

Tagung (christliche) Friedensaktivist*innen 25.-27.11.22

„Vorurteile, Feindbilder und Rassismus als Herausforderung der Friedensarbeit“

Zur Bedeutung der Begegnung mit Fremdem im Selbst für die Friedensarbeit

Prof. Dr. Barbara Schellhammer, Hochschule für Philosophie München

Einführung

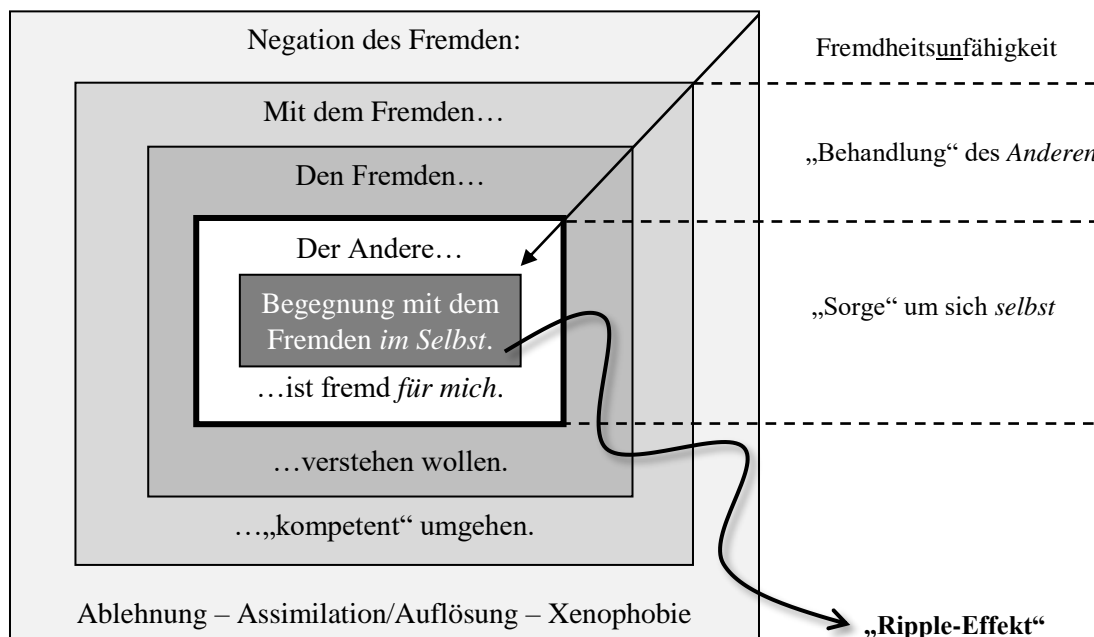
Ich bin Kulturphilosophin und beschäftige mich insbesondere mit Fragen der interkulturellen Philosophie und der herausfordernden Friedensbildung zwischen Kulturen. Ich möchte in meinem Impuls ausgehend von einem bestimmten Verständnis von Kultur etwas zur Bedeutung der „Fremdheitsfähigkeit“ für die Friedensarbeit sagen. Der Titel Ihrer Tagung zielt ab auf die Bewusstwerdung von Vorurteilen, Feindbildern und Rassismus. Diese Vorstellungen über Andere sind, so meine erste, vielleicht triviale, aber doch vielfach unterschätzte These, tief verwurzelt in das kulturelle Geflecht, in das wir hineingeboren werden. Das Geflecht, welches uns trägt und Sicherheit gibt. Deshalb impliziert Friedensarbeit notwendigerweise immer auch die Arbeit an sich selbst.

Dieser Gedanke ist alles andere als neu. Gewissermaßen begann mit ihm die Geschichte der westlichen Philosophie, denn schließlich war es Sokrates, der durch die Straßen von Athen zog und die Menschen dazu aufforderte, sich nicht um Reichtum und Ansehen zu bemühen, sondern sich um ihre Seele zu sorgen. Der französische Philosoph Michel Foucault nannte ihn deshalb den „Meister der Selbstsorge“. Ein wichtiges Ziel dieser Selbstsorge war für Sokrates eine Art innerer Friedensarbeit. So meint er, dass lieber seine Lyra (ein antikes Zupfinstrument) verstimmt sein und misstönen möge, oder ein Chor den er anzuführen hätte, und die meisten Menschen ihm widersprechen mögen, als dass er mit sich selbst nicht zusammenstimme. Mit Sokrates könnte also eine zweite These lauten: Wenn man in eigenen oder fremden Konflikten vermitteln möchte, muss man erst einmal lernen, den eigenen inneren Konflikten zu begegnen.

Gerade im Umgang mit Fremdheit – mit der Erfahrung des eigenen Befremdetseins – treten Vorurteile, Feindbilder und auch Rassismus in besonderer Weise zutage. Denn durch das „Framing“ in Schubladen, in die tradierten Raster der eigenen Kultur (z. B. gut/böse, Freund/Feind, normal/unnormal, kultiviert/primitiv), machen wir Fremdes dingfest, wir nehmen ihm seinen unangenehmen Stachel. Alles stereotype Einordnen der Andersartigkeit des Anderen hilft unserer Befremdung, sie verhindert aber die echte Begegnung.

Mich beschäftigt schon lange die Frage, wie es dazu kommt, dass Menschen unterschiedlich auf Fremdheitserfahrungen reagieren: Was zeichnet Menschen aus, die gelassen und offen auf Fremdes antworten? Und kann man so etwas wie „Fremdheitsfähigkeit“ lernen? – Eine Fähigkeit, die insbesondere für die Friedensarbeit, die ja wie kaum eine andere Disziplin mit Differenzen, Befremdlichem und dem Gefühl des „Auseinandergesetztseins“ umgehen muss, von zentraler Bedeutung ist.

Ich möchte dafür argumentieren, dass sich gelingende Friedensarbeit nicht allein auf Wissen und Kompetenzen stützen kann, sondern vor allem eine Praxis der Selbstsorge kultivieren muss. Diese Praxis hat weder etwas mit einer egozentrischen Nabelschau noch mit lustvoller Wellness zu tun. Es geht vielmehr um die zuweilen schmerzhaft und mühsame Auseinandersetzung mit sich selbst. Dabei spielt die unheimliche Begegnung mit Fremdem im Selbst eine besondere Rolle. Ich habe versucht, die unterschiedlichen Weisen des Umgangs mit Fremdheit vereinfacht in folgendem Modell darzustellen. Es folgt dem Bild konzentrischer Kreise, die einen „Ripple-Effekt“ von innen nach außen hervorrufen:



Am äußeren Rand finden sich Formen, die den Anderen in das Zentrum der Aufmerksamkeit rücken bzw. wo es in erster Linie um die „Behandlung“ des fremden Anderen geht. Hier reicht das Spektrum von der Negation von Fremdem, die zur Ablehnung, zum Versuch der Auflösung oder sogar in Fremdenhass umschlagen kann, über den „kompetenten“ Umgang mit Fremdem, der auf Techniken und typologische Vorstellungen, Vorurteile und sogar Feindbilder zurückgreift, bis hin zum Ziel, Fremdes zu verstehen. Dazwischen gibt es eine ganze Reihe von Formen der Idealisierung und Romantisierung von Fremdheit.

Die inneren „Kreise“ richten den Blick auf das Eigene bzw. auf das „Zwischen“ des menschlichen Miteinanders. Dabei geht es zunächst um das Bewusstsein der Relationalität von Fremdheit: der Andere ist fremd, weil er fremd *für mich* ist – *das* Fremde an sich gibt es nicht! Und schließlich geht es um die Entdeckung von und die Begegnung mit *Fremdem im Selbst*. Es geht um die Sorge um sich selbst.

Der Begriff der Selbstsorge bezeichnet sowohl eine Haltung sich selbst und Anderen gegenüber als auch eine besondere „Aufmerksamkeit, des Blicks“, den man auf sich selbst zurückwendet. Dies beinhaltet eine bestimmte Handlungsweise, durch die man „sich selbst zur Aufgabe wird, durch die man sich verändert, [...] umformt oder umgestaltet“ (Foucault 1985, 32 f.) Diese Umwendung zum Selbst ist eine Bedingung der Möglichkeit, dem Anderen in größerer Freiheit und Unvoreingenommenheit zu begegnen. Sie hilft, Distanz zu sich selbst zu gewinnen. Es ist paradox, doch liegt der Gedanke nahe, dass ich umso mehr beim anderen sein kann, je mehr ich bei mir bin – und umgekehrt. Der Psychologe Ronald Laing (1977, 128) spricht mir aus dem Herzen, wenn er feststellt, unsere Zeit sei durch den Drang gekennzeichnet, „die äußere Welt zu kontrollieren und durch eine fast totale Außerachtlassung der inneren Welt.“ Dies führe dazu, dass wir von uns selbst entfremdet lebten, bildlich schreibt er: „Das Außen ohne Beleuchtung von innen befindet sich im Zustand der Dunkelheit. [...] Der Zustand äußerer Dunkelheit ist ein Zustand der Entfremdung vom inneren Licht.“ (ebd., 130)

Ich möchte in der Folge zwei Fragen nachgehen, die aus diesen Vorannahmen resultieren und die in meinen, eingangs genannten Thesen zum Ausdruck kamen:

Erstens: Wie erklärt sich die Bedeutung der Selbstsorge, damit wir gut mit befremdenden Situationen umgehen können, anstatt an Vorurteilen und Feindbildern festzuhalten? Dabei wird der Begriff der *Selbstkultivierung* und das bereits angekündigte Verständnis von Kultur eine besondere Rolle spielen.

Zweitens: Was beinhaltet die Selbstsorge als Voraussetzung für Fremdeitsfähigkeit? Hier wird sich zeigen, dass die Sorge um sich ein nie endender spannungsreicher, zuweilen auch konflikträchtiger, Entwicklungs- und Bildungsprozess ist.

In einem dritten Schritt möchte ich mit Ihnen gemeinsam überlegen, was all das für die Friedensarbeit bedeuten könnte. Zu meinem ersten Punkt:

1. Wie erklärt sich die Bedeutung der Selbstsorge?

Um diese Frage zu beantworten, gehe ich einen vielleicht eher unerwarteten Weg zu einer Erkenntnis, die sich mir bei meiner Forschung unter Inuit in der Arktis aufgedrängt hat. Sie hat etwas mit Heimat, mit Bodenständigkeit und mit der Verwurzelung in Kultur zu tun.

Der Begriff der „Kultur“ und der des Selbst bzw., modern gesprochen, der „Identität“, haben einiges gemeinsam. Beide Begriffe sind in den letzten Jahren und Jahrzehnten häufig zu Recht kritisiert worden und bisweilen sogar gewaltig in Verruf geraten. Diese Kritik scheint sich vornehmlich auf die Tatsache zu beziehen, dass Kultur und Identität als Begriffe der Abschottung, Ein- bzw. Ausgrenzung sowie kolonialistischer Missachtung und Unterdrückung gelten und gegen andere ins Feld geführt werden. Der bekannte Wirtschaftswissenschaftler Amartya Sen warnt eindringlich vor einer „Identitätsfalle“ und der nicht minder bekannte Schriftsteller Navid Kermani vor einer reduktionistischen „Verstümmelung der Person“. Amin Maalouf spricht sogar von „Mörderischen Identitäten“.

In der Tat, das sind sehr reale Gefahren, deren schreckliche Auswüchse wir beinahe täglich vor Augen geführt bekommen, denken Sie beispielsweise an die restriktive Migrationspolitik des Nationalismus in Italien, an Trumps „America First“ oder Putins Ideologie einer russischen Welt. Diese Auswüchse resultieren aus äußerst fragwürdigen und verkürzten Theorien von Kultur und Identität. Ich möchte Ihnen dagegen einen Kulturbegriff vorstellen, der sich nicht nur diesen reduktionistischen Vorstellungen widersetzt, sondern darüber hinaus erklären kann, wie es zu diesen totalitär-populistischen Auswüchsen kommt.

Der Kulturbegriff, den ich meine, geht auf den amerikanischen Kulturanthropologen Clifford Geertz zurück. Er spricht von Kultur als einem „selbstgesponnenen Bedeutungsgewebe“. 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). 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.

Zugleich gibt es so etwas wie ein „inneres Bedeutungsgewebe“ des Selbst, unsere *Identität*. Dieses innere Netz gibt uns hinsichtlich unserer Person Stabilität und Sicherheit, es ist eine Art „innere Heimat“, das Gefühl, dass wir bei uns selbst Zuhause sind. Der Kern unserer Persönlichkeit ist nicht substanzhaft, sondern *relationaler* Natur. Der niederländische Psychologe Hubert Hermans spricht von einem „dialogischen Selbst“. Durch Erlebnisse, Erinnerung, Erzählungen entwickeln wir ein narratives Selbst-Bewusstsein: Wir erzählen eine Geschichte über unser Leben und entwickeln fiktive Szenarien, wie es weitergehen könnte, was wir uns erhoffen und erwünschen. Wir erzählen diese Geschichten uns selbst und anderen. Damit bereiten wir den Boden, auf dem wir unser Leben aufbauen. Auch hier gibt es Symbole, Metaphern oder Lebensmottos, die uns begleiten und Sicherheit vermitteln. Beide Gewebe sind wie mit unsichtbaren Fäden dicht miteinander verwoben.

Beide Gewebe versuchen wir zu schützen, denn ohne sie sind wir nicht lebensfähig. Bezüglich der Kultur sagte Geertz einmal: Dass es keine Kultur geben könne, ohne Menschen, ist irgendwie klar – aber ganz genauso ist es eine Tatsache, dass es keine Menschen gäbe, ohne Kultur. Sie entscheidet als eine Art zweite Nature über die kreatürliche Lebensfähigkeit des Menschen. Er bringt das Beispiel von einem Biber, der keine Pläne, keine Statik-Berechnungen und keine technische Ausbildung braucht, um einen Damm zu bauen – das alles sagen ihm seine Gene. Tiere „wissen“ auch ohne groß darüber nachzudenken, wie das mit der Paarung oder der Kinderaufzucht läuft – bei Menschen ist das eine durchaus komplexe Angelegenheit. Kultur dient dem Menschen als „extragenetischer Kontrollmechanismus“ zur Regelung seines Lebens.

Beim Menschen kommt gegenüber dem Tier aber noch etwas hinzu, das über „Baupläne“ und „Verhaltensanweisungen“ hinausgeht und von grundlegend existenzieller Bedeutung ist – und das steckt in dem, was Geertz mit seiner Beschreibung des Menschen als „meaning-making animal“ andeutet. Menschen brauchen so etwas wie Heilsgewissheit, sie wollen letzte Fragen beantwortet wissen – und finden diese Antworten in der Religion, die dicht mit unserem kulturellen Gefüge verwoben ist.

Wenn Menschen fürchten müssen, ihr Bedeutungsgewebe zu verlieren oder es vielleicht sogar tatsächlich verlieren, geraten sie in existenzielle Not. Kulturelle Artefakte, Praktiken

und religiöse Rituale sind nicht nur nette Anhängsel, sondern das Fundament auf dem wir gründen. Genau das war die zentrale Einsicht während meiner Zeit in der Arktis. Denn das brutale Vorgehen der kanadischen Assimilationspolitik – heute spricht man von kulturellem Genozid – führte zu den bis heute erschreckend hohen Selbstmordzahlen, massive Gewalt in Familien und den Herausforderungen von Alkoholismus und Drogenabhängigkeit. Diese traurigen Phänomene sind nicht das Problem, genauswenig wie die Menschen, die unter ihnen leiden, sondern ein eigentlich unmissverständliches Symptom – und zwar ein Symptom von den Konsequenzen eines kolonialistisch überhöhten und fatalen Verständnisses von Kultur als Fortschritt und singuläre Sollvorstellung: Wir müssen den Menschen die einzig wahre Kultur bringen – sei es durch „richtige“ Häuser, die englische Sprache, „ordentliche“ Bildung, ein aufgeklärtes Weltbild und den christlichen Glauben.

Um noch etwas tiefer einzudringen in die psycho-soziale Bedeutung von Kultur und Identität, hilft der bekannte Ansatz der Logotherapie von Viktor Frankl, der viele Parallelen zum Geertz'schen Denken aufweist. Frankl behauptet wie Geertz, dass der Mensch darauf angewiesen ist, Orientierung und Sinn im Leben zu erfahren. Als Psychologe betrachtete er dabei aber nicht vornehmlich das äußere, sondern das innere Bedeutungsgewebe und behauptet: Der Mensch wird krank oder verhält sich pathologisch, wenn er keinen Sinn im Leben mehr spürt. Viktor Frankl beschreibt das, was das Selbst konstituiert, zwar nicht als „Bedeutungsgewebe“, er prägte aber den Ausdruck des „existenziellen Vakuums“. Beide Bilder passen meines Erachtens gut zusammen: Wenn uns der innere Boden wegbricht, rutschen wir in dieses Vakuum.

Der Sinn ist das, was sich gleichsam automatisch einstellt, wenn Menschen fest ankern können, dann erleben sie Lust und Macht in ihrem Leben. Wenn aber der sichere Boden unter ihren Füßen ins Wanken gerät und sogar Risse und Löcher bekommt, geht auch der Sinn verloren. Menschen stürzen haltlos ins Leere. Dann passiert, was Geertz mit „formlosen Monstern ohne Richtungssinn und Selbstkontrolle“ beschreibt: Menschen greifen direkt nach Lust und Macht, eigentlich „Nebenwirkungen“ eines sinnerfüllten Lebens – dieses Verlangen der direkten Sinnbefriedigung wird zur Hyperintention, die sich symptomatisch zeigt. Neben den erwähnten Beispielen aus der Arktis könnte man hier auch zahlreiche „istische“ Extreme anführen, die wir gerade hierzulande und in Europa erleben: Fundamentalismus, Extremismus, Nationalismus, Populismus, Terrorismus, usw.

Fatal an der Sache ist die Gefahr der Entwicklung einer zirkulären Dynamik, die wie ein Strudel Menschen in den Teufelskreislauf führt: Denn das Bedeutungsgewebe fungiert als Boden des Fasses, das Menschen füllen wollen, um Lebenssinn zu erfahren. Menschen brauchen einen *Grund* zum Glücklichsein. Frankl schreibt: „Je mehr es einem um die Lust geht, um so mehr vergeht sie einem auch schon.“ (ebd.) – ein Fass ohne Boden!

So kann es passieren, dass Menschen sich in „Ersatznetze“ verstricken, die sie schließlich wie ein klebriges Spinnennetz gefangen nehmen. Diese Netzwerke leben dann von der Hyperintention, d. h. vom direkten Streben nach Macht und Lust, vom Aufbau von Feindbildern, Abgrenzung und düsteren Parolen. Sie sind repressiv, unterdrückerisch – und vermeiden vor allem die Auseinandersetzung mit sich selbst, weil der Schmerz und die Angst zu groß sind, die aufkommen, würde man den Brüchen, Rissen und Löchern der eigenen Geschichte mehr Aufmerksamkeit schenken. Sehr deutlich beschreibt dies der Psychoanalytiker Arno Gruen (2014, 10-11) in seinem Buch *Der Fremde in uns*: „Fremdenhaß hat auch immer etwas mit Selbsthaß zu tun.“

Beide Gewebe, das kulturelle und das personale, haben dunkle Ecken, es gibt Verstecke und Geheimnisse, Dinge, die wir verbergen und verdrängen oder sogar ausschließen und bekämpfen. In beiden Geweben sind Verletzungen eingewoben, Erlebnisse sind vernarbt, die wir entweder selbst erlebt haben oder transgenerationell mitbekommen, weil wir durch die Geschichte verstrickt sind mit unseren Eltern, Großeltern und Ahnen. Freud spricht hier von „archaische Gefühlserbschaften“, C. G. Jung vom „kollektiven Unbewussten“ und Mark Freeman im Anschluss an die Theorie der narrativen Identität von einem „narrative unconscious“. Wie beim Spiel der „stillen Flüsterpost“ gibt es schwer verständliche Passagen in den Botschaften, die wir übermittelt bekommen, blinde Stellen in unserem Geschichtsbewusstsein. Der israelische Psychologe Dan Bar-On spricht bei seiner Analyse des festgefahrenen Konflikts zwischen Israelis und Palästinensern von den „Anderen in uns“ und meint damit über Generationen hinweg internalisierte Feindbilder, deren Wegbrechen die eigene Identität in Gefahr bringen würde, weil sie sich gerade durch die Tradierung dieser Feindbilder, zusätzlich gestärkt durch einen religiösen Fanatismus, der keine Widersprüche zulässt, selbst errichtet. Bar-On spricht davon, dass der monolithische Aspekt des Selbst der zionistisch-israelischen Identität dadurch bewahrt wird, dass die Vorstellung „der Anderen“ ständig betont wird und zugleich eigene innere Konflikte verdrängt und unterlaufen werden.

Dass sich so Formen der Gewalt gegen sich und andere in unserem Bedeutungsgewebe festsetzen, beschreibt auch der Sozialpsychologe Jürgen Straub in einem Text über tradierte Erlebnisgründe und Verletzungsverhältnisse. Ähnlich wie Bar-On erläutert er, dass es die von einer Generation auf die nächste übertragenen Demütigungen, Schuldzuweisungen, feindseligen Mythen und tiefes Misstrauen seien, die wie schlecht gelöschte Brände immer wieder aufflackern und unzählige Friedensbemühungen im Keim ersticken. Dass „Dispositionen verfestigte[r] Vulnerabilität“ in einzelnen Menschen, aber auch in Kollektiven auf die Erfahrungen erlittener und zugefügter Gewalt in historischen Konstellationen zurückgehen, kann ich aus meiner Forschung in Kanada bestätigen. Täter und Opfer der Assimilationspolitik sind über die Jahre in ein dramatisches Spiel eingestiegen, in welchem sich die Rollen in größtenteils unbewussten *Enactments*, also in Verhaltensweisen, die Antizipiertes durch Handeln selbst herstellen, eingeschliffen haben. Straub spricht von „aktionalen Erinnerungen“ ehemaliger Verletzungserfahrungen – Erinnerungen, die alle Beteiligten nicht zuletzt deshalb fest im Griff halten, weil sie sich permanent als „Erinnerungssubjekte“ begegnen.

In den verletzlichen Schattenregionen unseres Selbst lauern besondere Empfindlichkeiten: wir reagieren gereizt, fühlen uns getriggert, projizieren unliebsame Anteile in andere oder überhören Dinge schlichtweg. Deshalb ist es wichtig, dass wir uns mit *Fremdem in uns selbst* auseinandersetzen. Es ist auch wichtig, weil gerade hier, in den verdrängten und missachteten Selbst-Anteilen, für die wir uns vielleicht schämen, weil wir schon früh gelernt haben, so nicht zu sein, die Chance liegt, Löcher und wunde Stellen in unserem Bedeutungsgewebe zu stopfen, es stabiler zu machen. Je mehr wir von uns kennenlernen, desto weniger stehen wir in der Gefahr, von uns selbst überrumpelt zu werden und desto mehr ankern wir in Selbstsicherheit.

Das bringt mich zu meinem 2. Punkt: Wie kann diese Selbstkultivierung gelingen?

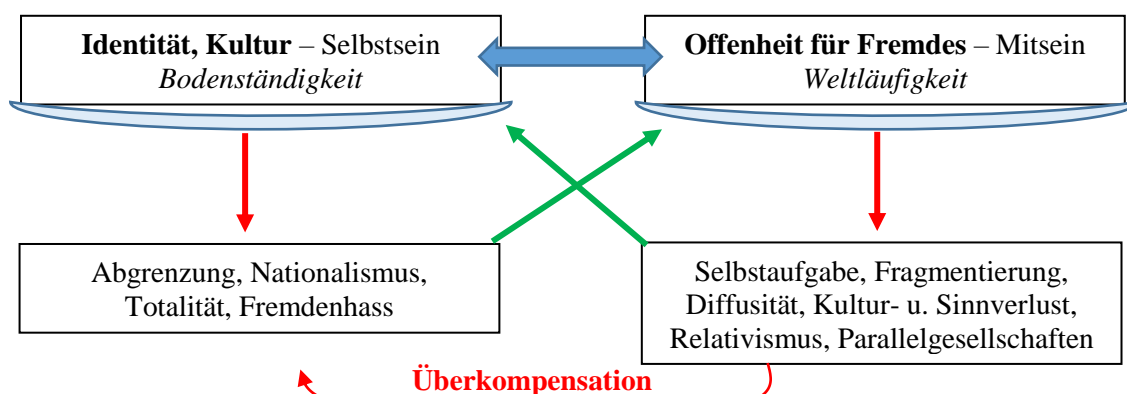
2. Was beinhaltet die Selbstsorge als Voraussetzung für Fremdeithfähigkeit?

All das, was wir momentan beobachten und erleben, wie Menschen mit Fremdheit umgehen, welche Techniken und Strategien entwickelt werden, um dem Unbehagen Herr zu werden, kann man nur verstehen, wenn man auch die *inneren Erlebniswelten* der Menschen ernstnimmt. Wenn man nach dem Sinn und der Bedeutung von Verhalten fragt. Dieses „dichte“ Verstehen ist wichtig, um nicht nur am *Symptom* zu arbeiten, sondern dem

eigentlichen *Problem* näherzukommen. Dies ist von besonderer Relevanz für eine nachhaltige und positive Friedensbildung, die mehr will als nur die Abwesenheit von Gewalt.

Menschen brauchen beides: Identität und Selbst-Vergewisserung, ein relativ stabiles sozio-kulturelles Gefüge einerseits und die Offenheit für Vielfalt und Andersartigkeit andererseits, um „gesund“ und angstfrei leben zu können. Neudeutsch könnte man auch sagen: Wir müssen eine Balance finden und kultivieren zwischen Flexibilität und *Boundary Management*, um in Zeiten der zunehmenden Entbettung in einer unübersichtlich-fluiden Welt Sicherheit und Halt zu finden. Wir brauchen Grenzen, damit wir keine Schutzmauern errichten und wir brauchen selbstbewusste Formen der Offenheit für Vielfalt, um nicht in personaler und kultureller Fragmentierung unterzugehen.

Ich möchte das anhand der Grafik eines so genannten Wertequadrats erklären, welches das menschliche Spannungsverhältnis zwischen Selbstsein und Mitsein, zwischen Identität und Offenheit für Fremdes, in den Blick nimmt:



Zwischen Identität und Selbstvergewisserung einerseits und Offenheit für Fremdes andererseits besteht ein spannungsreiches Verhältnis, das auch als Akt der Balance mit zwei Waagschalen dargestellt werden kann. Bernhard Waldenfels, ein bekannter Philosoph, der sein ganzes Leben über das Fremde nachgedacht hat, spricht von „Bodenständigkeit“ und „Weltläufigkeit“. Die Begriffe sind gut gewählt, denn sie sprechen durch die inneren Bilder, die sie erzeugen: „Boden-Stand“ impliziert Sicherheit, Stabilität, emotionale Verankerung, auch so etwas wie Eigenstand und eine Form des positiven Stillstands im Sinne einer bewussten Selbstvergewisserung in kontemplativen Momenten der Selbstsorge, in der Erfahrung eines Ankommens bei sich selbst. „Welt-Läufigkeit“ dagegen suggeriert

Bewegung, Öffnung, Unterwegssein, Aufbruch in Neues, Flexibilität, den Versuch, das Eigene aus einer anderen Perspektive zu sehen, sich durch Fremdes bereichern zu lassen.

Beide Seiten widersprechen sich eigentlich, sind aber zu-tiefst aufeinander verwiesen, um nicht in ihre Extreme abzugleiten: Ohne Offenheit für Fremdes steht die Identität in der Gefahr, in totalitäres und zentrisches Denken abzugleiten. Foucault spricht von einer „Normalisierungsgesellschaft“, alles Fremde wird „eingemeindet“, angeeignet, assimiliert und dadurch gebändigt. Ohne Selbstbewusstsein und Kultur als sinnstiftendes Bedeutungsgewebe, ohne den festen Stand oder klare Positionen kippt die Offenheit für Fremdes in eine pluralistische Haltung des Einerlei, der Enteignung als Auslieferung, in Fragmentierung des Selbst, in kulturelle Identitätsdiffusion. Bodenständigkeit ohne Weltläufigkeit verkommt zur Überzentrierung, zum Reinheitswahn eines völkischen Denkens, Weltläufigkeit ohne Bodenständigkeit zur Dezentrierung, zur Heimat- und Orientierungslosigkeit.

Beides zusammenschauen und miteinander in den Dialog zu bringen, ohne sich in einseitige Grabenkämpfe zu verstricken, ist grundlegend für die Entwicklung eines, mit Blick auf das Bedeutungsgewebe im wahrsten Wortsinn „tragfähigen“ Miteinanders. Denn es kann passieren, dass die „Bewahrer“ der heimischen Kultur sich unversöhnlich gegen diejenigen stellen, die sagen „Wir schaffen das!“ und Menschen, die Geflohenen am Bahnhof zujubeln, werfen der Gegenseite nationalistische Enge und rechtsradikales Denken vor. In besonders aufgeheizten Situationen besteht die Gefahr, dass Extreme in ihr extremes Gegenteil kippen, dass Menschen „überkompensieren“: Von der Willkommenskultur zum Rechtsterrorismus, von Fundamentalismus in gleichgültigen Pluralismus. Waldenfels spricht von einer „kulturpolitischen Pendelbewegung“ des Globalismus und des Lokalismus: Der Globalismus nehme an, dass alles irgendwo zusammenhängt und dass es gleichgültig sei, wo sich jemand befinde; man sei überall zu Hause und nirgends. Der Lokalismus klammere sich an das Hiesige, das bayerische „Mia san Mia“ wird zur allgemeinen Parole. Eigenes ist jedoch nicht ohne den Kontrast zum Fremden und Fremdes kann uns nichts bedeuten ohne den Bezug zum Eigenen. Friedensarbeit bedeutet auch, diese Dialektik zu verstehen – eine Dialektik, die sich nicht aufhebt, sondern sich immer wieder um einen Dialog bemüht, der diese Spannung aufzeigt und deutlich macht, dass einseitige Parolen selten hilfreich sind.

Insofern kann das Bild dieser spannungsreichen Balance den inneren Zustand eines Menschen genauso wie zwischenmenschliche, gesellschaftliche Dynamiken beschreiben. Es kommt nicht von ungefähr, dass Bar-On betont, echte Friedensdialoge seien erst dann möglich, wenn die monolithische Identität zu bröckeln beginnt und man den Täter nicht nur im Anderen ausmacht, sondern auch in sich selbst entdeckt – ihn dort entdeckt und ihm begegnet. Vermutlich würden wir dann auch hier feststellen, dass jede „Täterschaft“ ihre Geschichte, oft auch ihre Verletzungsgeschichte hat.

Wie sehr diese Begegnung mit den eigenen Schattenseiten und das Gefühl, sich auseinandergesetzt zu erleben, eine tiefgründig existenzielle Erfahrung größter Verzweiflung sein kann, betonte Sören Kierkegaard. Denn hier erführe unsere Sehnsucht, das Selbst in Sicherheit zu wissen, als eine Einheit zusammengesetzt zu sein, eine Abfuhr. Ein so Verzweifelter „hat nicht sein Selbst, er hat nicht sich selbst“. Er ist hin und her gerissen zwischen der Verzweiflung, er selbst sein zu wollen und verzweifelt sich selbst loswerden zu wollen. Auch hier zeigt sich die Pendelbewegung, aus der wir nie völlig herauskommen.

Um sich selbst sorgen, heißt, diese Spannung leben zu lernen und darin etwas zu kultivieren, das Waldenfels „Responsivität“ nennt. Es geht dabei um die Fähigkeit, auf einen fremden Anspruch zu antworten, um „response-ability“. Dabei meint er nicht nur eine Antwort im engeren, sprachlichen, Sinne, sondern im weiteren Sinne: ein *leibhaftiges* Antworten, das sich auf alle Register der Erfahrung erstreckt. Dieses Antworten zeichnet sich dadurch aus, dass es anderswo beginnt – und dass es dieses „Anderswo“ ernstnimmt, indem es hörfähig ist. Lisbeth Lipari spricht auch von „listening otherwise“. Verantwortung heißt dann, die eigene Antwortfähigkeit zu kultivieren. Das bedeutet, mir meiner eingeschränkten, responsiven Freiheit bewusst zu sein. Denn ich kann dem fremden Anspruch nicht ausweichen, ob ich jedoch bloß reagiere oder mich in Verantwortlichkeit übe, ist meine Entscheidung.

Angesichts der Herausforderung weltweiter Flucht- und Migrationsbewegungen stellt sich die Frage: Wie wird sich unsere Kultur, wie wird sich das sozio-kulturelle Miteinander hierzulande und in Europa entwickeln? Platz zu schaffen, um die Menschen irgendwie unterzubringen, ist das eine – die andere Frage ist, wie wir mit dem Fremden umgehen, „der heute kommt und morgen bleibt“, wie das der Soziologe Georg Simmel bereits 1908 in seinem bekannten Exkurs über den Fremden problematisierte. Ich glaube es kommt nur in

„zweiter Linie“ auf die richtige gesellschaftspolitische „Strategie“ an – also z. B. auf die Frage, wollen wir den „Schmelztiegel“, die Einwanderungsgesellschaft, den Multikulturalismus oder das Postulat einer „Leitkultur“?

Eine Dimension tiefer wird es vor allem wichtig sein, die eigenen Wurzeln zu pflegen. Die Integrationskraft eines Landes ist umso größer, je selbstbewusster es dialogbereit ist und Hinzukommende „dicht“, also von deren Perspektive aus, verstehen möchte. „Nur leere Kirchen machen Angst vor vollen Moscheen“, bemerkte Margot Käßmann einmal. So betont auch der ehemalige Verfassungsrichter Udo Di Fabio (2015):

Eine Gesellschaft, die ihre eigenen kulturellen und religiösen Wurzeln nicht pflegt, die ihr Land und ihre Identität nicht bejaht, eine Gesellschaft, die nicht mit eigenen Kindern optimistisch und pragmatisch nach vorne schaut, eine solche Gesellschaft reagiert auf Veränderung eher ängstlich. Vor allem wird sie als Integrationsziel für die Hinzukommenden auf Dauer nicht anziehend, nicht ansteckend wirken.

Mit anderen Worten: Integration gelingt nicht durch Anpassen und Gleichmachen, sondern durch eine transformatorische Praxis der Selbstkultivierung. Selbstsorge und Fremdsorge gehören zusammen, sonst engleitet uns entweder das eine oder das andere. „Teilhabe“ geht in zwei Richtungen. In der Angst vor dem fremden Anderen spiegelt sich die Angst vor der eigenen Unsicherheit. Ängste werden durch Vorurteile, Feindbilder und rassistische Parolen noch geschürt. Die menschliche Einbildungskraft kann tödlich sein. Denn Ängste verführen zu Abwehrmechanismen, die sich gegen das Fremde richten, reaktiv triggert uns das Angstzentrum unseres Gehirns in Flucht, Kampf oder Schock. „Doch sind Ängste immer nur die eigenen Ängste?“, fragt Waldenfels und fährt fort:

Gibt es nicht auch gemeinsam erlebte Bedrohungen, die solidarische Formen der Angstbewältigung hervorrufen? Und schließlich, wer hat Angst vor wem? Man schaue, wie Hund und Katze umeinander schleichen. Wenn Thomas Hobbes versichert, das größte Übel sei der Tod durch fremde Hand, so setzt er voraus, dass es einem jeden zuallererst um seine eigene Selbsterhaltung geht. Doch dies ist ein fragwürdiges Dogma der Moderne.

Wenn wir uns fragen, wie unser Bedeutungsgewebe in Zukunft aussehen soll, dürfen wir nicht nur nach außen blicken, denn Kultur ist nur nicht irgendwo „da draußen“ – wir sind Teil von ihr, sie hat mit uns zu tun. Es kommt also darauf an, *in uns* die Balance von Identität und Offenheit zu kultivieren – das wird Auswirkungen haben auf das menschliche Miteinander.

So bemerkte Waldenfels einmal: „Wer nirgends zu Hause ist, hat auch keinen Ort, an dem er das Fremde empfangen kann.“

Es wäre allerdings eine Illusion zu glauben, man könnte diese Ausgeglichenheit als eine Art kuschelige Mitte irgendwann erreichen und dann bliebe sie uns erhalten. Sie muss vielmehr immer wieder neu erarbeitet werden – das ist auch gut so, denn nur in Unterschieden, in der Auseinandersetzung mit Fremdem liegt, unser Wachstums- und Entwicklungspotential (vgl. UNESCO: Erklärung zur Kulturvielfalt). Ein völlig spannungsfreies und angstfreies Leben wäre teilnahmslos, gleichgültig und dumpf.

Noch ein letztes: Es wäre naiv und verkürzt, Friedensarbeit allein auf die Arbeit an sich selbst zu reduzieren. Diese braucht es, um stark und entschlossen auch gesellschaftspolitisch wirksam zu sein – und zwar nicht bloß reaktiv, sondern responsiv, d. h. in begründeten Werten ruhend, also in einem guten Sinne bodenständig Stellung beziehen zu können. So stellt Thomas Piketty in seiner Schrift *Rassismus messen, Diskriminierung bekämpfen* heraus, die Rede von Identität allein reiche nicht aus, es ginge vor allem auch um den Zugang zu Bildung, Beschäftigung, Wohnraum, um Respekt und Würde. Die Kategorie der „Rasse“ – wenn in der Regel nicht mehr explizit – lebe in Darstellungs- und Legitimationsformen sozialer Ungleichheit, die Status- und Machtstrukturen aufrechterhalten. Dies geht jedoch gerade dann besonders effektiv, wenn Unsicherheiten und Ängste geschürt werden – und Menschen empfänglich dafür sind.

Ich möchte die verbleibende Zeit dafür nutzen, Sie mit hineinzunehmen in die Frage, welche Bedeutung die Entwicklung von Fremdheitsfähigkeit und insbesondere die Begegnung mit Fremdem im Selbst für die Friedensarbeit haben kann.

3. Zur Bedeutung der Entwicklung von Fremdheitsfähigkeit für die Friedensarbeit

Austausch und Diskussion in Kleingruppen und Plenum