

Mario Erdheim

## Ethnische Identität und multikulturelle Gesellschaft

### Einführung

Multikulturelle Gesellschaften sind außerordentlich konfliktive Gesellschaften. Kulturen sind Lebensformen und haben für die Individuen eine existentielle Bedeutung, die besonders dann herausgefordert wird, wenn sich die Individuen mit fremden Lebensformen konfrontiert sehen. Diese Konfrontationen sind ein wesentlicher Aspekt des Geschichtsprozesses. In vielen Fällen führten sie zu Kriegen, die mit der Zerstörung der fremden Kultur beendet wurden; in anderen Fällen führten sie aber auch zu einer Relativierung des Eigenen, indem das Fremde assimiliert wurde. Als Ethnologe und Psychoanalytiker tendiere ich dazu, Konflikte im Zusammenhang mit ihren kulturellen und psychischen Hintergründen zu untersuchen. Im folgenden möchte ich versuchen, die Konflikte durch eine Gegenüberstellung zwischen dem Eigenen und dem Fremden darzustellen, zweier Kategorien, die mir wichtig zu sein scheinen, wenn es um die kulturelle Identität in ihrem Verhältnis zu den Postulaten einer universalistischen Identität geht. Dabei schließe ich an Überlegungen an, die ich erstmals 1988, 1993 und 1994 angestellt habe.

### 1. Zur Problematik der ethnischen Identität

Erst in den siebziger Jahren begannen Ethnologen sich erneut mit ethnischen Problemen zu beschäftigen: Es wurde damals deutlich, daß die Konflikte industrieller Gesellschaften nicht nur auf deren Klassenstruktur zurückzuführen waren, sondern daß auch kulturelle Konflikte zunehmend an Relevanz gewannen. Es dauerte relativ lange, bis sich auch Soziologen mit diesen Problemen moderner Gesellschaften auseinandersetzten. Resistenter noch erwiesen sich die Psychologen. Sie haben eine gewisse Neigung, den kulturellen Aspekt der Identität zu unterschätzen, vermutlich deshalb, weil sie sich vorwiegend in *einer* Kultur bewegen. Die Ethnopsychanalyse hat demgegenüber eine besondere Sensibilität für die Problematik der ethnischen Identität entwickelt: Erst die Zugehörigkeit zu einer bestimmten, mindestens aus drei Generationen bestehenden Gruppe mit einer gemeinsamen Kultur vermittelt nämlich dem Individuum die Überzeugung und das Gefühl, Teil einer Geschichte zu sein, die sowohl in die Vergangenheit als auch in die Zukunft reicht. Dieses konkret erfahrene Geschichtsbewußtsein ist für

das Individuum eines der wichtigsten Mittel, um sich gegen Manipulationen zu sichern, also gegen Versuche, es dazu zu bringen, unbewußt gegen seine eigenen Interessen zu handeln.

Mit „Identität“ ist im allgemeinen eine psychische Struktur gemeint, die Orientierungshilfen anbietet, indem sie die Kategorien des Eigenen und des Fremden in ein Verhältnis zueinander bringt. „Geschlechtsidentität“ heißt beispielsweise, daß das eigene Geschlecht vom fremden, anderen abgegrenzt wird und zur Orientierung innerhalb von sozialen Beziehungen eingesetzt werden kann; ein Individuum verhält sich infolgedessen „wie eine Frau“ bzw. „wie ein Mann“. Von ebenso wichtiger Bedeutung für das Individuum ist meines Erachtens die ethnische Identität. Diese umschreibt die Zugehörigkeit zu einer Abstammungstradition, wobei die Betonung der Tradition, der Überlieferung, wichtig ist, um nicht in „Blut-und-Boden“-Ideologien zu verfallen. Die ethnische Identität grenzt die eigene von der fremden Kultur ab und schafft so eine erste Orientierung im Raum der Geschichte. Sie ist zwar eng verwoben mit der Sprache und der Region, in der eine Gemeinschaft lebt, kann sich aber auch davon lösen und sich auf einen symbolischen Kosmos beziehen, der nicht mehr regional verankert sein muß.

Der Begriff der Ethnizität ist relativ neu. In der deutschen Sprache scheint er sich auch deshalb einzubürgern, weil der entsprechende Begriff des „Volkstums“ durch den Nationalsozialismus ausgehöhlt und entwertet worden ist. Die beiden Begriffe sind aber dennoch verwandt: Sie entspringen ursprünglich der Romantik und Herders Vorstellungen über den „Volksgeist“, wonach jedes Volk etwas ihm Eigentümliches besitze, wodurch es sich von allen anderen Völkern unterscheidet.

Wie die Geschichte zeigt, geriet man bei der Weiterentwicklung dieser Idee bald in die Sackgasse von Biologismus und Rassismus. Das Volk und seine Kultur wurden zu einer Sache von Blut und Boden. Wer nicht die richtigen Eltern besaß, konnte die „Volkskultur“ angeblich nicht erwerben und bildete, wegen der Möglichkeit der Rassenmischung, sogar eine Gefahr. Die moderne Ethnologie kritisierte diesen Biologismus und stellte die These des Kulturrelativismus auf, wonach Kulturen an sich unvergleichbar seien, wenn es um ihre Werte gehe. Keine Kultur könne somit den Anspruch erheben, einer anderen überlegen zu sein. Diese Postulate gerieten jedoch bald in Widerspruch zum universalistischen Anspruch der Menschenrechte, die als wichtigste Waffe gegen den Totalitarismus ins Feld geführt wurden. Nun konnte es nicht mehr angehen, Verletzungen der Menschenrechte mit der Begründung zu dulden, daß sie den Normen einer fremden Kultur entsprächen.

Dieser Universalismus postuliert bis heute eine individualistische, gruppenunabhängige Identität und stellt der ethnischen Identität (der immer auch etwas Reaktionäres anhaftet) eine individuelle und damit auch kosmopolitische Identität gegenüber. Diese universalistische Identität steht grundsätzlich auch in keinem Gegensatz zur modernen Mobilität: Jeder kann, sofern er mag, überall mit sich selbst identisch

bleiben. Ich bin allerdings der Ansicht, daß diese Argumentation dort ihre Grenzen hat, wo sie das Leiden derjenigen verleugnet, die sich in ihrer kulturellen Identität verachtet oder nicht anerkannt fühlen.

Wie ich bereits angedeutet habe, ist es schwierig, über ethnische Identität wegen der nationalsozialistischen Verbrechen zu sprechen, die im Namen des „Volkes“, des „Ethnos“ begangen worden sind. Man gerät leicht in den Verdacht, die blutige Vergangenheit zu beschönigen und alte rassistische Vorurteile soziobiologisch neu aufzubereiten oder aber weltfremde romantisierende Vorstellungen von idyllischen und ursprungsnahen Gemeinschaften verbreiten zu wollen. Erst wenn der Begriff des Ethnischen von dem (biologischen) der Rasse ebenso wie von dem (politischen) der Nation bzw. des Staates getrennt wird, können die entsprechenden ideologischen Verzerrungen erkannt werden.

Das Ethnische hat mit Rasse deshalb nichts zu tun, weil kulturelle Merkmale ebensowenig wie die dazugehörigen Symbole vererbt werden. Sie müssen vielmehr erlernt werden, wobei sich ein beträchtlicher Teil der Lernprozesse unbewußt und mehr handelnd als reflektierend abspielt. Das Ethnische ist aber auch nicht mit dem Staat in Deckung zu bringen (d.h. ein Staat, wie z.B. Deutschland, ist nicht eine Ethnie), im Gegenteil: Die Institution des Staates, zumal des neuzeitlichen Staates, tendierte immer dazu, das Ethnische aufzulösen, da es sich mit der Idee des Zentralismus nicht vertrug. Am offensichtlichsten zeigt sich dieser Anspruch in der Durchsetzung einer einzigen Nationalsprache und in der Entwertung der anderen Sprachen im Staatsgebiet oder der regionalen Dialekte. Wo das Ethnische rassistisch oder nationalistisch vereinnahmt wurde, war dies stets Ausdruck imperialistischer Zielsetzungen, die letztlich die Zerstörung der ethnischen Ordnungen anstrebten. Und das mit gutem Grund: Eine ethnische Ordnung schließt einen staatlichen Zentralismus nämlich grundsätzlich aus.

Damit sind wir auch bereits beim Problem der multikulturellen Gesellschaften. Je zentralistischer und je bürokratischer diese sind, desto mehr werden sie dazu tendieren, die ethnische Vielfalt zu reduzieren und höchstens noch als Folklore zuzulassen. Das Ethnische geht gleichsam in den Untergrund – wie das Baskische und Katalanische im franquistischen Spanien. Bricht der Staat jedoch zusammen, so geraten ethnische Konflikte leicht außer Kontrolle und münden in nicht endenwollende Bürgerkriege. Der Staat bezieht denn auch einen Teil seiner Legitimität aus seiner Befriedungsfunktion.

Bei der Herausbildung der ethnischen Identität spielen die Vorstellungen, die man sich über das Fremde macht, eine entscheidende Rolle: Jede Ethnie entwirft sich ein Bild dessen, was das Fremde ist und wie man sich ihm gegenüber verhalten solle. Als Ethnopschoanalytiker bin ich in diesem Zusammenhang besonders am Individuum interessiert und untersuche, wie es sich das Bild des Fremden aneignet und welche Wandlungen dieses Bild im Verlauf des Lebens durchmacht.

## 2. Das Bild des Fremden

Das Bild dessen, was fremd ist, entsteht im Subjekt sehr früh, und zwar fast gleichzeitig mit dem Bild dessen, was uns am vertrautesten ist, mit dem Bild der Mutter. In seiner primitivsten Form ist das Fremde die Nicht-Mutter, und die bedrohliche Abwesenheit der Mutter läßt Angst aufkommen. Angst wird auch später mehr oder weniger mit dem Fremden assoziiert bleiben, und es bedarf immer einer Überwindung der Angst, um sich dem Fremden zuzuwenden. Diese Angst ist auch eine Ursache für spätere Gewalttätigkeiten: Das, wovor man Angst hat, wird leicht zum Bösen, das man, solange man schwach ist, fliehen, später aber, wenn man sich stark fühlt, bekämpfen muß. Gewalt war schon immer ein probates Mittel gegen Angst, aber bestimmt nicht das einzige. Die Angst vor dem Fremden kann nämlich auch überwunden werden dank der Faszination, die das Fremde ebenfalls ausübt. Unser Verhältnis zum Fremden ist immer ambivalent: wir haben Angst davor und zugleich vermag es uns auch zu faszinieren.

In gewissen Situationen ist diese Faszination sogar lebensnotwendig. Dank ihr ist das Kind nicht einzig und allein auf seine Mutter fixiert – wäre es das, wären seine Überlebenschancen stark eingeschränkt: Wenn der Mutter etwas zustieße, müßte auch das Kind sterben. Das Bild des Fremden, die Fremdenrepräsentanz, bietet jedoch eine Alternative, indem es dem Kind ermöglicht, auch eine Beziehung zu Personen aufzunehmen, die nicht seine Mutter sind. Die Fremdenrepräsentanz erhöht somit die psychische Anpassung und eröffnet die Chance, sich beim Fremden das zu holen, was zum Beispiel die Mutter nicht geben kann. Das ist natürlich leichter gesagt als getan. Als ein schweres Hindernis erweist sich nämlich das, was auch ein wesentlicher Vorteil der Fremdenrepräsentanz ist: ihre psychohygienische Funktion.

## 3. Das Fremde in unserer Psychohygiene

Eine der wichtigen Funktionen der Fremdenrepräsentanz besteht darin, die Spannungen zu neutralisieren, die das Verhältnis des Kindes zuerst zu seiner Mutter, dann zum Vater und den Geschwistern und schließlich zu ihm selbst bedrohen könnten. Im Bild des Fremden sammelt sich allmählich all das an, was an den Eltern, an Brüdern und Schwestern und an einem selbst bedrohlich ist oder war. Das Bild der Mutter wird wieder makellos, während der Fleck nun im Bild des Fremden auftaucht: Nicht die Mutter ist böse, man sah nicht Wut und Haß in ihren Augen, sondern der Fremde ist es, und bei ihm erkennt man den Haß. Dasselbe geschieht mit den eigenen verpönten Wünschen: Man hat sie nicht mehr selbst, sondern die anderen, die fremden Menschen haben sie; und sie sind es, die einen betrügen, bestehlen und bedrohen. So vermag sich die Fremdenrepräsentanz zu einer Art Monsterkabinett des verpönten Eige-

nen zu entwickeln. Der Gewinn ist beachtlich, denn das Eigene wird dabei zum Guten und das Fremde zum Bösen. Ein wichtiger Nachteil dieser Strategie drängt sich aber unabsehbar auf, sobald das Eigene keine Entwicklungsmöglichkeiten mehr bietet, während der Zugang zum Fremden vermauert ist, so daß man am Eigenen allmählich verdorrt. Dies ist auch der Moment, in dem man am leichtesten gewalttätig wird. Mit Gewalt versucht man seine Angst zu beruhigen – man ist ja aktiv und kämpft gegen das Böse, merkt dabei aber nicht, daß das Böse gar nicht im anderen, sondern in einem selbst liegt. So wird dieser Kampf immer vergeblich bleiben, denn die Aggression kommt nie an ihr Ziel, das Böse zu vernichten, sondern muß sich das Böse immer wieder neu erschaffen, sich immer neue Verfolgungsziele setzen.

## 4. Die Wissenschaften und das Fremde

Die psychohygienische Funktion der Fremdenrepräsentanz ist jedoch nicht nur auf das Individuum beschränkt; ihre verheerende Wirkung rührt vielmehr daher, daß sie auch auf der Ebene der Gruppe bedeutsam wird. Die fremde Ethnie kann dann zum Inbegriff von all dem werden, was man in der eigenen Kultur verleugnen muß. Auch die Wissenschaften, die sich mit fremden Kulturen beschäftigen, sind davor nicht gefeit. Was für Möglichkeiten haben wir im Rahmen der Wissenschaft, über das ethnische Fremde nachzudenken? Über welche Instrumente verfügen wir, wenn wir das Verhältnis zwischen einer ethnischen und einer universalistischen oder kosmopolitischen Identität untersuchen wollen? Es ist kein Zufall, daß die entsprechenden Denkmodelle im Zeitalter der Entdeckungen auftauchten und ausformuliert wurden.

Die Entdeckung Amerikas stellte eine unheimliche Herausforderung an das Denken über das Fremde dar. Es gab aber auch die verschiedensten Möglichkeiten, sich dieser Herausforderung zu entziehen. Das Tragische an Columbus besteht nicht so sehr darin, daß man falsche Beschuldigungen gegen ihn erhob und ihn entmachtete, sondern vor allem darin, daß er selbst nie erkannte, was er entdeckt hatte. Columbus starb ja in der Überzeugung, den Weg nach Indien gefunden zu haben. Was er entdeckt hatte, versuchte er immer mit Asien in Verbindung zu bringen, und er glaubte, er habe sich ganz nahe an China befunden. Das Weltbild von Columbus wurde durch seine Entdeckungen also nicht erschüttert: Er interpretierte seine neuen Erfahrungen vielmehr so lange um, bis sie in sein bisheriges Wissen hineinpaßten. Er war nicht imstande, das Fremde, dem er begegnet war, als etwas grundsätzlich Neues zu begreifen, das seine bisherigen Anschauungen vollständig in Frage gestellt hätte. Columbus veränderte die Welt, aber nicht sich selbst.

Je mehr aber den spanischen Zeitgenossen von Columbus deutlich wurde, daß tatsächlich eine neue Welt entdeckt worden war, desto mehr verstärkten sich ihre Anstrengungen, das verunsichernde und angsterre-

gende ethnisch Fremde geistig zu erfassen. Diese Aufgabe war nicht leicht, denn die Versuche, die spanische Gesellschaft ethnisch zu homogenisieren, indem die an ihrer ethnischen Identität festhaltenden Juden und Mauren vertrieben wurden, hatten die damalige Gesellschaft in eine schwere Krise gestürzt. Die von der Inquisition getragene Idee, aus Spanien ein „reines“, von jüdischen und islamischen „Elementen“ gereinigtes Volk zu machen, hatte alles Fremde in eine angsterregende Gefahr verwandelt, was die Verarbeitung der Entdeckungen nun außerordentlich erschwerte. Dennoch konnten sich die damaligen spanischen Intellektuellen dieser Herausforderung nicht entziehen. Sie entwickelten im 16. Jahrhundert mindestens vier verschiedene Denkmodelle, um sich mit der ethnischen Realität der Neuen Welt auseinanderzusetzen (vgl. Erdheim 1988).

Der Hofhistoriker *Fernández de Oviedo* (1478-1557) entwarf ein entfremdendes Modell, das die Eingeborenen ihrer Menschlichkeit entfremdete und sie als unverständliche, irrationale Wesen erscheinen ließ. Sein Diskurs diente damals der Legitimation einer gewalttätigen Herrschaft: Alle anderen Völker sollten erst zu Christen gemacht werden, bevor sie als Menschen akzeptiert werden konnten. Bei Oviedos Zeitgenossen *Bartolomé de las Casas* (1475-1566) finden wir ein anderes Modell, das die Ethnien des neuen Kontinents idealisierte. Für ihn verkörperten sie alle Tugenden, deren es den europäischen Christen ermangelte. Im Gegensatz zu Oviedo, der ein Verfechter der biologischen Ungleichheit der Völker war, vertrat Las Casas den Standpunkt der Gleichheit, wobei er die Unterschiedlichkeit der Kulturen mit dem Klima oder dem Einfluß der Gestirne begründete. Dem entfremdenden und dem idealisierenden Denkmodell ist eine abstrakte und verworrene, einmal ins Negative, Xenophobische, einmal ins Positive, Exotische gewendete Betrachtungsweise gemeinsam. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß beide Diskurse unmittelbar politisch bedingt waren. Sie dienten nämlich als Waffen im Kampf zwischen verschiedenen spanischen Machtfractionen. Oviedo vertrat dabei die Interessen des Feudaladels und der Conquistadoren, während Las Casas den Siedlungskolonialismus als Lösungsmöglichkeit für die im 16. Jahrhundert akute Bauernfrage betrachtete.

Neben dem idealisierenden und dem entfremdenden Modell finden wir noch ein weiteres, ein utilitaristisches Modell. Es wurde hauptsächlich von der spanischen Bürokratie entwickelt, die sich, ähnlich wie die funktionalistische Soziologie heute, für pragmatische Probleme interessierte wie z.B. Bevölkerungsbewegungen, wer wen wie beherrschte oder welche Tribute in welchen Mengen bezahlt wurden. Die moderne Ethnologie verdankt diesen utilitaristischen Texten außerordentliche Einblicke in die Machtstrukturen und die Ökonomie der damaligen Staatsgesellschaften. Im utilitaristischen Modell existiert das ethnisch Fremde nur als verwertbare Größe, als bloßes Konstrukt politischer sowie ökonomischer Interessen, und das eigentlich Fremde wird gar nicht wahrgenommen.

Schließlich möchte ich noch ein viertes Modell kurz umreißen, nämlich das verstehende. Der Franziskaner *Bernardino de Sahagún* (1499-1590) entwickelte dieses Modell zur auch heute kaum zu übertreffenden Perfektion. Ursprünglich wollte er zwar nur die Indianer missionieren, er gab sich dabei aber insofern mehr Mühe als die meisten anderen Mönche, als er ihnen das Evangelium in ihrer eigenen Sprache verkünden wollte. Nun geschah etwas Eigenartiges: Mit Hilfe der Sprache stieg Sahagún in die fremde, von den Spaniern schon halb zerstörte aztekische Kultur ein und erlag, unter dem Vorwand lexikalischer Studien, der Faszination des ethnisch Fremden. Er muß dabei den ursprünglichen Zweck seiner Studien, das Christentum zu verkünden, verdrängt haben, denn eine Bestandsaufnahme und das Verstehen der aztekischen Kultur rückten nun in den Mittelpunkt seines Interesses. Das Erstaunliche an Sahagúns Werk ist, daß es neue Horizonte eröffnet, indem es die aztekische Kultur in unzählige Erzählungen einfaßte. Diese richteten sich nicht nur an bestimmte Leute, etwa nur an den Mönch, der missionieren, nur an den Beamten, der besser verwalten, oder nur an den Anthropologen, der merkwürdige Sitten und Gebräuche kennenlernen wollte, sondern an all jene, die sich interessierten, wie der Mensch in seiner Kultur lebt.

An den vier Modellen, an der unerhörten geistigen Anstrengung, derer es zu ihrer Entwicklung bedurfte, können wir heute ermessen, wie groß die Herausforderung war, sich mit den Ethnien der Neuen Welt auseinanderzusetzen. Die Vielfalt von Kulturen mit ihren so andersgearteten Normensystemen und Lebensstilen wirkte beängstigend und verunsichernd. Es ist deshalb nicht überraschend, daß sich im Rahmen der Wissenschaften vor allem Oviedos Modell durchsetzte. Die Anthropologie sollte infolgedessen lange dazu dienen, das ethnisch Fremde zu entwerten und die Überlegenheit der christlich-europäischen Kultur als Legitimation für eine universelle, katholische Identität zu behaupten. Las Casas Modell setzte sich als das kritische Pendant zu Oviedo durch: Das ethnisch Fremde wurde insbesondere dann idealisiert, wenn es darum ging, andere Kolonisatoren zu kritisieren, um die eigenen imperialistischen Interessen durchzusetzen.

#### 4.1 Montaigne und Descartes

Es brauchte fast hundert Jahre, bis es schließlich Montaigne gelang, die geistigen Folgen der Entdeckungen in einem neuen Denkmodell zu ermessen. Im Gegensatz zu Oviedo, Las Casas und Sahagún war Montaigne kein Reisender, Eroberer oder Missionar, sondern verbrachte sein ganzes Leben in Europa. Dennoch war er so fasziniert von den neuen Welten, die sich eröffnet hatten, daß er die etablierten Denksysteme skeptisch aufzulösen versuchte und neue Erfahrungsbereiche eröffnete. „Ich bin so unbändig voll Gier nach Freiheit“, schrieb er, „daß ich, wenn mir jemand den Zutritt zu irgendeinem Winkel Indiens verböte, darob nur ein Stück unfroher leben würde“ (1953, 851). Indien, im 16.

Jahrhundert der Inbegriff des Unerforschten, dient hier als Metapher für die möglichen neuen Erfahrungen, und Montaignes Leistung war es, ein Paradigma zu entwickeln, um ihnen Ausdruck zu verleihen. Da er jedoch keine Systematik, sondern vielmehr eine Denkweise anbot, blieb seine Wirkung untergründig. Mit seinem Kapitel „Über die Kannibalen“ prägte er auch die neuzeitliche Vorstellung vom edlen Wilden.

Montaigne kritisierte die eigene Kultur mit Hilfe der fremden. Er stellte dabei fest, daß die Kultur laufend Unterschiede produziere, während der Naturzustand auf Gleichheit beruhe. In dieser Hinsicht ersticke die Kultur die Natur, und man könne sich letztlich fragen, wieviel Kultur der Mensch zum Leben eigentlich brauche.

Rousseau und Freud vorwegnehmend, bezweifelte Montaigne, daß der kulturelle Fortschritt den Menschen glücklicher machen könne. Es gelang ihm, sogar den Kannibalismus, der bis dahin eines der wesentlichen Argumente geliefert hatte, um bestimmte Völker als wild und zivilisationsbedürftig zu verurteilen, kritisch auf die eigene Kultur zu beziehen. Dabei stritt er den Europäern das Recht ab, sich über den Kannibalismus der Indianer zu entsetzen: „Ich denke, daß es eine schlimmere Barbarei ist, einen Menschen lebendig zu fressen als tot zu fressen, einen von Gefühlen belebten Körper mit Foltern und Qualen zu zerreißen, ihn bei langsamem Feuer zu rösten, ihn von Hunden und Schweinen zerbeißen und zerfleischen zu lassen (wie wir es nicht nur gelesen, sondern in jüngster Zeit gesehen haben, und dies nicht nur unter alten Feinden, sondern unter Nachbarn und Mitbürgern und, was noch schlimmer ist, unter dem Vorwand der Frömmigkeit und der Rechtgläubigkeit), als ihn zu braten und zu verspeisen, nachdem er verendet ist“ (1953, 238).

Mit der Denkgestalt des edlen Wilden kann man das eigene Ethnische aus den Angeln heben, denn mit ihr versetzt man sich in ein Außerhalb der eigenen Kultur und kann somit die Sitten und Gebräuche von verschiedenen Kulturen miteinander vergleichen. Dieser Vergleich löst wiederum den Anspruch auf absolut gültige Normen auf. „Was für eine Sittlichkeit ist das“, fragt Montaigne (1953, 477), „die ich gestern hochpreisen sah und morgen nicht mehr, und die jenseits eines Flußlaufs Verbrechen heißt? Was für eine Wahrheit, die bei diesem Bergzug endet und dahinter Lüge ist?“ Montaignes Überlegungen reflektieren hier sowohl den Kulturschock, den die großen Entdeckungen hervorriefen, als auch die drohenden Religionskriege. Er stellte der allgemeinen Verunsicherung seine Skepsis und eine Art Anti-Fundamentalismus entgegen und versuchte das, wovor sich viele seiner Zeitgenossen am meisten fürchteten, nämlich den Standpunkt zu wechseln und die Welt immer wieder aus einer neuen Perspektive zu sehen: „Wenn ich mit meiner Katze spiele, wer weiß, ob sie sich nicht mehr noch mit mir die Zeit vertreibt, als ich mit ihr? ... Es wäre noch zu erraten, wessen Fehler es ist, daß wir uns nicht verstehen: denn wir verstehen sie ebensowenig, wie sie uns. Aus eben diesem Grunde können sie uns für ein vernunftloses Vieh

halten, wie wir sie. Wunder ist das nicht; wir verstehen auch nicht die Basken und die Tragolyten“ (1953, 433).

Dieser Relativismus erlaubte Montaigne auch, die Grenzen zwischen Vernunft und Wahnsinn als fließend zu betrachten. Er mußte keine starren Grenzen aufbauen, und das, was nicht in sein Konzept paßte, als minderwertig ausschließen: „Am Verhalten des Irrsinnigen sehen wir, wie nahe sich die Tollheit mit den kraftvollsten Entfaltungen der Seele begegnet. Wer weiß nicht, wie unmerklich die Grenze ist, welche die Verrücktheit von den mächtigen Flügen eines freien Geistes ... trennt?“ (1953, 443) Montaignes relativierende Skepsis richtete sich auch auf die Wissenschaften: Diese machten seines Erachtens den Menschen nicht glücklicher, sondern entweder anmaßend oder unsicher.

Die historischen Katastrophen des 16. und 17. Jahrhunderts sollten jedoch nicht Montaignes Wissenschafts- und Vernunftbegriff, sondern denjenigen von Descartes begünstigen. Die besonders von der Mathematik und den Naturwissenschaften genährte Illusion, die Wissenschaften als objektives System des Wissens von der berechenbaren und beherrschbaren Natur würden einen Standpunkt der Gewißheit außerhalb der religiösen Systeme ermöglichen und wären dazu auch noch geeignet, das Glück herbeizuführen, erwies sich als mächtigerer Antrieb, die Welt zu erforschen, als Montaignes Rückbezug auf die Subjektivität des Ichs mit all seinen Unsicherheiten. Im Cartesianischen Denkmodell wurde das ethnisch Fremde im Universalismus allgemeiner Gesetze zum Verschwinden gebracht; im brutalen Konstrukt der Fortschrittsidee erschien das Fremde im besten Falle als Vorstufe oder Vorläufer des Eigenen, das als Höhepunkt alles Bisherigen begriffen wurde. Das Anstreben einer universalistischen Identität könnte mit dem Wunsch nach einer Universalssprache verglichen werden, in der all die aus der babylonischen Sprachverwirrung resultierenden Mißverständnisse ausgemerzt würden. Montaigne bediente sich nicht der Mathematik, sondern der Geschichte, um sich in den verworrenen Verhältnissen seiner Zeit zu orientieren. Dabei hielt er sich an keine Dogmatik irgendwelcher Institutionen, wie z.B. der Kirche; es waren vielmehr die eigenen Gewohnheiten, die Sorgen und Freuden, die körperlichen und psychischen Eigenarten, die ihm zum wichtigsten Leitfaden wurden, um reflektierend in die Welt einzudringen. Auf subtile Art und Weise löst Montaigne die Grenzen der eigenen Ethnie auf, um sie mit dem Fremden zu bereichern.

In seinem Buch „Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne“ geht der Wissenschaftshistoriker Stephen Toulmin (1990) den Gründen und Konsequenzen davon nach, daß nicht Montaigne, sondern Descartes die neuzeitliche Einstellung des Menschen zur Welt prägte und damit eine Einschränkung der Interessensgebiete und eine Verengung der geistigen Horizonte einleitete. Im Gegensatz zu Montaignes Weltoffenheit und Neugier auf den Menschen setzte sich also Descartes' Angst vor der Wirklichkeit durch. Diese Angst wird auch spürbar, wenn wir uns mit den Problemen der Ethnizität beschäftigen. Dem Cartesianischen Modell



ist die Geschichte mit ihren chaotischen Ausmaßen unheimlich, und zu diesem Chaos gehört auch der Zusammenprall der verschiedenen Ethnien, aus dem immer wieder neue Ordnungen entstehen.

Die neuzeitliche Institutionalisierung der Wissenschaften in den verschiedenen, vom absolutistischen Staat abhängigen Akademien führte einerseits zu einer zunehmenden Fächerspezialisierung, die die Welt in Teile und die Teile nochmals in Teile zerfallen ließ; andererseits erzwang diese Institutionalisierung die Ausgliederung all dessen, was eine konfliktlose Integration der Wissenschaften in die Gesellschaft bedrohen könnte. So wurden Politik, Moral, soziale Reformen und religiöse Probleme aus dem Bereich der Wissenschaften ausgeblendet; und die Kluft zwischen dem, was die Wissenschaftler und Philosophen dachten, und dem, was sie als Menschen in ihrem Alltag erlebten, wurde immer größer. Je abgründiger die Distanz zwischen Denken und Erfahrung wurde, desto mehr wuchs zugleich auch das Mißtrauen gegen die Wissenschaft und ihre Rationalität. Was aus dem wissenschaftlichen Diskurs ausgegliedert wurde – Ethik, Politik, Kunst und Religion –, tauchte nun im Irrationalen wieder auf: als Vorstellungen über Blut und Boden, über Magie und Weltherrschaft.

## 5. Identität und Kulturwandel

Lévi-Strauss hat die Unterscheidung zwischen „kalten“ und „heißen“ Kulturen eingeführt, um Kulturen nach ihrer verschiedenen Einstellung zur Geschichte bzw. zum Kulturwandel zu unterscheiden. „Kalte“ Kulturen sind solche, die den notwendigerweise immer vorhandenen Wandel durch kulturelle Mechanismen (z.B. Tausch auf Gegenseitigkeit) zu neutralisieren versuchen. Diese Kulturen zeichnen sich durch eine außerordentlich hohe Stabilität aus. Charakteristisch für ihre Art der Wissensvermittlung sind die Initiationen, die „Reifefeiern“ für Mädchen und Jungen. Weil in diesen Kulturen alles seinen genauen, unwandelbaren Platz hat, sind Rituale die passende Art der Wissensvermittlung; und ihnen verdankt man auch entsprechend gut abgesicherte Identitäten.

In diesen Gesellschaften gibt es drei Spannungsherde, nämlich das Verhältnis zwischen den Geschlechtern, das Verhältnis zwischen den Generationen und das Verhältnis zwischen den verschiedenen Ethnien. Man könnte von diesen Bereichen als von den heißen Themen sprechen, von welchen aus die Konflikte ausgehen, die den Kulturwandel vorantreiben. Im Verhältnis zwischen den Geschlechtern kommt es zu einer immer größeren Verlagerung der Macht zugunsten der Männer; die Alten verweigern den Jugendlichen die Mitbestimmung, und die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Ethnien findet kein Ende, weil es keine übergeordnete Instanz (wie den Staat) gibt. Mit der Entstehung des Staates kommt es zu einer allmählichen und zunehmenden Erhitzung der Kultur. Der Wandel beschleunigt sich immer mehr, die kulturelle

Stabilität ist kaum noch aufrechtzuerhalten, und die gesellschaftliche Dynamik gerät außer Kontrolle. Mit der „Verflüssigung“ der Rollensysteme verlieren auch die Initiationen ihre Funktion. Die Adoleszenzphase wird zunehmend in die Länge gezogen.

Die amerikanische Ethnologin Margaret Mead hat ein einprägsames Bild für diese Wandlungen gefunden: „Kalte“ Gesellschaften sind solche, in welchen die Vergangenheit der Großeltern das Modell für die Zukunft der Enkel abgeben kann. Das heißt, diese Kulturen sind so stabil, daß die Probleme und ihre Lösungsmöglichkeiten über Generationen hinweg mehr oder weniger gleich bleiben. Die Identität als Mann ist für den Großvater die gleiche wie für den Enkel, und von daher haben die identitätsstiftenden Rituale auch ihren Sinn. Mit der Erhitzung der Gesellschaft kann das Lebensmodell des Großvaters jedoch nicht mehr dasselbe sein wie für die Enkel; und schließlich beschleunigt sich der Wandel derart, daß auch das Lebensmodell der Eltern für die Identitätsbildung der Kinder an Gültigkeit einbüßt.

Ähnliche Überlegungen, wenn auch mit einer anderen Perspektive, entwickelte Simone Weil (1949, 152): „Niemand aber denkt heute an diejenigen seiner Vorfahren, die fünfzig, oder auch nur zwanzig oder zehn Jahre vor seiner Geburt gestorben sind, noch an diejenigen seiner Nachfahren, die fünfzig, oder auch nur zwanzig oder zehn Jahre nach seinem eigenen Tod auf die Welt kommen werden. Infolgedessen zählt die Familie nicht, weder unter dem Gesichtspunkt der Gemeinschaft noch dem ihrer eigenen Aufgabe.“ Auch die Familie vermag also keine Identität mehr zu vermitteln, die über das Individuum hinausreicht. Diese Unfähigkeit sich vorzustellen, was nach dem eigenen Tod passieren wird, ist auch eine der Ursachen für unsere Gleichgültigkeit gegenüber der heutigen Umweltzerstörung.

„Heiße“ Kulturen zersetzen die traditionellen Formen der Identitätsbildung. Was aber bieten sie statt dessen an? Jürgen Habermas versuchte 1974 die Frage zu beantworten, ob komplexe Gesellschaften „eine vernünftige Identität entwickeln“ können. Und er schrieb dazu: „Die neue Identität einer staatenübergreifenden Gesellschaft kann weder auf ein bestimmtes Territorium bezogen werden, noch auf eine bestimmte Organisation gestützt sein. Die neue Identität kann nicht mehr durch Zugehörigkeiten oder Mitgliedschaften bestimmt sein... Auch die kollektive Identität ist heute nur in reflexiver Gestalt denkbar, nämlich so, daß sie im Bewußtsein allgemeiner und gleicher Chancen der Teilnahme an solchen Kommunikationsprozessen begründet ist, in denen Identitätsbildung als kontinuierlicher Lernprozeß stattfindet“ (1974, 115-116). Die Frage, die sich hier stellt, ist nur: Unter welchen Bedingungen kann die Identitätsbildung als kontinuierlicher Lernprozeß stattfinden?

## 6. Adoleszenz, Ethnizität und Kulturwandel

Nimmt man nicht mehr an, das Wesentliche an der Entwicklung des Individuums werde durch die Familie und in der frühen Kindheit für alle Zukunft festgelegt, so bekommt man den Blick frei auf die Adoleszenz in ihrer Beziehung zum Kulturwandel. Kulturen, in denen der Wandel möglichst eingefroren werden soll, heben den Antagonismus zwischen Familie und Kultur weitgehend auf. In der durch Verwandtschaftssysteme strukturierten ethnischen Ordnung wird die Kultur der Familie angeglichen: Die gemeinsame Abstammung begründet Rechte und Pflichten, die das Ethnische ausmachen. Der Antagonismus zwischen Familie und Kultur erscheint hier auf das Inzestverbot reduziert. In diesen Kulturen wird der Ablauf der Adoleszenz durch Initiationsriten reglementiert und der Geschichtsprozeß als (voraussehbare) Wiederholung erlebt. Im Antagonismus zwischen Familie und Kultur können wir auch den psychischen Bereich orten, in dem das Ethnische eine wichtige innere Funktion erhält. In gewisser Hinsicht könnte man sagen, das Ethnische stelle den Versuch dar, den das Subjekt quälenden unversöhnlichen Widerspruch zwischen Familie und Kultur zu entschärfen. Das Ethnische deckt sich weder mit der Familie noch mit der kulturellen Dynamik, versucht aber, beide einander näher zu bringen, indem es ihre Gegensätzlichkeit mildert. Entwicklungspsychologisch ist es die sogenannte Latenzzeit (zwischen dem fünften und dem zehnten Lebensjahr), in welcher sich die ethnische Identität zusammen mit dem Überich herausbildet. „Das Kind“, schreibt Rotmann (1973, 87f.), „entwickelt Interesse an sachlichen Dingen, an Zahlen und Größenverhältnissen, an Entdeckungen und Abenteuern; kurz, es entwickelt Fähigkeiten der Beschäftigung und Auseinandersetzung mit konkreten Dingen im Gegensatz zum Interesse an phantastischen Vorgängen der Kindheit, den kindlichen Phantasiegebilden und Tagträumen, wie sie in der Welt des Märchens fixiert sind. In der Auseinandersetzung mit der Außenwelt, der Schule und der Gruppe der Gleichaltrigen, erweitert das Kind seinen Lebensbereich über die Familie hinaus. (...) Das Kind beginnt, sich mit Personen außerhalb der Familie zu identifizieren. Identifizierung bedeutet: so zu werden wie ein anderer, oder genauer, bestimmte Eigenschaften oder Einstellungen eines anderen Menschen zu übernehmen und damit zu den eigenen machen. Die Identifizierung mit Lehrern, Freunden, Vorbildern aus der Literatur, dem Film und dem Fernsehen tritt nun an die Stelle der engen Bindung an die frühen Bezugspersonen. (...) Die Forderungen der Außenwelt sind zu einem Bestandteil seines eigenen Moralsystems geworden.“ Es sind dies die Jahre, in denen die stürmischen Entwicklungen der ersten fünf Jahre – die Entwicklung von Aggression und Sexualität, Wachstum, Körperbeherrschung, Spracherwerb etc. – beruhigt und gefestigt werden, um sie auf bestimmte, von der Gesellschaft erwünschte Bahnen zu bringen. Die Erziehung konzentriert sich hier vor allem auf die Herstellung von Disziplin: Pünktlichkeit,

Genauigkeit und Ordentlichkeit sind die entscheidenden Erwerbungen dieser Phase. In der Latenzzeit kommt es auch zur Entfaltung des Gewissens, das alle Handlungen beobachtet und kommentiert und damit eine der wichtigsten inneren Voraussetzungen für die Autonomie und Unabhängigkeit des Subjekts bildet. Die Strukturen, die während der Latenzzeit Gestalt annehmen, machen es möglich, daß die darauf folgende Pubertät und Adoleszenz mit den erneuten Triebsschüben, den sich neu formierenden Größen- und Allmachtsphantasien sowie dem beschleunigten Wachstum in den Dienst kultureller Entwicklungen gestellt werden können.

### *Exkurs: Latenz und Adoleszenz in neokolonialen Gesellschaften*

Der Kolonialismus, durch den der Kapitalismus in die außereuropäische Welt drang, führte bekanntlich zum Zerfall der dortigen Kulturen mit ihren ethnischen Ordnungen. Es kam zu einer allgemeinen und bis in die Gegenwart zunehmenden Destabilisierung all jener Gesellschaften, denen der Kulturwandel aufgezwungen worden ist. Charakteristisch für diese Entwicklung ist die Verlagerung des Lebens vom Land in die Stadt mit ihren Slums. Was heißt es, Kind in einer Gesellschaft zu sein, in der weder die alte stabile Ordnung herrscht noch die Dynamik der führenden Industrienationen?

Die Autobiographie des Straßenkinds Paulo Collen (1989) aus Sao Paulo schildert eindrücklich dieses Lebensgefühl: Hunger, schlechte Nahrung, Krankheiten produzieren ein elendes Körpergefühl. Psychisch fühlt sich Paulo dauernd überfordert; auf sich selbst gestellt, muß er täglich ums Überleben kämpfen. Angst ist dabei sein ständiger Begleiter: die Angst, von den Erwachsenen, gar von der Polizei, erwischt zu werden wegen der lebensnotwendigen Diebereien; Angst, in ein staatliches Erziehungsheim eingeliefert zu werden; Angst vor Verfolgung, Ermordung und Tod. In brasilianischen Großstädten zählten 1987 bei Jugendlichen zwischen 15 und 17 Jahren Mord und Selbstmord zu den häufigsten Todesursachen. Es überrascht daher nicht, daß Ausweglosigkeit Paulos Zukunftsgefühl prägt.

Laut einem Bericht von Amnesty International kennen die meisten Straßenkinder nur einen Elternteil, in der Regel die Mutter. Materielles Elend und physische sowie sexuelle Gewalt treiben die Kinder aus den Armenvierteln in die Stadtzentren. Dort überleben sie mehr schlecht als recht von kleinen Gelegenheitsarbeiten. Sie putzen Schuhe und Autoscheiben, verkaufen Zeitungen und Süßigkeiten, betteln. Da die Armenviertel meist nicht an den öffentlichen Verkehr angeschlossen sind oder dieser schlecht und teuer ist, gehen die Kinder nur sporadisch nach Hause. Sie sind sich selbst überlassen und lernen die harten Spielregeln der Straße schneller als das Lesen und Schreiben. Ein Teil von ihnen landet früher oder später in der Kriminalität. Kinderprostitution, Drogenkonsum und Gewalt sind weit verbreitet.

Diese Beschreibung, die nicht nur für die brasilianischen Verhältnisse gilt, macht deutlich, daß diese Kinder sich gar keine Latenzzeit erlauben dürfen, wenn sie überleben wollen. Sie müssen ihre Adoleszenz gleichsam vorziehen. Schon ab dem Alter von fünf Jahren müssen sie sich so verhalten können, als ob sie dreizehn oder vierzehn Jahre alt wären. Das ist nur möglich, wenn sie sich in Gruppen bewegen. Diese Gruppen („Banden“) üben eine Art Hilfs-Ich-Funktion aus, das heißt, sie helfen dem Individuum, Aufgaben zu übernehmen, die es allein gar nicht bewältigen könnte. In der Regel sind diese Gruppen hierarchisiert; sie weisen den einzelnen Angehörigen bestimmte Aufgaben zu, vermitteln Schutz und Sicherheit und organisieren das Überleben. Solange das Individuum sich von der Gruppe getragen weiß, ist es handlungsfähig und vermag Dinge zu tun, die es als alleinstehendes nicht tun könnte. Zerfällt die Gruppe, so wird das Individuum so hilflos, wie es eben ein fünf- bis zwölfjähriger Junge oder ein entsprechend altes Mädchen unter den gegebenen Umständen wäre. Was ein mehrjähriger Reifungsprozeß – eben die Latenzzeit – zustande bringen sollte, muß also durch die Gruppenstruktur als eine Art Prothese zur Verfügung gestellt werden. Kommt dann das Mädchen bzw. der Knabe tatsächlich in die Pubertät, so fehlen die inneren Instanzen, um mit dem neuen Durchbruch der aggressiven und sexuellen Triebe fertig zu werden, und die existentielle Angewiesenheit auf die Gruppe bleibt weiterhin bestehen. Die Sexualität wird in der Regel in den Dienst des Gruppenzusammenhaltes gestellt und die Aggression nach außen abgeführt. Die verschiedenen Gruppen beginnen sich aggressiv voneinander abzugrenzen, und bilden eine Art Pseudoethnien, die in ständigen Stammeskriegen ihr Territorium und ihre Identität verteidigen. Kriminelles Verhalten, wie Verstöße gegen das Eigentumsrecht, dient nun nicht nur dem anders kaum zu gewährleistenden Lebensunterhalt, sondern auch der Identitätsbildung und dem Zusammenhalt der Gruppe. Dies, zusammen mit dem Neid auf die Sexualität der Minderjährigen, wird zum Anlaß, diese Gruppen kriegsähnlich zu verfolgen.

Obwohl Brasilien 1991 der UNO-Konvention zum Schutz des Kindes beigetreten ist, werden – wie Amnesty International berichtet – in den brasilianischen Großstädten jedes Jahr über tausend Straßenkinder getötet. Die dortige öffentliche Meinung scheint den täglichen Krieg von Polizei und Todesschwadronen gegen die kleinen Diebe und Bettler als unvermeidlich akzeptiert zu haben. Straffällige Kinder können in Brasilien zwar in Erziehungsheime gesteckt werden, sie dürfen aber weder vor Gericht gestellt noch ins Gefängnis gesperrt werden. Dies wird vielen zum Verhängnis: Aus Wut, daß die Minderjährigen nicht ins Gefängnis kommen, greifen Geschäftsleute mit der Komplizenschaft der Polizei zur Selbstjustiz; Killerkommandos machen in ihrem Auftrag Jagd auf unerwünschte Kinder und Jugendliche, ohne dafür bestraft zu werden (Amnesty International 1994).

Die Straßenkinder der Dritten Welt sind ein extremes Beispiel für die

Zerstörung der Kindheit, die ein verbreitetes Phänomen darstellt, und verweisen auf ein schwer zu lösendes psychosoziales Problem: Die kulturelle Dynamik bedarf der Energien einer verlängerten Adoleszenz. Diese kann sich aber nur auf der Basis einer ruhigen Latenzzeit entfalten. Fehlt dieses Fundament, so wird die Adoleszenz brüchig und störungsanfällig bleiben und kann ihr kreatives Potential nicht entfalten. Aggressives Verhalten, das entsprechende Institutionen (Militär, Polizei ebenso wie Machismo) unter Kontrolle zu halten versuchen, prägt infolgedessen den Alltag und absorbiert Energien, die notwendig wären, um die Verhältnisse produktiv zu verändern.

Der Umbruch der Adoleszenz betrifft auch die ethnische Identität. Der zentrale Konflikt der Adoleszenz, der Antagonismus zwischen Familie und Kultur (vgl. Erdheim 1990), spitzt sich in der modernen Gesellschaft weiter zu und begünstigt die jugendliche Kritik an den familiär übermittelten Traditionen. Das Fremde, worauf die Adoleszenten so neugierig sind, relativiert den Wert des eigenen, und die verstärkt fließende Libido macht die Fremden auch begehrenswert. Eine wesentliche Funktion der Initiationsrituale von „kalten“ Kulturen besteht darin, diese adoleszenten Bewegungen unter Kontrolle zu bringen. Um die ethnische Ordnung zu schützen, muß der Umbruch der Adoleszenz auf ein Minimum reduziert werden. Die den Verlauf der Adoleszenz regelnden Rituale richten im Subjekt Tabus, d.h. begründungs- und reflexionslose Verbote auf, welche die ethnische Identität erstarren lassen und den psychohygienischen Spaltungsmechanismus fixieren. Das Eigene, das einem gewalttätig eingebläut wurde, ist das Gute, und das Fremde, das so verlockend schien, ist das zu bekämpfende Böse.

In der modernen multikulturellen Gesellschaft gerät die ethnische Identität von zwei Seiten unter Druck. Erstens relativiert der Kulturkontakt die Initiationsrituale, welche die Adoleszenz reglementieren; dadurch kommt es zu einer Aufweichung der Ethnizität. Die Verlängerung der Adoleszenz verstärkt zusehends den Antagonismus und zwingt das Subjekt, neue Formen des Umgangs mit der Kultur zu entwickeln, was wiederum den Kulturwandel vorantreibt. Zweitens führt die durch die industrielle Gesellschaft erzwungene Mobilität oft zu einem Zusammenfallen von Familie und Ethnie. In der Emigration fängt das „Ausland“ schon an der Grenze der Wohnung an, und es fehlt der die (Kern-) Familie umgebende Ring sozialer Beziehungen, wo das Ethnische über familienfremde Individuen vermittelt werden kann. Die ethnische Identität verkümmert gleichsam zu einer nur familiären Identität, was den Ablösungsprozeß der Jugendlichen von ihrer Familie außerordentlich erschwert. Sich von der Familie abzulösen, bedeutet hier nämlich auch, sich von seiner Ethnie abzuwenden, also eine Art Kulturverrat zu begehen. Verzichtet man aber auf diese Ablösung, so nimmt man eine fortdauernde Infantilität in Kauf, und die nichtfamiliäre Kultur entwickelt sich zu einem Hort des Bösen.

Hier können Rassismus und Nationalismus ansetzen; sie sind Produkte



einer gescheiterten ethnischen Identität. Der Rassismus macht die ganze „Volksgemeinschaft“ zur Familie und bringt den antagonistischen Pol der Kultur zum Verschwinden; der Nationalismus wird zu einer phantasmagorischen Wiedereinsetzung der Familie in die verlorenen Machtverhältnisse: Verfolgt wird, wer nicht dazugehört. Die Ambivalenz gegenüber dem Fremden zerfällt und erlebt werden nur noch dessen negative Valenzen. Die Unverträglichkeit zwischen den Kulturen resultiert also aus dem unverarbeiteten Antagonismus zwischen Familie und Kultur: Verkümmert dem Individuum die eigene Kultur zur Familie, so erlebt es fremde Kulturen lediglich als bedrohlichen Gegensatz.

## 7. Ausblick

Um das Spannungsfeld zwischen der ethnischen und der universellen Identität zu beschreiben, möchte ich von Freuds Kulturdefinition aus „Das Unbehagen in der Kultur“ (1930) ausgehen, wonach Kultur als Prozeß aufgefaßt wird, der über die Menschheit abläuft, und zwar als Prozeß „im Dienste des Eros“, dessen Ziel darin bestehe, immer mehr Menschen libidinös miteinander zu verbinden. Freud beschrieb diesen Wachstumsprozeß folgendermaßen: Individuen werden zu Familien verbunden, Familien zu Stämmen, Stämme zu Nationen und Nationen schließlich zur Menschheit. In diesem Kulturbegriff spielt der Fremde eine entscheidende Rolle: Kultur entwickelt sich dank der Auseinandersetzung mit dem, was „draußen“ ist, mit dem Fremden. Konzentriert man sich auf den libidinösen und prozeßhaften Charakter der Kultur, so erscheint das Kulturelle als ein Ort des Zwielfichts, des Halbdunkels, der Abenddämmerung, des Morgengrauens. Es ist der Grenzbereich zwischen dem Eigenen und dem Fremden, ein Bereich des Unheimlichen, wo aus dem Eigenen und dem Fremden etwas Neues entsteht. Was hier entsteht, ist chaotisch in dem Sinn, als noch keine Ordnung zwischen den Dingen vermittelt, sie aufeinander bezieht und sie so auch einander angleicht. Dieser formative Kulturbereich ist im Gegensatz zum etablierten gekennzeichnet durch Unberechenbarkeiten, Diskontinuitäten und Brüche. Die kulturelle Identität, die aus diesem Prozeß erwächst, ist nicht stabil, sondern dynamisch. Hier sind es nicht mehr – wie in der ethnischen Identität – die Traditionen, an welchen das Individuum sich orientiert, sondern das Schöpferische.

Wer in solchen Bereichen lebt und arbeitet, dessen Leben wird ebenfalls in unvorhersehbaren Bewegungen verlaufen. Die hier notwendige Kreativität ist nichts Harmloses, sondern etwas Angsterregendes; denn das Neue, an dem man arbeitet, ist nichts Vertrautes, sondern etwas Fremdes. Um die Angst zu mildern, verfällt man leicht der Versuchung, die alten Kategorien, Vorstellungen und Erfahrungen auf das Fremde zu projizieren, so daß man die Herausforderung, die das Fremde darstellt, gar nicht wahrnehmen kann. Dies ist umso bedenklicher, als Kultur im

Sinne einer Assimilation von Neuem und Fremdem heute nicht mehr nur eine Aufgabe der Avantgarde ist, sondern zunehmend zu einem alltäglichen Erfordernis geworden ist, wenn man z.B. bedenkt, wieviele Berufe sich heute in einem kontinuierlichen Veränderungsprozeß befinden. Der alte Leitspruch „Was Hänschen nicht lernt, lernt Hans nimmermehr“ gilt nur für das Ethnische. Im Bereich des Kulturwandels müßte man eher sagen: „Was Hänschen einst lernte, braucht Hans heute kaum mehr.“ Oder: „Wenn Hans glaubt, es reiche, was er als Hänschen lernte, so wird der Kulturwandel (bzw. die Geschichte) ihn überrollen.“ Als Erwachsener über eine kulturelle Identität – die man universell nennen könnte – zu verfügen, heißt nämlich heute nicht mehr, sich auf gesichertes Wissen und Routine abzustützen oder vorauszusehen und Sicherheit zu vermitteln. Es geht vielmehr darum, im Bereich der Kultur Angst und Ungewißheit auszuhalten und sich einzugestehen, daß man nicht alles unter Kontrolle haben kann. Wer sich heute noch an die alten Vorstellungen kultureller Identität hält, wird unweigerlich in fundamentalistischen Haltungen landen, wird sich mit Hilfe von astrologischen Berechnungen in falschen Sicherheiten zu wiegen suchen oder in der Esoterik die Weisheit und Allwissenheit zu finden hoffen, die wir einst als Kind von den Eltern erwarteten.

In einer multikulturellen Gesellschaft ist die eine Kultur der anderen fremd. Das ist an sich nichts Negatives. Im Gegenteil: Das Fremde reizt zur Auseinandersetzung und damit zur Kulturentwicklung. Allerdings stellt das Fremde auch ein enormes Konfliktpotential dar. Je weniger eine Kultur zum Wandel bereit ist, desto gefährlicher wird ihr das Fremde, und das heißt: die andere Kultur werden. Die Fremdenrepräsentanz eignet sich ihrer psychohygienischen Funktion wegen vorzüglich dazu, Konflikte in der eigenen Kultur unbewußt zu machen: Die Fremden werden dann zu den Schuldigen für alles Ungemach.

Die Produktion von Unbewußtheit hat aber noch eine andere Quelle, nämlich den Antagonismus zwischen Familie und Kultur sowie die Problematik der Adoleszenz. Fällt der Antagonismus zusammen und werden Familie und Kultur als identisch erlebt, so kann sich daraus die rassistische Ideologie entwickeln: Kultur liegt im Blut; und wer fremdblütig ist, das heißt, wer nicht die richtigen Eltern hat, der kann auch nicht an der Kultur teilhaben.

Hinzu kommt noch, daß dort, wo Kultur und Familie zusammenfallen, die Adoleszenz kaum Entwicklungschancen erhält. Gerade weil die Adoleszenz sich im Raum zwischen Familie und Kultur entfaltet, ist es diejenige Lebensphase, in welcher sowohl die Faszination als auch die Angst vor dem Fremden, vor allem vor der fremden Kultur, ihre stärksten Auswirkungen zeitigt.

Zum Schluß möchte ich noch ein paar Bemerkungen zur Ethnizität machen. Es gibt einen weitverbreiteten Standpunkt, wonach das Ethnische ein überholtes oder sogar reaktionäres Prinzip darstelle. Ich kann dieses Standpunkt nicht teilen. Erstens wegen der Jahrhunderte andau-

ernden Kämpfe zur Auferchterhaltung der ethnischen Identität, und zweitens, weil ich als Psychoanalytiker mit den Leiden konfrontiert bin, die aus der Zerstörung, oft schon aus der Entwertung der ethnischen Identität eines Subjektes resultieren. Ich deutete bereits an, daß ich die kulturelle Identität für ebenso wichtig halte wie die Geschlechtsidentität, um sich in Gesellschaft und Geschichte orientieren zu können. Ich möchte nicht bestreiten, daß die ethnische Identität in einer sich beschleunigt wandelnden Gesellschaft eine Quelle von zahlreichen Konflikten ist, die insbesondere die Adoleszenz betreffen. Nun ist ja die Institution der Familie ebenfalls Ursprung unendlicher Konflikte und Schwierigkeiten. Deshalb wohl hat man auch versucht, sie abzuschaffen, bekanntlich ohne Erfolg: Die Familie in ihren vielfältigsten Formen scheint eine unabdingbare Institution zu sein. Ähnliches möchte ich vom Ethnischen behaupten: Man kann es zwar zerstören, aber damit unterbindet man gleichzeitig die Entwicklung wichtiger sozialer Fähigkeiten, nämlich jene, die es einem ermöglichen, eine über das einzelne Subjekt hinausreichende Beziehung zu Raum und Zeit, zu Umwelt und Geschichte herzustellen.

## Literatur

- Amnesty International  
 1994 Magazin Nr. 1, Januar 1994, 4-6
- Collen, P.  
 1989 „... und geben dir Spritzen bis du stirbst“. Erlebnisbericht eines brasilianischen Straßenkindes. Zürich
- Erdheim, M.  
 1988 Das Erdenken der Neuen Welt im 16. Jahrhundert. In: Erdheim, M.: Die Psychoanalyse und das Unbewußte in der Kultur. Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 29-60
- 1990 Aufbruch in die Fremde. Der Antagonismus von Kultur und Familie und seine Bedeutung für die Friedensfähigkeit der Individuen. In: Wellmann, Ch. (Red.): Die vergessene Dimension internationaler Konflikte: Subjektivität (Friedensanalysen, Bd. 24). Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 93-113
- 1993 Das Eigene und das Fremde. In: Jansen, M.M./Prokop, U. (Hrsg.): Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit. Basel, Frankfurt a.M. (Stroemfeld/Nexus), 163-182
- 1994 Ethnische und universalistische Identität. In: Zeitschrift für Pädagogik, 32. Beiheft (Bildung und Erziehung in Europa), 461-464
- Freud, S.  
 1930 Das Unbehagen in der Kultur. In: Gesammelte Werke, Bd. XIV. Frankfurt a.M., 419-506
- Habermas, J.  
 1974 Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? In: Habermas, J.: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1976, 92-126
- Lévi-Strauss, C.  
 1956 Die Familie. In: Der Blick aus der Ferne. München 1985, 73-104
- Mead, M.  
 1970 Der Konflikt der Generationen. Olten und Freiburg 1971, 27

- Montaigne, M. de  
 1953 Essays. Auswahl und Übersetzung von H. Lüthy. Zürich
- Rotmann, M.  
 1973 Latenzzeit und Adoleszenz in psychoanalytischer Sicht. In: Ohlmeier, D. (Hrsg.): Psychoanalytische Entwicklungspsychologie. Freiburg (Rombach), 85-105
- Toulmin, S.  
 1990 Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne. Frankfurt a.M. 1991
- Weil, S.  
 1949 Die Einwurzelung. Ein Vermächtnis. München 1956