrieren oder um sie zu wissen, es bedarf vielmehr eines „dialektischen Verfahrens“⁶³, das häufig in Dialogform geschieht. Dieses, so meint er, könne auch als eine Art meditativen Geschehen verstanden werden: „nämlich als ‚*colloquium cum suo angelo bono*‘, als inneres Zwiegespräch mit seinem guten Engel“⁶⁴. In diesem Sinne kann man Jürgen Straub nur beipflichten, wenn er schreibt, interkulturelle Kompetenz sei „im Kern eine theoretische Bezeichnung für eine Art *Entspan-*

nungsübung, durch die sich moderne Subjekte neu entdecken können, weil sie Andere und Fremde wahrzunehmen in der Lage sind“⁶⁵.

4. Das Zusammenwirken von Prozessen der kulturellen Konflikttransformation und der Individuation des Selbst auf dem Weg zur Friedens-Bildung

Aus dem Gesagten erwächst die Aufforderung zur *Kultivierung des Selbst*, denn „external conflicts (e.g. with other cultural groups) and internal conflicts (with shadow positions in the self) are not to be viewed separately from each other. Confronting oneself – and coming to terms – with the stranger in the self, is a precondition for coming to terms with the stranger in a multi-cultural environment“⁶⁶. Ähnlich argumentiert Rolf Elberfeld: „Solange ich nicht an mir selbst gearbeitet habe und mich selbst nicht kenne, ist es auch kaum möglich, als ein freigiebiger und offener Mensch in der Gesellschaft tätig zu sein [...] – egal ob es sich um die eigene oder die fremde Gesellschaft handelt.“⁶⁷ Insofern, so behauptet er, bestünde die Fremdkompetenz eigentlich aus der Selbstkompetenz und begründet dies unter anderem mit Ciceros und Samuel Pufendorfs *cultura animi*, der Aufforderung zu einer umfassenden Pflege und Entfaltung der Seele.⁶⁸

In Prozessen der Bewältigung interkultureller Konflikte ist eine doppelte Achtsamkeit vonnöten, um eine tiefgreifende Friedens-Bildung zu erwirken: eine zielt auf die innere, die andere auf die äußere Kultur. Ganz im Sinne der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs *colere* geht es um ein Hegen, Pflegen und Bebauen, um Wachstum und Entwicklung. Beide „Kulturen“ haben dabei zutiefst miteinander zu tun. Das stellten bereits die antiken Philosophen heraus, wenn sie die Bedeutung der *Polis* für den Einzelnen auf der einen, und die *Erziehung* des Einzelnen, damit dieser gewinnbringend zum Gemeinwesen beitragen kann, auf der anderen Seite hervorhoben. Es kommt deshalb wohl auch nicht von ungefähr, dass Platon die Tugend der Gerechtigkeit mit Hilfe der *Analogie* eines gesellschaftlichen und innerseelischen Zustands erläutert. Wichtig dabei ist, dass ein Staat dadurch gerecht wird „daß jede der drei Menschenarten [Herrscher, Wächter, Bürger], die er enthält, das ihrige tat“⁶⁹ und auch die Seele die ihr innewohnenden Tugenden: Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit kultiviert.⁷⁰ Die Tugend der Gerechtigkeit ist eine *relationale* Tugend, sie kommt dann zustande, wenn Unterschiede nicht nur geduldet werden, sondern trotz aufkeimender Spannungen (vgl. das Bild des Wagenlenkers) ihren je eigenen Beitrag leisten können.

Gerade die Andersartigkeit, die Fremdheit, die Unterschiede und sogar Konflikte bergen die Möglichkeit zur Entwicklung, zur Kultivierung des Selbst. Die Mannigfaltigkeit der Welt als Bedingung der Möglichkeit einer ganzheitlichen Selbst-Bildung ist eine zentrale Denkfigur Wilhelm von Humboldts. „Die Relation zwischen den Möglichkeiten vielfältiger Individualität und einer gleichsam vielfältigen Welt und der Prozeß einer beständigen Ent-Fremdung des Einzelnen durch die Begegnung mit der Welt“⁷¹, ist ein grundlegender Beitrag Humboldts für die theoretische Fundierung

interkultureller Bildung, deren weiterer Ausbau längst dringend geboten ist. Dies fordert allerdings mehr als das vielerorts florierende „Diversity Management“, es bedeutet die offene Auseinandersetzung mit der Welt, die Spuren im Eigenen hinterlässt – ganz bewusst hinterlassen darf. Es beinhaltet vor allem, Differenzen als Chance zu sehen. So argumentiert auch Rainer Kokemohr, wenn er annimmt, „dass Bezugnahme auf Fremdes eine bildungstheoretische paradigmatische Situation in dem Sinn ist, dass ein Bildungsprozess durch die Erfahrung von Fremdem herausgefordert werden kann, das, in das mir vertraute Welt- und Selbstverhältnis einbrechend, einer Deutung in dessen Grundfiguren widersteht.“⁷² Er möchte mit seinem Bildungsbegriff die „cartesische Neigung, [sich] Subjekt und Welt als zwei Entitäten vorzustellen“⁷³ aufbrechen und das Krisenhafte von Bildungsprozessen in den Blick bringen, um damit „das grundsätzlich Prekäre eines jeden Welt- und Selbstentwurfs gegenwärtig zu halten“⁷⁴.

Dazu gilt es in der Bearbeitung interkultureller Konflikte einen Beitrag zu leisten, denn Kultur als Bedeutungsgewebe stellt den Nährboden dar für Möglichkeiten der „Verknüpfung unsres Ichs mit der Welt zu der allgemeinsten, regsten und freiesten Wechselwirkung“⁷⁵. Dieser „Nährboden“ wird reich durch die Kultivierung von Unterschieden, so kann „dem Begriff der Menschheit in unserer Person [...] [ein] so großer Inhalt, als möglich“⁷⁶ verschafft und die eigene Persönlichkeit veredelt werden. Friedensbildung kann nur gelingen, wenn Konflikte nicht abgewehrt und bekämpft, sondern als Chance für transformative Gesellschaftsprozesse und persönliche Individuation in deren dialektischer Bezogenheit gesehen werden. Das Lieblose, der Verrat an uns selbst und an den Menschen besteht darin, so schreibt Max Frisch, das anstrengende Geheimnis und erregende Rätsel des Fremden nicht mehr aushalten zu können, müde zu werden und sich ein Bild zu machen, es einzureihen in die eigene Welt.⁷⁷

¹ Nicht umsonst betont die UNESCO in Artikel 1 ihrer „Allgemeinen Erklärung zur kulturellen Vielfalt“: „Als Quelle des Austauschs, der Erneuerung und der Kreativität ist kulturelle Vielfalt für die Menschheit ebenso wichtig wie die biologische Vielfalt für die Natur.“ Dt. UNESCO-Kommission e.V., *Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt*, in: UNESCO heute Zeitschrift der Deutschen UNESCO-Kommission, 1/2 (2002) 1-6, hier 1. Internet: <http://www.unesco.de/kultur/kulturelle-vielfalt/konvention/genese-der-konvention/allgemeine-erklarung-zur-kulturellen-vielfalt.html>; Zugriff am 25.03.2015.

² Identität ist der neuere Begriff; der Begriff des Selbst der ältere, der Personenbegriff wird bereits in der griech. Antike in Verbindung mit der Seele thematisiert; der hier gemeinte Begriff der personalen Identität hat so gut wie nichts mit dem Verständnis von Identität in der Logik und Mathematik zu tun. Denn Menschsein hat nichts mit ununterscheidbarer Gleichheit oder völliger Übereinstimmung zu tun, sie ist vielmehr geprägt und durchdrungen von Brüchen, Diskontinuitäten und ständigem Wandel.

³ A. Sen, *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. Übers. v. F. Griese, München 2007.

⁴ N. Kermani, *Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime*, München 2009, 26.

⁵ A. Maalouf, *Mörderische Identitäten*, Frankfurt a. M. 2000.

⁶ M. Buber, ??? 1995, 31.

⁷ Ebd., 14.

⁸ A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1995 (Original: *After Virtue*, University of Notre Dame Press 1981).

⁹ J. Straub/A. Weidemann/D. Weidemann (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz: Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder*, Stuttgart/Weimar 2007, 7.

¹⁰ Vgl. auch U. Hannerz, *Transnational connections. Culture, people, places*, London/New York 1996, 42.

¹¹ D. Bar-On, *Die „Anderen“ in uns. Dialog als Modell der interkulturellen Konfliktbewältigung*, Hamburg 2001, 17.

¹² J. Straub/P. Chakkarath, *Identität und andere Formen des kulturellen Selbst. Vernunft. Liebe und die Wurzeln der Identität*, in: *Familiendynamik* 36/2 (Stuttgart 2010) 2-11, hier: 6; (Hervorhebungen im Original). – Vgl. auch H. Hermans, *Human Development in Today's Globalizing World: Implications for Self and Identity*, in: L. Jensen, *Oxford Handbook of Human Development and Culture*, Oxford 2015, 28-42, der betont, dass zunächst durch den Einfluss der Aufklärung die Vorstellung eines „essentialized self considered as a ‚container‘ with razor-sharp boundaries between self and nonself“ stark wurde (41). Dann aber antworteten postmoderne Denker kritisch darauf „by proposing a highly decentralized conception that is open to relationships, often leading to a situation of ‚multiphrenia‘ (Gergen, 1991 ???) and fragmentation of the self“ [Seitenangabe]. Woraufhin er selbst ebenfalls eine dritte Auffassung stark machen möchte, die er „dialogisch“ nennt und „in which centralizing and decentralizing movements are seen as mutually complementing forces“ [Seitenangabe]. Er führt aus: „Such a conception is needed to develop a self that is decentralized and open enough to the innovative potentials of globalization, yet closed and centralized enough to develop an identity that embraces the values, practices, and traditions of one's local culture. Such a conception enables the self to develop dialogical relationships not only between different I-positions in the multivoiced mini-society of the self but also between the social and cultural positions of the multicolored participants in a globalizing world.“ [Seitenangabe]

¹³ Ebd., 7. (Hervorhebung im Original)

¹⁴ J. Straub/P. Chakkarath, *Identität und andere Formen des kulturellen Selbst*, 7.

¹⁵ J. Straub, *Das Selbst als interkulturelles Kompetenzzentrum. Ein zeitdiagnostischer Blick auf die wuchernde Diskursivierung einer ‚Schlüsselqualifikation‘*, in: P. Chakkarath/D. Weidemann (Hrsg.), *Kulturpsychologische Gegenwartsdiagnosen. Bestandsaufnahmen zu Wissenschaft und Gesellschaft*, Bielefeld 2012, 2-55, hier 46f.

¹⁶ Vgl. C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 1983, 9.

¹⁷ H. Hermans/A. Hermans-Konopka, *Dialogical Self Theory. Positioning and Counter-Positioning in a Globalizing Society*, Cambridge 2010.

¹⁸ Ebd., 1. (Hervorhebungen BS)

¹⁹ Vgl. auch K. Gergen, *Relational Being. Beyond Self and Community*, Oxford 2009.

²⁰ Zur Kritik an der interkulturellen Kompetenz vgl. exemplarisch B. Schellhammer, *Dialogisches Vorgehen in Kontexten interkultureller Bildung. Ein Plädoyer*, in: *Stimmen der Zeit* 232/7 (2014) 435-447; J. Straub, *Das Selbst als interkulturelles Kompetenzzentrum*.

²¹ C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, 60.

²² Ebd.

²³ V. Frankl, *Man's Search for Meaning*. Übers. v. I. Lasch, New York 1975, 167-171.

²⁴ V. Frankl, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, München 2005, 101.

²⁵ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, 44.

²⁶ V. Frankl, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, 19. (Hervorhebungen im Original)

²⁷ Vgl. hier auch die psycho-soziale Analyse The Staircase to Terrorism von F. M. Moghadam, *The staircase to Terrorism. A Psychological Exploration*, in: *American Psychologist* 60/2 (2005) 161-169: „These individuals believe they have no effective voice in society, are encouraged by leaders to displace aggression onto out-groups, and become socialized to see terrorist organizations as legitimate and out-group members as evil“ (161).

²⁸ C. G. Jung, *Bewusstes und Unbewusstes*, Frankfurt a. M. 1976.

²⁹ Vgl. C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 1983, 52.

- ³⁰ J. Straub, *Verletzungsverhältnisse. Erlebnisgründe, unbewusste Tradierungen und Gewalt in der sozialen Praxis*, in: Zeitschrift für Pädagogik 60/1 (2014) 74-95.
- ³¹ D. Bar-On, *Die „Anderen“ in uns*.
- ³² W. Schmidt, *Peace Making by Storytelling*, in: D. Bar-On (Hrsg.), *Bridging the Gap. Storytelling as a way to work through political and collective hostilities*, Hamburg 2000, 13-17, hier: 13.
- ³³ J. Straub, *Verletzungsverhältnisse*, 74.
- ³⁴ Vgl. B. Schellhammer, „*Dichte Beschreibung*“ der Kultur der Inuit im Wandel. *Kritische Diskussion des kulturalanthropologischen Ansatzes von Clifford Geertz auf dem Hintergrund einer Feldforschungsstudie in Nordkanada*. [Erscheint im transcript-Verlag, vorauss. im Herbst 2015].
- ³⁵ „Enactments sind unbewusste Erinnerungen in Gestalt leiblichen Handelns, agierende Aktualisierungen ehemaliger Verletzungen, die eben nicht völlig verheilt und verwunden sind. Solche Verletzungen können eben auch in Symptomen und Enactments Spuren einer unverlierbaren Zeit vergegenwärtigen und so das Erleben und Handeln einer Person unbewusst bestimmen (gerade in sozialen Situationen, in denen sich eine Person konkreten anderen gegenüber ‚inszeniert‘).“ J. Straub, *Verletzungsverhältnisse*, 83.
- ³⁶ Ebd. (Hervorhebung im Original)
- ³⁷ C. Geertz, *Dichte Beschreibung*, 10.
- ³⁸ H. Hermans/A. Hermans-Konopka, *Dialogical Self Theory*, 3.
- ³⁹ Ähnlich schreibt A. Maalouf, *Mörderische Identitäten*, 139: „Jeder von uns sollte ermutigt werden, sich in seiner ganzen Vielfalt anzunehmen, seine Identität als Summe seiner verschiedenen Zugehörigkeiten zu begreifen, anstatt sie mit einer einzelnen zu verwechseln, die er zu seiner alleinigen Zugehörigkeit, zu einem Mittel der Ausgrenzung, manchmal auch der kriegerischen Auseinandersetzung erhebt.“
- ⁴⁰ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (vollständige Ausgabe nach dem Text der Erstausgabe von 1887), Augsburg (o.J.), 7.
- ⁴¹ S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: *Gesammelte Werke, chronologisch geordnet*, 11. Bd., Frankfurt a. M. ⁴1966, 294f.
- ⁴² I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*, Werkausgabe, Bd. XII, Frankfurt a. M. 1977, 419.
- ⁴³ Ebd.
- ⁴⁴ Vgl. B. Waldenfels, *Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1997.
- ⁴⁵ Ebd., 28.
- ⁴⁶ J. Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt a. M. ¹¹2013.
- ⁴⁷ B. Waldenfels, *Topografie des Fremden*, 29.
- ⁴⁸ Vgl. ebd.
- ⁴⁹ A. Gruen, *Der Fremde in uns*, München ¹⁴2014.
- ⁵⁰ Ebd., 16.
- ⁵¹ C. G. Jung, *Bewusstes und Unbewusstes*, 29.
- ⁵² Ebd., 30.
- ⁵³ A. Gruen, *Der Fremde in uns*, 16. Vgl. hierzu auch C. Kinnvall, *Globalization and Religious Nationalism: Self, Identity, and the Search for Ontological Security*, in: *Political Psychology* 25/5 (2004) 741-767, die ganz ähnlich argumentiert.
- ⁵⁴ J. Straub, *Verletzungsverhältnisse*, 84.
- ⁵⁵ A. Gruen, *Der Fremde in uns*, 23.
- ⁵⁶ Ebd., 24.
- ⁵⁷ C. G. Jung, *Bewusstes und Unbewusstes*, 30.
- ⁵⁸ Ebd., 51.
- ⁵⁹ W. James, *The Principles of Psychology*, Cambridge/London 1983.
- ⁶⁰ G. H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1973.
- ⁶¹ C. G. Jung, *Bewusstes und Unbewusstes*, 52.

⁶² Vgl. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M. 2010.

⁶³ C. G. Jung, *Bewusstes und Unbewusstes*, 52.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ J. Straub, *Das Selbst als interkulturelles Kompetenzzentrum*, 47; (Hervorhebung im Original). Zudem sei hier auf Rolf Elberfeld verwiesen, der auf ungewöhnliche, überzeugende und reizvolle Weise eine Verbindung zwischen Kants Tugendlehre und buddhistischer Meditation herstellt, um eine „kulturoffene Kultivierungspraxis“ zu entwickeln. Denn „Kant weist zwar auf verschiedene Ebenen der Kultivierung hin, gibt aber so gut wie keine Anweisung, wie diese geübt werden kann“. (R. Elberfeld, *Kants Tugendlehre und buddhistische Übung. Auf dem Weg zu einer kulturoffenen und kritischen Kultivierungspraxis*, in: M. Schmücker/F. Heubel [Hrsg.], *Dimensionen der Selbstkultivierung*, Freiburg/München 2013, 27-63, hier: 29.) Auch die Lehren und Weisheiten einiger indigener Völker könnten hier wichtige Anstöße geben, so sind beispielsweise die *Vision Quest* oder der *Sundance Way of Life* der Cree First Nations in Kanada traditionelle Formen der Auseinandersetzung mit sich selbst, die dazu dienen sollen, im Einklang und größerer Ausgeglichenheit mit der sozialen und natürlichen Umwelt zu leben.

⁶⁶ H. Hermans/A. Hermans-Konopka, *Dialogical Self Theory*, 339.

⁶⁷ R. Elberfeld, *Kants Tugendlehre und buddhistische Übung*, 3.

⁶⁸ Man könnte hier, hinsichtlich der normativen Begründung der Aufforderung zur Selbstkultivierung, auch mit Immanuel Kant bzw. dessen Würdebegriff, argumentieren und sagen, die eigene Würde besteht bzw. erfüllt sich weniger in einem besonderen Recht, dass man vom anderen einfordern könnte, sondern vielmehr in der Pflicht, den anderen in seiner Würde zu achten – und dies fängt damit an, dass man an sich selbst arbeitet, um nicht unbewussten Projektionen oder emotionalen Ausbrüchen anheim zu fallen. Vgl. O. Sensen, *Der Würde-Begriff als Fundament der Menschenrechte*. Vortrag während des Rottendorf Symposiums „Menschenrechte“, München, 23.5.2014; auf der Grundlage von O. Sensen, *Kant-Studien* Ergänzungshefte, Bd. 166, *Kant on Human Dignity*, Berlin 2011. In der *Metaphysik der Sitten* schreibt Kant von der „eigenen Vollkommenheit, die zugleich Pflicht ist“: „Es ist ihm [dem Menschen] Pflicht, sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Tierheit immer mehr zur Menschheit [...] emporzuarbeiten; seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrtümer zu verbessern, [...] um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein, (262). Nur so erlangt der Mensch auch die Freiheit, nicht nur zu re-agieren (wie ein Tier: Instinkt von Reiz-Reaktion), sondern bewusst zu agieren, bzw. zu antworten, d.h. verantwortlich zu handeln. Vgl. auch R. Elberfeld, *Kants Tugendlehre und buddhistische Übung*, 34f.

⁶⁹ Platon, *Der Staat*, Stuttgart 1965.

⁷⁰ J. Straub, *Das Selbst als interkulturelles Kompetenzzentrum*, 49, beobachtet ebenfalls: „Der ‚externen‘ Differenzierung der Gesellschaft (in relativ autonome Funktionsbereiche etc.) entspricht eine ‚interne‘ Differenzierung der menschlichen Seele und des Selbst.“

⁷¹ E. Eirmbter-Stolbrink, *Wilhelm von Humboldt interkulturell gelesen*, Nordhausen 2005, 45f.

⁷² R. Kokemohr, ??? 2007, 14.

⁷³ Ebd., 15.

⁷⁴ Ebd., 16.

⁷⁵ W. v. Humboldt in: H.-U. Lessing/V. Steenblock (Hrsg.), *„Was den Menschen eigentlich zum Menschen macht ...“ Klassische Texte einer Philosophie der Bildung*, Freiburg i. Br. 2010, 115.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ M. Frisch, *Tagebuch 1946-1949*, Frankfurt a. M. 1985, 27.