

Plurale Identität und interkulturelle Kommunikation

Ziebertz, Hans-Georg; Herbert, Markus

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Ziebertz, H.-G., & Herbert, M. (2009). Plurale Identität und interkulturelle Kommunikation. *interculture journal: Online-Zeitschrift für interkulturelle Studien*, 8(7), 11-30. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-454885>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Inhalt

Anette Rein

*Menschenrechte und
vielfarbige Welten*

Hans-Georg Ziebertz/
Markus Herbert

*Plurale Identität und
interkulturelle Kommunikation*

Abdelaziz Bouchara

*Globalization: Ideology, global English
and cultural difference*

Elias Jammal

Der interkulturelle Karl May - Effekt

I Jahrgang 8 | Ausgabe 7 | www.interculture-journal.com

Globalität interkultureller Verständigung: Plurale Identitäten, kulturelle Differenzen und das Bild vom Anderen

Herausgeber:
Jürgen Bolten
Stefanie Rathje

2009

Plurale Identität und interkulturelle Kommunikation

Prof. Dr. Dr. Hans-Georg Ziebertz und Markus Herbert (Dipl.-Theol./Dipl.-Psych.)

Universität Würzburg

Abstract

In der pädagogischen und sozialwissenschaftlichen Literatur ist der Identitätsbegriff ungebrochen wichtig. Spätestens seit Mead wird Identität als ein Prozess des Ausharrierens von Ansprüchen und Deutungen des Individuums mit dem sozialen Kontext verstanden. In dieser Wechselbeziehung stellt sich die Frage, wie eine Person trotz zahlreicher Einflüsse und Veränderungen im Leben „dieselbe“ bleibt. Dies gilt umso mehr, als die moderne pluralistische Gesellschaft multiple und widersprüchliche Kontexte bereithält, in denen Menschen leben. Dadurch wird die Problematik verschärft, wie Kontinuität und Kohärenz ausgebildet werden können, die als zentrale Dimensionen von Identität gelten. Neuere Konzepte der Pluralen bzw. Dialogischen Identität konzipieren Identität selbst plural. Damit hat das Konzept individueller Identität eine strukturelle Entsprechung zur Gesellschaft. Plurale vieldeutige Interaktionssituationen sind vor allem in Situationen gegeben, in denen unterschiedliche kulturelle und religiöse Vorstellungen aufeinander treffen. Die Erfahrung interkultureller Differenz kann als ein besonderes Moment der Vergewisserung von Identität verstanden werden. Dieser Beitrag will prüfen, was das plurale Konzept von Identität zum Verstehen interkultureller Kommunikation beiträgt.

1. Einleitung

Die Frage, was Identität ist, wie sie gebildet wird und welche flankierenden pädagogischen Maßnahmen dazu möglich sind, ist ein dauerhaftes Thema in den mit Erziehung und Bildung befassten Disziplinen (vgl. bspw. Keupp 1999; Kraus 2000). In der idealistischen Philosophie konnte Identität noch im Sinne eines Personkerns gedacht werden, der sich im Laufe von Kindheit und Jugend entfaltet und zur Reife kommt. Spätestens seit Meads Theorie des Symbolischen Interaktionismus werden Identitätstheorien im Spannungsfeld von Gesellschaft und Individuum konzipiert. Der Beitrag zeigt zunächst, wie in Meads Konzeption Identität als ein Produkt aus der Interaktion des Individuums mit seiner Umwelt verstanden wird (1). Mit dem Konzept von Identität ist die Frage verbunden, wie jemand „derselbe“ bleibt trotz vieler Veränderungen im Leben. Diese Veränderungen haben eine temporale Dimension, durch die sich das Problem der Kontinuität stellt, sowie eine strukturelle, welche unterschiedlichen Rollen zu bestimmten Zeitpunkten eingenommen werden (Kohärenz). Ist unter den pluralen Bedingungen der modernen Gesellschaft Identität überhaupt möglich? Eine Antwort versuchen narrative Identitätskonzepte, die das kreative Potential des Individuums betonen und die Entstehung einheitlicher Identität als einen Prozess sozialer Konstruk-

tion erklären, die vom Individuum gelenkt wird (2). Einen Schritt weiter gehen Theorien, die Identität selbst als plural verfasst verstehen. Auf diese Weise hat das plurale Identitätskonzept eine strukturelle Kompatibilität zum mehrdeutigen Kontext der pluralistischen Gesellschaft (3). Der interkulturelle Kontext stellt schließlich noch eine weitere Anforderung an eine Konzeption von Identität. Die Gesellschaft ist kein interessenloser Raum. Gerade in der interkulturellen Interaktion geht es um Werte, Normen und weltanschauliche Überzeugungen, mit denen jeweils Deutungen, Machtansprüche und die Frage nach Anerkennung verbunden sind (4). Abschließend wird gefragt, wie die Erarbeitung von Identität in interkulturellen Interaktionen pädagogisch begleitet werden kann (5).

2. Gesellschaftliche Wurzeln der Identität: Symbolischer Interaktionismus

Eines der grundlegendsten Werke über das Verhältnis von Gesellschaft und Identität, stellt der symbolische Interaktionismus von George Herbert Mead (1934, 1968) dar. Mead knüpft im Rahmen seiner Identitätsphilosophie an die Unterscheidung des Psychologen William James (1890) zwischen „self as subject“ und „self as object“ an. Nach Mead ist für die menschliche Identität von entscheidender Bedeutung, dass die Identität die Fähigkeit besitzt, sich selbst als Objekt, als „Me“, zu betrachten. Man beobachtet sich selbst aus der Perspektive eines anderen, versetzt sich in dessen Rolle. Gerade diese Fähigkeit unterscheidet die menschliche Interaktion von der Interaktion von Tieren. Tiere können nur über das Mittel der Geste miteinander kommunizieren. Eine Geste hat die Funktion beim Anderen Reaktionen auszulösen, die wiederum Reize für eine erneute Anpassung der eigenen Gesten darstellen und vice versa, bis schließlich eine koordinierte Handlung hervorgebracht wird. So löst beispielsweise bei kämpfenden Hunden die Geste der gefletschten Zähne als Reaktion beim Gegner Flucht oder ebenfalls Drohgebärden aus.

In der menschlichen Kommunikation können Gesten Ideen ausdrücken. Bewirkt der Ausdruck einer Geste die intendierte Idee im Inneren des Gegenübers spricht Mead von einem signifikanten Symbol. Durch signifikante Symbole können Bedeutungen transportiert werden, wie es fortwährend in der Sprache erfolgt. Typisch für ein signifikantes Symbol ist, dass der Sprecher auf die gleiche Weise auf das Symbol reagiert wie der Adressat. Dies kann nach Mead nur erfolgen, wenn man sich selbst aus der Perspektive des anderen betrachten kann. Man weiß dann bzw. geht davon aus, dass das signifikante Symbol beim Anderen das Gleiche auslöst wie in mir selbst, als „Me“, als Objekt,

verstanden. Die typisch menschliche Fähigkeit mittels Sprache über signifikante Symbole miteinander zu kommunizieren, hängt also von der Betrachtung des Selbst aus der Perspektive eines Anderen ab.

Die Entwicklung der Fähigkeit zur symbolischen Interaktion stellt nach Mead eine zweistufige Aufgabe dar. Besitzt man bereits die Fähigkeit, sich selbst vom Standpunkt eines anderen Mitglieds einer sozialen Gruppe zu betrachten, geht es auf der zweiten Stufe darum, die Perspektiven anderer Mitglieder der Gruppe zu abstrahieren (Rollendistanz) und den Standpunkt eines „generalisierten Anderen“ einzunehmen, also eine „Wir-Position“, die der Standpunkt der gesamten Gruppe sein kann oder aber diesen transzendiert. Entwicklungspsychologisch erklärt Mead dies anhand zweier Stadien des kindlichen Spiels. Im „play“ übernimmt das Kind die speziellen Verhaltensweisen eines bestimmten Anderen. So spielt es beispielsweise die Alltagssituation des Einkaufens nach, indem es etwas in der Rolle des Verkäufers sagt und dann in der Rolle des Kunden reagiert. Das Stadium des „play“ ist für die Entwicklung des Kindes von entscheidender Bedeutung, dass es durch das Hineinversetzen in andere Perspektiven den von Piaget beschriebenen kindlichen Egozentrismus überwindet (Oerter 2002). Im zweiten Stadium des Spiels, dem „game“, versetzt sich das Kind nicht nur in die Rolle eines diskreten Anderen, sondern in die Rolle jedes an einem Spiel Beteiligten. Mead erörtert dies am Beispiel des Baseball: Wenn das Kind den Ball fängt, muss es antizipieren, welche Rolle jeder seiner Mitspieler einnimmt und sein Verhalten dementsprechend danach ausrichten. Im Stadium des „game“ hat das Kind die Rollenkonstellation der gesamten Gruppe internalisiert. Es verfügt über die Fähigkeit, die Haltungen der gesamten Gruppe einzunehmen, also die Perspektive eines „generalisierten Anderen“. Im Laufe der Entwicklung bildet sich eine hohe Anzahl internalisierter Gruppenstandpunkte, da es in einer komplexen Gesellschaft viele Referenzgruppen gibt.

Nach Mead kann sich Identität nicht ohne Gesellschaft entwickeln: „Diese Identität, die für sich selbst Objekt werden kann, ist im Grunde eine gesellschaftliche Struktur und erwächst aus der gesellschaftlichen Erfahrung“ (Mead 1968:182). Selbst wenn ein Individuum von anderen isoliert ist, wie im literarischen Beispiel eines Robinson Crusoe, spricht es immer noch mit anderen in sich, wie es vorher zu anderen gesprochen hat. Wie ist nach Mead nun kohärente Identität möglich, wenn sich die menschliche Identität aus einer Vielzahl generalisierter Anderer konstituiert? Muss man Mead so verstehen, dass bei ihm die Gesellschaft als Ganzes eine Einheit bildet, die in der individuellen Identität nachgebildet wird und so zu einem kohärenten Selbst gelangt? Greeg (1991) interpretiert Mead auf diese Weise. Insbesondere zitiert er Meads Aussage: „Die Einheit und Struktur

des vollständigen Selbst reflektiert die Einheit und Struktur des gesellschaftlichen Prozesses als Ganzes“ (Mead 1968:266). Hatte Mead – wie Greeg annimmt – die amerikanische Gesellschaft der 1930er Jahre so wahrgenommen, dass sie von Einheit (Homogenität) geprägt war (Greeg 1991:185)? Nach Greeg darf angenommen werden, dass auch die Gesellschaft der 1930er Jahre bereits eine plurale Gestalt hatte. Dies gilt heute im Kontext der Globalisierung erst recht. Daher ist die Frage für Greeg umso virulenter, wie angesichts der pluralen Welt, die sich im Individuum abbildet, Kohärenz entstehen soll, wenn man von Meads Konzeption ausgehe. Greeg formuliert einen weiteren Vorbehalt gegen die Vorstellung, individuelle Kohärenz entstehe durch die Abbildung gesellschaftlicher Kohärenz. Für Greeg (1991:187) setzt sich die Gesellschaft nicht nur aus unterschiedlichen kooperativen Teilen zusammen, sondern viele gesellschaftliche Gruppen stehen miteinander im Konflikt. Um Meads Beispiel des Baseballspiels aufzugreifen: Wird nicht zum Baseballspiel neben den Mitspielern der eigenen Mannschaft auch eine gegnerische benötigt? Mead selbst deutet an, dass sich Gruppen durch die Abgrenzung von einem gemeinsamen Gegner entwickeln und formieren können. Daher gibt es nach Greeg (1991:188) neben dem generalisierten „in-group other“ auch einen generalisierten „out-group other“. Identität entsteht somit nicht nur in einem Prozess der Identifizierung mit einem generalisierten Anderen, sondern auch in der Zurückweisung eines gegnerischen Anderen. Die Identitätsbildung ist nicht nur ein harmonischer Prozess, sondern impliziert die Bearbeitung von Konflikten.

Ohne Zweifel können einzelne Aussagen Meads so verstanden werden, wie Greeg es tut. In Meads eigener Terminologie hätte bei dieser Interpretation das „Me“ eine dominante Position. Allerdings führt Mead aus, dass es neben dem „Me“ eine zweite Identitätskomponente gibt, die er als das „I“ bezeichnet. Meads Antwort auf die Frage der Kohärenz ist in der Theorie der gemeinsamen Begründung der Identität durch „I“ und „Me“ zu suchen. Das „Me“ stellt die oben bereits beschriebenen Rollenerwartungen dar, die Perspektiven der generalisierten Anderen, die Haltung der Anderen, die man in der gesellschaftlichen Situation in sich selbst erfährt. Das „I“ dagegen ist der Umgang mit diesen Haltungen; wie man auf diese Haltungen und Erwartungen reagiert und sich ihnen gegenüber verhält. Wenn auch die Situationen gesellschaftlich bestimmt sind, so ist die Reaktion des „I“ verschieden zu dem, was eine Situation zu verlangen scheint – bis hin zur Selbstdarstellung konträr zu gesellschaftlichen Erwartungen. Das „I“ ist der kreative und dynamische Teil der Identität. Ohne das „I“ gäbe es keine Innovation und keine Veränderung, auch im Sinne der gesellschaftlichen Entwicklung. Aufgrund der Annahme, Identität werde durch das „Me“ und

das „I“ gebildet, ist die Verinnerlichung der Rollenerwartungen nicht als reine Internalisierung zu denken. Mead hebt gerade diesen Aspekt gegenüber dem behavioristischen mainstream in der Psychologie seiner Zeit hervor, die menschliches Verhalten durch Reiz-Reaktions-Schemata erklärt (vgl. Ziebertz 1990:21-74). Die Entstehung der Identität durch das „Me“ im ausschließlichen Sinne (role taking) würde lediglich zur Reproduktion der Gesellschaft führen und die ständige Weitergabe der gesellschaftlichen Standpunkte ohne Veränderungen bewirken. Durch die Instanz des „I“ werden die geltenden Konventionen im Prozess der Verinnerlichung der generalisierten Gruppenstandpunkte durch das Individuum verändert (role making).

Indem Mead das „I“ neben dem „Me“ als Element von Identität in seine Theorie einbaut, kann er sowohl den kreativen Wandel in einer Gesellschaft als auch das Phänomen gesellschaftlicher Konflikte erklären. Man kann dem „I“ aus der Perspektive des Individuums auch eine kohärenzstiftende Funktion zuschreiben. Es funktioniert als eine Instanz im Individuum, die die unterschiedlichen gesellschaftlichen Erwartungen bearbeitet, d.h. koordiniert und integriert. Die Mead'sche Identitätstheorie ist seit den 1960er Jahren im deutschsprachigen Bereich bekannt geworden und wurde vor allem von Sozialisationsforschern rezipiert. Seitdem hat sie das Nachdenken über Identität wesentlich stimuliert. Eine Schwäche der Theorie liegt darin, dass das „I“ sehr unbestimmt bleibt. Gemäß Meads Vorstellung kann das „I“ nicht verobjektiviert werden. Er versteht das „I“ als eine Kraft, die psychodynamischen Impulstheorien zumindest ähnlich ist. Sobald man über das „I“ reflektiert, ist es bereits zum „Me“ geworden. Die Schwäche der Vorstellung ist, dass eine solche Konzeption des „I“ monologisch und nicht dialogfähig ist. Es ist eine historische Figur, die man nur objektiviert in der Retrospektive beschreiben kann. Im Gegensatz zu den empirisch fassbaren „Me“ ist das „I“ nicht für eine empirische Überprüfung geeignet, da es sich nach Mead jeglicher Reflexion entzieht.

3. Das Ich als Autor im narrativen Identitätskonzept

Während in dem zuvor erläuterten Konzept die gesellschaftlichen Wurzeln der Identität eine starke Bedeutung haben, stellen narrative Ansätze Identität als Selbstdarstellung und Selbstinszenierung in den Mittelpunkt. Was Identität ist, bestimmt jeder Mensch selber, denn er/sie schreibt als Autor/in seine/ihre eigene Lebensgeschichte. Das kreative Potential des/der Einzelnen, das von Mead nur allgemein beschrieben wurde, steht im Mittelpunkt narrativer Identitätsansätze. Wie konzipieren diese Identitätskonzepte die Möglichkeit von Kohärenz innerhalb der Vielfalt unterschiedlicher Rollen (die zu einem bestimmten Zeit-

punkt eingenommen werden müssen) und die zeitliche Dimension der Identität im Sinne der Erfahrung von Kontinuität?

Der französische Philosoph Paul Ricoeur (1988, 1996) platziert die Problematik von Kohärenz und Kontinuität in einen aktiven Vorgang narrativer Selbstvergewisserung. Ricoeur unterscheidet zwischen „Idem“- und „Ipse“- Identität. Idem-Identität versteht er als Gleichheit mit sich selbst, einer Gewissheit des eigenen Selbst, das sich in der Unmittelbarkeit selbst setzt. Die Idem-Identität ist zugleich der zeitlich stabile Teil der Identität. Entscheidend für die narrative Selbstvergewisserung ist jedoch die Ipse-Identität. Ipse-Identität entsteht durch das Erzählen der eigenen Biographie, durch die ständige Refigurierung des Selbst und das „Weben der eigenen Geschichte“. Während Pluralität und Zeit immer eine Gefahr für die Idem-Identität darstellen, sind sie für die Ipse-Identität konstitutiv. Die Ipse-Identität ist immer vorläufig. Sie ist ein Entwurf zu einem bestimmten Zeitpunkt, der in einer neuen Situation reinterpretiert werden muss. Man kann Idem und Ipse nicht mit Meads „I“ und „Me“ gleichsetzen, aber es fällt auf, dass auch Ricoeur eine Doppelstruktur annimmt, die durch Interaktion gekennzeichnet ist. Der Interaktionsvorgang wird mit dem Narrationskonzept näher beschrieben.

Bei der Narration handelt es sich zunächst um einen kognitiven Prozess: der Erzähler entwirft eine Lebensgeschichte. Ricoeur vergleicht die Biographie mit einer Fabel: Lebensgeschichte wie Fabel beruhen auf einem Wechselspiel von Diskordanz und Konkordanz. Die Konkordanz ist das Ordnungsprinzip jeder Erzählung, die Zusammensetzung der Handlung. Die Diskordanz besteht in der geregelte Transformation der Geschichte von einer Ausgangssituation hin zu einer Endsituation (Ricoeur 1996:178). Eine Kernkategorie des Narrationsansatzes ist die Zeit. In der Narration geht es um die Konstruktion des Selbst *in der Zeit*, wobei verschiedene Ereignisse in einen Kontext gebracht werden. Der Erzähler erzählt nicht nur eine Geschichte, er *hat* Geschichte. Neue Ereignisse werden in die bestehenden Erinnerungen, d.h. in die bisherige Lebensgeschichte integriert (Metz 1984). Auch negative Erfahrungen können dabei eingegliedert werden, indem Erklärungen für diese Ereignisse gesucht werden.

Narrationen sind nicht willkürlich, sondern folgen bestimmten kulturellen Standards. Sie sind plausibel, wenn sie den sozialen Konventionen entsprechen (Kraus 2000). Eine gut strukturierte Erzählung besitzt folgende Elemente (Gergen 2002): Eine Geschichte hat zunächst ein bestimmtes Ziel, einen Endzustand, den es zu erreichen oder zu vermeiden gilt. Neben dem Endzustand muss die Geschichte zweitens eine Reihe von Ereignissen beinhalten, die hinsichtlich dieses Endes relevant sind. Diese Er-

eignisse müssen drittens hinsichtlich des Endpunkts in einer sinnvollen Reihenfolge erzählt werden. Viertens reiht die ideale Geschichte Ereignisse nicht nur chronologisch aneinander, sondern liefert auch Erklärungen. Die Ereignisse bilden in einer stimmigen Erzählung eine Kette von Kausalbeziehungen bis zum Erreichen des Endzustands.

Die narrative Konstruktion der Identität beinhaltet des Weiteren emotionale Prozesse. Die Konstruktion der Identitätsbiographie wird durch die Imagination des idealen Selbst motiviert. Emotionen sind vor allem dann bedeutsam, wenn fiktive Idealvorstellungen mit der Realität abglichen werden. In der Narration als biographischer Durchdringung der Identität werden nicht realisierte Formen der Identität in der Vergangenheit reflektiert oder Zukunftsvisionen der Identität entwickelt. Mögliche, ideal gedachte „Identitäten im Konjunktiv“ können den realen „Identitäten im Indikativ“ gegenüber gestellt werden (Greve 2000). Der Vergleich kann eine Diskrepanz der Idealvorstellungen von Teilen der Identität oder der Gesamtidentität einer Person mit der Wirklichkeit enthüllen. Die Reaktion kann Enttäuschung oder Frustration beinhalten: reale Teile der Identität werden verdrängt, es findet eine Flucht in Scheinbilder statt, aber es kann auch Ehrgeiz für Veränderung freigesetzt werden. Der Vergleich von idealer und realer Identität hat positive Emotionen zur Folge, wenn die Identität oder Teile der Identität den Vorstellungen entsprechen. Die Narration kann dazu verwendet werden, Ursachen der Diskrepanzen zu suchen, vergangene Entwicklungen umzudeuten, Misserfolge zu verschleiern.

Auf der einen Seite betont das Narrationskonzept das kreative Potential des Individuums, auf der anderen Seite ist die narrative Entwicklung von Identität ein sozialer Prozess. Ricoeur betont, dass Narration immer auf Gemeinschaft angewiesen ist (Ricoeur 1996:397). Welche Aspekte der Lebensgeschichte man besonders herausstellt und welche aus der Erzählung ausgeschlossen werden, ist abhängig von der Vorstellung, wer die realen oder fiktiven Zuhörer sind. In der Narration geht es nicht primär um ein wahres Selbst, sondern darum, eine möglichst plausible Identität in der sozialen Interaktion zwischen Erzähler und Zuhörer zu konstruieren. Narrative Identität variiert nicht nur über die Zeit, sondern auch mit wechselnden Interaktionspartnern. Kraus bezeichnet die narrative Identität deshalb als Projekt, das nie abgeschlossen ist. Manchmal erzählt eine Person erfolgreicher, was sie beschäftigt und wer sie ist, manchmal weniger erfolgreich. Erfolgreich im sozialen Sinne ist eine Narration über die eigene Identität, wenn plausible Narrationen verwendet werden, bei der Konventionen wie die oben genannten Elemente der Erzählung Anwendung finden, damit der Zuhörer die Geschichte nachvollziehen kann (Kraus 2000:168-180).

In der Narrationstheorie ist Identität eine Leistung des Individuums, die sich der (Selbst-) Erzählung bedient, wodurch eine innere und zeitliche Stimmigkeit erzeugt wird. Das Individuum entwirft sich als „kontinuierlich“ in der Dimension der Zeit und es integriert Ereignisse und Standpunkte in die Lebensgeschichte, so dass sie kohärent erscheinen. Die Bildung von Identität ist insofern ein sozialer Prozess, als im Blick auf reale oder fiktive Zuhörer und deren antizipierte Erwartungen der Identitätsentwurf einem Plausibilitätstest unterzogen wird.

4. Das plurale, dialogische Selbst

Ein dritter Ansatz, Identität konzeptuell zu fassen, liefert die Theorie des pluralen dialogischen Selbst. Sie führt über Mead und den narrativen Ansatz hinaus. Das Konzept des narrativen dialogischen Selbst ist in wesentlichen Teilen von den niederländischen Persönlichkeitspsychologen Hermans und Kempen (1993) entworfen worden. Hermans und Kempen greifen zunächst auf Mead zurück und hinterfragen dessen Vorstellung des „Me“. Das „Me“ entsteht aus der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen sozialen Gruppen und es erklärt den Einfluss der Gesellschaft auf die individuelle Identitätsbildung. Für Hermans und Kempen ist Meads Konzeption des „Me“ zu sehr an einer harmonischen Gesellschaft orientiert, in der kein Platz für Konflikte vorhanden sei. Das „I“ soll zwar ein Korrektiv des „Me“ sein, aber es ist für Hermans und Kempen zu reaktiv und monologisch konzipiert. Sie erklären sich diese Konzeptualisierung mit dem biographischen und disziplinären Hinweis, Mead sei Sozialphilosoph und daher mehr am Funktionieren des Selbst als Teil der Gesellschaft interessiert gewesen als am kreativen Potential des Einzelnen (Hermans und Kempen 1993:109). Das Individuum korrigiert nach Hermans und Kempen nicht nur die von gesellschaftlichen Gruppen angetragenen äußeren Erwartungen, sondern es steht mit ihnen im Dialog. Es reagiert nicht nur, sondern konstruiert, wie die Theorie der Narration aufgezeigt hat, Identität selbsttätig. Ob sie damit eine zutreffende Interpretation Meads vornehmen, muss hier nicht weiter interessieren. Entscheidend ist, dass sie neben dem Einfluss der Gesellschaft auf die individuelle Identität auch umgekehrt von einem Einfluss des Individuums auf die Gesellschaft ausgehen. Mehr noch: sie sehen eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen Identität und Gesellschaft, die sich in der pluralen Verfasstheit zeigt. Daher kann man sagen, dass Hermans und Kempen auf Meads Theorie des generalisierten Anderen aufbauen, diese aber dialogisch weiterentwickeln.

Anstelle des generalisierten Anderen setzen sie das Konzept der „collective voice“. Die „Stimme“ bildet ein Kernelement ihrer

Theorie. Eine Stimme entsteht – wie Meads „Me“ – durch Gruppenzugehörigkeit. Der Standpunkt der Gruppe wird zu einer inneren Stimme, zu einer „voice“, durch die der einzelne in der Stimme der sozialen Gruppe spricht (Hermans und Kempen 1993:113-114). Hermans und Kempen geben die konzeptuelle Trennung von „Me“ und I auf. In der voice sind sowohl die an das Individuum herangetragenen Erwartungen der Gruppe als auch das kreative Potential der Identität integriert. Eine voice ist eine generalisierte Stimme, mit der eine Person in der Haltung der Gruppe spricht - allerdings nicht im Sinne einer bloßen Marionette der gesellschaftlichen Bezugsgruppe. Die Person ist an der Konstruktion dieser Stimme aktiv beteiligt. In der Stimme drücken sich Konventionen und Weltansichten der gesellschaftlichen Gruppe aus, gleichzeitig aber ist die innovative Kraft des Individuums aktiv, die diese Konventionen und Weltansichten verändert. Für Hermans und Kempen steht der aktive Dialog zwischen gesellschaftlicher Gruppe und Individuum im Mittelpunkt. Eine Stimme geht aus einem ständigen Dialog hervor, an dem gesellschaftliche Gruppen wie das Individuum beteiligt sind. Der Standpunkt einer Gruppe (positions) wird in der ihm eigenen Weise vom Individuum vertreten.

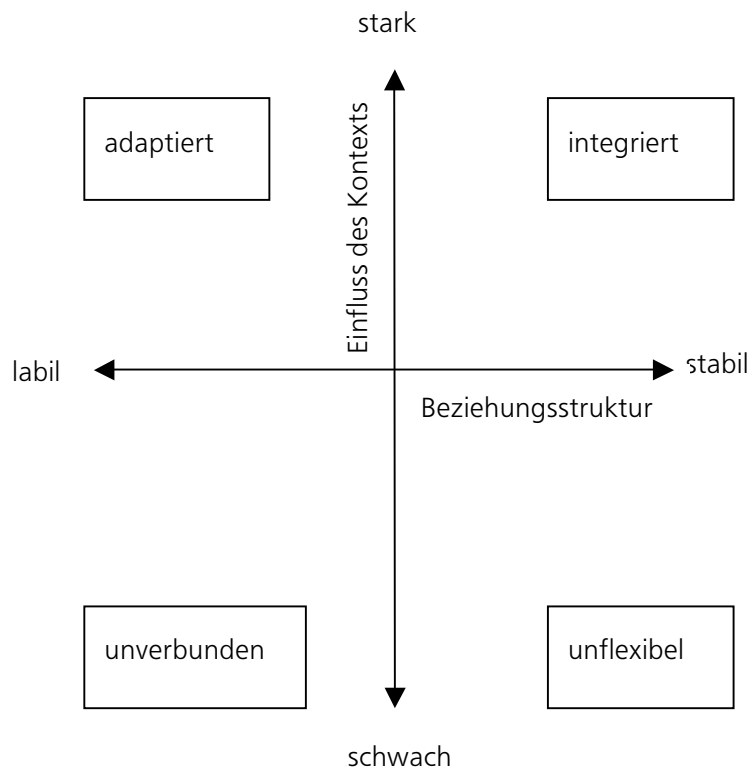
Das besondere an der Theorie des pluralen Selbst ist nun, dass Identität nicht eindimensional gedacht wird, denn durch die Mitgliedschaft in verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen entwickelt sich nicht nur eine Stimme, sondern eine ganze Reihe unterschiedlicher collective voices, also unterschiedlicher Ich-Positionen. Neben dem Dialog zwischen gesellschaftlicher Gruppe und Individuum, aus dem die voices entstehen, gibt es einen intrapsychischen Dialog der verschiedenen Ich-Positionen, die aus den voices resultieren, d.h., die unterschiedlichen Ich-Positionen stehen auch miteinander in Dialog. Identität konstituiert sich dynamisch aus den Dialogen der voices. Der Dialog ist das entscheidende Merkmal dieses Identitätskonzepts: Er findet intrapersonal zwischen den verschiedenen voices und interpersonal als Dialog zwischen Individuum und gesellschaftlichen Gruppen statt. Identität hat somit strukturell eine plurale Verfasstheit.

Hermans und Kempens Konzept eines pluralen dialogischen Selbst bestimmt ihre Rezeption des Narrationsansatzes. Sie übernehmen aus dem Ansatz der Narration, dass das kreative Potential des Individuums entscheidenden Einfluss auf das Selbst hat. Diese Sichtweise ergänzt Meads Erklärung des Einflusses der Gesellschaft. Allerdings werden Narrationen nach dem Konzept des dialogischen Selbst nicht aus einer einzigen Erzählposition heraus geführt, sondern aus einer ganzen Reihe verschiedener Ich-Positionen, die miteinander im Dialog stehen. Hermans und Kempen sprechen in Anlehnung an den Schriftsteller Michael Bachtin auch vom „polyphonen Selbst“. Michael

Bachtin (1985) hat unter anderem in den Werken von Dostojewski eine neue Form von Erzählungen herausgearbeitet, die er „polyphonic novel“ nennt. Geschichten werden nicht mehr aus der Perspektive einer Hauptperson erzählt, sondern simultan aus der Perspektive vieler verschiedener Charaktere. Bachtin sieht darin einen emanzipatorischen Gewinn, weil der Monolog ein Mittel der Unterdrückung sei, während die Polyphonie die Berechtigung der verschiedenen Stimmen garantiere (Bachtin 2005). Bachtins Überlegungen wurden insofern für das Konzept des pluralen Selbst fruchtbar gemacht, als man sich die biographischen Narrationen als Geschichten aus den Perspektiven verschiedener Ich-Positionen vorstellt, die miteinander im ständigen Dialog stehen und dadurch Identität in biographischer Kontinuität und Kohärenz ausbilden.

Das Konzept des pluralen dialogischen Selbst impliziert ein dynamisches Verständnis von Identität. Identitätsbildung ist ein ständiger Dialog mit bzw. zwischen realen wie fiktiven Anderen. Die collective voices können sich in diesem Dialog kooperativ ergänzen, aber auch miteinander im Konflikt stehen. So kann beispielsweise die moralische kollektive Stimme einer Person zwar mit einem Menschen Mitleid haben, die Polizisten-voice diesen jedoch trotzdem verhaften. Welche Ich-Positionen setzen sich aber im Konfliktfall in diesem Dialog durch und bestimmen Einstellungen bzw. Handlungen der Person? Welche voice bzw. voices handlungsrelevant werden, ergibt sich aus dem Wechselspiel zweier Faktoren: Zum einen hat sich bei jeder Person im Laufe des Lebens eine Beziehungsstruktur der voices gebildet (Netz, Gewebe). Jede Person hat zentrale Ich-Positionen (voices), die mehr Einfluss haben und andere voices dominieren können. Ein Polizist wird möglicherweise zunächst seiner Berufspflicht Folge leisten. Die Konstellation der voices variiert jedoch mit dem Kontext, in dem sich eine Person befindet. Je nach Situation und Gesprächspartner verändern sich die Beziehungen der Ich-Positionen. Es sind auch Situationen vorstellbar, in denen bei dem Polizisten eine empathisch-moralische Ich-Position über die Berufs-Ich-Position dominiert.

Die in der Person bestehende Beziehungsstruktur der voices kann von äußerst stabil bis äußerst labil variieren. Der Einfluss des Kontexts kann schwachen bis starken Einfluss darauf haben, welche voices handlungsrelevant werden. Will man das plurale, dialogische Selbst empirisch untersuchen, lassen sich entlang dieser zwei Dimension vier Extremtypen konstruieren:



Grafik 1: Struktur der voices

Unflexibler Typus

Im Falle des unflexiblen Selbst besteht eine klare Beziehungsstruktur der voices: der Kontext der Situation und des jeweiligen Gesprächspartners ändert diese Struktur nicht wesentlich. In diesem Fall bilden die voices klare Hierarchien. Es gibt bestimmte dominante voices, denen sich weitere voices unterordnen. Andere voices stehen auf einer mittleren Hierarchieebene. Sie ordnen sich bestimmten voices unter, dominieren aber andere. Im Extremfall dominiert eine einzige voice.

Unverbundener Typus

Im Fall eines unverbundenen Selbst haben weder die Struktur noch der Kontext großen Einfluss auf das Selbst. Die voices stehen unverbunden nebeneinander. Bestehende Widersprüche können durch mangelnde Reflexion nicht auffallen oder die jeweilige Person steht diesen Widersprüchen indifferent gegenüber.

Adaptierter Typus

Wird die Konstellation der voices nicht durch eine bestehende Struktur, sondern vollständig durch den Kontext bestimmt, liegt der Typus eines adaptierten Selbst vor. Die voices richten sich an Gesprächspartnern und Situation aus und eine situationsübergreifende Struktur der voices ist nicht zu erkennen.

Integrierter Typus

Beeinflussen dagegen sowohl Kontext als auch Beziehungsstruktur das Selbst, liegt ein integrierter Typus vor. Es besteht eine Struktur der voices, die sich jedoch dynamisch dem Gesprächspartner und der Situation anpassen kann. Die handlungsrelevanten voices ergeben sich aus dem Wechselspiel zwischen Kontext und Beziehungsstruktur.

Der Gewinn der Theorie des pluralen dialogischen Selbst liegt darin, dass der monologische Aufbau der Identität, dem eine eindimensionale Vorstellung von Identität zugrunde liegt, zugunsten einer flexiblen Figur aufgelöst wird. Diese Figur erklärt besser als die zuvor dargestellten die Interaktion des Individuums mit der Gesellschaft sowie die innerpsychischen „Kämpfe“ der unterschiedlichen Ichs miteinander. Die psychische Gesundheit des Individuums ist an das Vermögen gekoppelt, den Dialog der Ichs reflexiv zu gestalten. Die Krankheitsform der Schizophrenie ist möglich, wenn dies nicht gelingt. Darüber hinaus kann die Theorie des pluralen dialogischen Selbst zeigen, wie Identität auf ein Grunddatum der modernen Lebenswelt bezogen ist: der Pluralität. Es wäre naiv anzunehmen, Pluralität sei einzig ein Problem der Umwelt, nicht aber des Individuums. Im pluralen Selbst stellt die Pluralität kein Hindernis für Identität dar, sondern ihre Thematisierung ermöglicht Identität.

5. Identitätskonstruktion und der Kampf um Anerkennung

Ungeachtet der je unterschiedlichen Betonung spielte der Zusammenhang von Individuum und Gesellschaft bereits in den bisher dargestellten Identitätstheorien eine Rolle. Gesellschaftliche Machtmechanismen wie das Gewährleisten oder Vorenthalten von Anerkennung spielen eine wichtige Rolle in der Entwicklung von Identität bzw. bestimmter voices. In den bisherigen Modellen konnte der Eindruck entstehen, als sei es eine neutrale Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft, in der die verfügbaren Positionen frei gewählt werden können. Wenn man die soziale Wirklichkeit in den Blick nimmt, muss dies

eine Reflexion der gesellschaftlichen Machtstrukturen einschließen. Das plurale Selbst versteht Gesellschaft und Individuum im Prozess der Identitätsbildung verschränkt, wobei jedoch der Fokus aufgrund der psychologischen Herangehensweise auf die Perspektive des Individuums in sozialen Zusammenhängen gerichtet bleibt.

In der gesellschaftlichen Realität werden bestimmte voices stärker unter Druck gesetzt als andere. In Ergänzung der Theorie des pluralen Selbst wird man daher in Betracht ziehen müssen, dass die voices in eine kulturelle Geschichte eingebettet sind, die durch gesellschaftliche Diskurse in einem interessegeleiteten Raum geprägt wird. In den gesellschaftlichen Diskursen streben verschiedene Ich-Positionen und Wertesysteme nach Akzeptanz und Wertschätzung. Die gesellschaftliche Praxis begünstigt dabei bestimmte Diskurse und schließt andere aus. Die gesellschaftliche Majorität kann die Ich-Positionen von Minoritäten marginalisieren, indem es ihr beispielsweise Anerkennung versagt. Wie hängen die Formen der Anerkennung mit der Identitätsbildung zusammen?

Nach Charles Taylor (1993) ist das menschliche Grundbedürfnis nach Anerkennung der Hauptantrieb jeder Identitätskonstruktion. Gerade Anerkennung ist im Zeitalter der gesellschaftlichen Pluralisierung bedroht. In weniger komplexen Gesellschaften konnte ein Individuum mit einer „Normalbiographie“ weitgehend sicher sein, dass damit ein gewisser Grad an Anerkennung verbunden war. Milieu, Klasse und Status gaben dem Subjekt Vorgaben wie etwas zu sein hatte, um Anerkennung zu erlangen. In der modernen ausdifferenzierten Gesellschaft verlagert sich das Problem der Anerkennung stärker in die Interaktion zwischen Subjekten. Anerkennung wird unter anderem über die Zugehörigkeit zu Gruppen bestimmt. Was andere in uns sehen, ist für unsere unterschiedlichen pluralen Ich-Positionen von entscheidender Bedeutung. Missachtung und Unterdrückung kann zu einem negativen Selbstbild führen, wie die feministische Kritik zur Unterdrückung der Frau oder die Analyse der Auswirkungen des westlichen Kolonialismus gezeigt haben.

Wie kann nach Taylor Anerkennung von pluraler Identität gewährleistet werden (Ziebertz 1999)? Taylor betont zunächst, dass Anerkennung kein universales Menschenrecht darstellt. Die Menschenrechte basieren auf dem Prinzip der universellen Gleichheit aller Menschen: Menschen besitzen die gleiche Würde. Die Menschenrechte müssen über alle Unterschiede hinweg (geschlechtliche, religiöse, ethnische, usw.) geachtet werden. Anerkennung ist mehr als Achtung der Gleichheit, denn die Anerkennung einer anderen Identität, anderen Ich-Positionen besteht gerade nicht in der Anerkennung der Gleichheit, sondern in der Anerkennung des je Besonderen. Die formale Feststel-

lung, dass jeder Mensch eine wie immer konturierte Identität besitzt, bedeutet noch keine Anerkennung. Anerkennung der fremden Identität erfolgt erst durch die Anerkennung der Differenz. Taylor hat bei seinen Überlegungen Minoritäten in Kanada mit ihren kulturellen Besonderheiten vor Augen. Im Blick auf die kanadischen Ureinwohner fordert er eine Politik der Differenz. Die Kultur der Minoritäten müsse in ihrer Differenz als gleichwertig wahrgenommen werden. Dies kann durchaus Ungleichbehandlung bedeuten, beispielsweise, indem kulturellen Minderheiten spezifische Rechte zuerkannt werden, die es ihnen ermöglichen, ihre Kultur zu bewahren (vgl. Taylor 1993). Anerkennung ist nach Taylor also nicht etwas Gebotenes (wie die Menschenrechte), sondern bezieht sich auf die Haltung gegenseitigen Respekts, der in der Begegnung mit anderen wachsen kann.

Anerkennung erfolgt auf unterschiedlichen Ebenen, Axel Honneth (1992) unterscheidet drei Anerkennungsformen. (1) Emotionale Zuwendung in Liebe und Freundschaft: Hierbei handelt es sich um Anerkennung in Primärbeziehungen. Das engere Umfeld mit Familie, Partner und engen Freunden verschafft vor allem die Anerkennung im affektiven Bereich. Die Ausprägung des Selbstbildes in diesem Bereich bildet die Grundlage für die weiteren Anerkennungsbereiche. (2) Kognitive Achtung als Anerkennung der Rechtsverhältnisse: Sie bietet die wechselseitige Anerkennung als Rechtssubjekte. Individuelles Recht besitzen zu können, bedeutet sozial akzeptiert, Ansprüche stellen zu dürfen. Es zeigt den Respekt vor der Willensfreiheit des Menschen. Durch die Anerkennung als Rechtssubjekt ist man sozial integriert. Grundlage der Anerkennung sind die allgemeinen Eigenschaften, die jedem Menschen zugesprochen werden. (3) Soziale Wertschätzung als Solidarität in einer Wertgemeinschaft: In diesem Bereich geht es um die Anerkennung von Leistungen. Soziale Wertschätzung beurteilt konkrete Eigenschaften von Personen; besonderen Eigenschaften, die ihn als Person im Unterschied zu anderen Personen charakterisieren. Die soziale Wertschätzung orientiert sich an dem kulturellen Selbstverständnis einer Gesellschaft. Es geht um Prestige und um soziales Ansehen.

Wenn man die Überlegungen zu gesellschaftlichen Machtstrukturen und die Problematik der Anerkennung in die Frage nach einer Theorie von Identität einbezieht, ist ersichtlich, dass die Aktivität der voices in einen Macht- und Interessenzusammenhang eingebettet ist. Die Gewährung oder das Vorenthalten von Anerkennung steht der Entwicklung von Identität keineswegs neutral gegenüber. Anerkennung in den oben erwähnten drei Bereichen kann die Ausbildung bestimmter Ich-Positionen begünstigen und zu einem positiven Selbstbild führen. In den Primärbeziehungen führt dies im Individuum zu Selbstvertrauen,

in der Anerkennung der Rechtsverhältnisse zu Selbstachtung und in der sozialen Wertschätzung zu Selbstschätzung. In allen drei Bereichen besteht nach Honneth jedoch ebenso die Gefahr der Missachtung durch Misshandlung in den Primärbeziehungen, der Entrechtung und Ausschließung im rechtlichen Bereich sowie der Beleidigung und Entwürdigung in der Wertegemeinschaft. (Honneth 1992:148-211). Diese Gefahr ist auf gesellschaftlicher Ebene im besonderen Maße im Bereich der sozialen Wertschätzung gegeben. Hier erfolgt Anerkennung nach der Maßgabe bestimmter Werte. Werte sind jedoch auch Produkte kultureller Traditionen, die Mechanismen der Unterdrückung und der Marginalisierung beinhalten. Randgruppen und ihre Positionen stehen in der permanenten Gefahr, durch dominante Gruppen marginalisiert zu werden. Jede Gesellschaft und jede Kultur neigt dazu, ihren Diskurs über Grundlagen der Gesellschaft mit eigenen Positionen gegenüber der gesellschaftlich-kulturellen und politischen Welt zu bestimmen (Foucault 1974). Stuart Hall spricht von einer „dominanten kulturellen Ordnung“ (Hall 1994:100). Honneth (1992) bezeichnet diese gesellschaftlichen Mechanismen als „permanenten Kampf, in dem die verschiedenen Gruppen mit den Mitteln symbolischer Gewalt versuchen, unter Bezug auf die allgemeinen Zielsetzungen den Wert der mit ihrer Lebensweise verknüpften Fähigkeiten anzuheben“ (Honneth 1992:205). Es findet ein Kampf um Anerkennung statt, in den die eigene Ich-Position und Lebensweise involviert ist. Dabei wird um gesellschaftlich anerkannte Ich-Positionen und gesellschaftlich verachtete Ich-Positionen gerungen. Der Diskurs spiegelt dabei die gesellschaftlichen Machtverhältnisse wieder und es ist Machtdiskursen eigen, sich durch verschiedene Mechanismen gegen Veränderungen abzuschirmen. So bestätigt beispielsweise der psychologische Mechanismus der selektiven Aufmerksamkeit permanent die eigenen Ansichten: Informationen, die die eigenen Positionen bestätigen, werden verstärkt wahrgenommen; Informationen, die diese Weltsicht in Frage stellen würden, werden dagegen unterbewusst systematisch ausgeblendet.

Attributionsschemata ermöglichen durch Ursachenzuschreibungen von Ereignissen – im positiven Sinne zugunsten der eigenen und im ungünstigen Sinn zugunsten der Fremdgruppe – eine Aufwertung eigener Ich-Positionen und eine Abwertung der Positionen von Fremdgruppen. Selbst wenn die Erfahrung mit dem Mitglied einer fremden Gruppe gegen alle Erwartungen positiv verläuft, wird die Einstellung gegenüber der Fremdgruppe meist beibehalten. Die Person der Fremdgruppe, mit der positive Erfahrungen gemacht wurden, wird entsprechend als Ausnahme angesehen, die nicht „typisch“ ist für alle Mitglieder einer Fremdgruppe (Fösterling und Stiensmeier-Pelster 1994). Anerkennung wird durch verschiedene Weltdeutungen er-

schwert. Für eine kooperative Identitätsbildung im Sinne der gegenseitigen Anerkennung der differierenden Ich-Positionen ist die Reflexion der Unterdrückungsmechanismen notwendig. Das Aufdecken gesellschaftlicher Machtdiskurse und darin wirkender psychologischer Mechanismen sensibilisiert hinsichtlich der Abschottung der eigenen Position gegenüber Differenz. Die Anerkennung differenter Ich-Positionen kann edukativ durch das Hineinversetzen in die andere Weltdeutung mittels Perspektivenwechsel angeleitet werden. Eine Konzeption von Identität, so viel kann festgehalten werden, die gesellschaftliche Mechanismen wie Macht und Interesse ausblendet, verharrt in einer idealistischen Vorstellungswelt.

6. Identitätsarbeit in interkulturellen Zusammenhängen

Am Bereich der interkulturellen Interaktion lässt sich das Prolem der Bildung einer pluralen, dialogischen Identität wie auch der damit zusammenhängende, gesellschaftliche Kampf um Anerkennung gut veranschaulichen. Exemplarisch soll dies abschließend im Blick auf die interkulturelle Interaktion zwischen Jugendlichen aus christlich und muslimisch geprägten Kulturen thematisiert werden. Welche Komponenten kommen in interkulturellen Zusammenhängen im intrapsychischen Dialog zum Tragen? Welche Formen des Umgangs mit herangetragenen und fremden Ich-Positionen finden im interindividuellen Dialog statt?

In interkulturellen Zusammenhängen werden die voices aktiviert, die aus Feldern wahrgenommener Differenz stammen. So kommen in der Interaktion zwischen Jugendlichen die Referenzsysteme der Ethnie, der Nation, des Wertesystems und der Religion zum Tragen. (Herbert / Ziebertz 2006).

Betrachtet man zunächst den intrapsychischen Dialog zwischen den einzelnen voices, stellt sich für die Jugendlichen die Aufgabe, eine kohärente Identität zu entwickeln. Welche voices nehmen in der Identitätskonstruktion dabei eine zentralere Stellung ein als andere? Welche voices stehen miteinander in Konflikt, welche voices stützen einander? Was bedeutet es beispielsweise für das Subjekt, sich als Christ oder Muslim zu positionieren? Welchen Einfluss hat die christliche bzw. muslimische voice auf andere Teile der Identität? Die Darstellung einer kohärenten Identität kann durch konfliktbehaftete voices erschwert werden, wenn beispielsweise Positionen, die mit der religiösen voice verbunden sind, solchen Positionen widersprechen, die zur gleichen Zeit aus einer säkularen Position vertreten werden, z.B. ein traditionelles familienbezogenes Frauenbild versus Unabhängigkeit und Freiheit. Andererseits kann die religiöse voice auch als

Begründung für andere Ich-Positionen im Wertebereich fungieren.

Wie bereits erörtert ist für die Bildung der pluralen Identität neben dem intrapsychischen vor allem auch der interindividuelle Dialog von entscheidender Bedeutung. Im Falle der Jugendlichen aus christlich und muslimisch geprägten Kulturen findet ein Dialog zwischen Mitgliedern von Gruppen statt, die kulturell differente Systeme repräsentieren. In der Dialogsituation werden nicht nur Ich-Positionen über die eigene Identität formuliert, sondern auch Ich-Positionen an die Mitglieder der anderen Gruppen herangetragen. Wie verhält man sich gegenüber den Fremddefinitionen der eigenen Identität? Wie werden die Teile der Identität zwischen Gruppen mit kulturell differenten Referenzsystemen interaktional ausgehandelt? Wie weit werden die Sichtweisen internalisiert, wie stark werden sie abgewiesen? Geschieht eine Auseinandersetzung mit der differenten Kultur werden eigene Ich-Positionen hinterfragt, die sonst durch kulturell geteilte Konventionen als selbstverständlich erachtet werden.

Wie verhält sich beispielsweise eine muslimische Jugendliche mit türkischen Hintergrund, die Kopftuch trägt und sich selbst als Deutsche versteht, gegenüber einer von Mitschülern an sie herangetragene Position: „Muslimische Frauen tragen das Kopftuch nur, um sich gegenüber den Deutschen abzugrenzen.“ Ist nach dem vorgestellten Strukturschema der voices (vgl. Grafik 1) der Einfluss dieses Interaktionskontextes gering und die Beziehungsstruktur ihrer intrapsychischen voices dazu stabil, wird die Muslima diese Aussage entsprechend dem *unflexiblen* Identitätstypus lediglich als fremde Meinung bzw. Mangel an Verständnis ihrer Mitschüler abweisen. Ist bei schwachem Kontexteinfluss die Beziehungsstruktur labil, wird über dem von außen behaupteten Konflikt zwischen Kopftuchtragen und Selbstverständnis als Deutsche gemäß *unverbundenen* Identitätstypus nicht einmal nachgedacht ob aus Desinteresse oder Unverständnis. Ist die Interaktionssituation jedoch stark und wiederholen sich derartige kritische Anfragen, kann es beim *adaptierten* Identitätstypus dazu führen, dass das Kopftuch nur noch Zuhause und nicht mehr in der Schule getragen wird, um solchen Anfragen zukünftig zu entgehen. Ist der Einfluss des Interaktionskontextes ebenfalls stark, die intrapsychische Beziehungsstruktur der voices der Muslima jedoch stabil, wird der herangetragene Widerspruch kritisch geprüft. Gemäß diesem *integrierten* Identitätstypus erfolgt diese kritische Prüfung interaktional, beispielsweise durch die Frage wie man sich mit einem religiösen Zeichen von einer nationalen Gruppe abgrenzen könne. Andererseits werden aufgrund der Anfrage aber auch die Motive des Kopftuchtragens intrapsychisch reflektiert.

Die Interaktion erfolgt nicht in einem interesselosen Raum, sondern im Rahmen der Machtdiskurse der gesellschaftlichen Realität. Allochtone stehen als gesellschaftliche Minderheit unter höherem Erklärungsdruck. In muslimisch geprägten Ländern muss sich eine Muslima wegen des Tragens eines Kopftuchs nicht rechtfertigen. In Deutschland wird die öffentliche Debatte über das Tragen des Kopftuchs in der Schule aus der Sicht der Mehrheitskultur geführt. Dementsprechend wird gefordert, das Kopftuch mit Berufung auf die religiöse Neutralität des Staates zu verbieten, während zur gleichen Zeit religiöse Zeichen der Majorität im Klassenzimmer als legitimer Ausdruck kultureller Beheimatung gelten. Argumentationslinien des gesellschaftlichen Diskurses wie z.B. das durch Medien geprägte Bild Jugendlicher mit muslimischem Hintergrund finden sich dann in der alltäglichen interkulturellen Interaktion der Jugendlichen wieder. Allochtone müssen als Minorität dabei mehr um die Anerkennung ihrer Ich-Positionen kämpfen. Die Anfragen Jugendlicher mit muslimischem Hintergrund an säkularisierte, allochtone Ich-Positionen als Relativismus von Religion und deren Werten (Sandt 1996) finden in der medialen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit kaum statt. Daher werden sie auch in Interaktionssituationen aus der Position der Majorität heraus leicht als anti-quierte religiöse Position abgetan.

Neben dem Herantragen der Ich-Positionen aus der Fremdperspektive stellt sich auch die Frage nach der Akzeptanz fremder Ich-Positionen, die aus der Eigenperspektive geäußert werden. Werden die fremden Ich-Positionen aufgrund der wahrgenommenen kulturellen Differenz missachtet oder wird die differente Identität geachtet? Werden die Ich-Positionen der Gesprächspartner geachtet, bleibt festzustellen, ob dies im Sinne der nach Taylor dargestellten Gleichheit oder Anerkennung geschieht. Die Achtung der Äußerungen der Ich-Positionen differenter Identität bedeutet zunächst nur eine Tolerierung differenter Positionen im Sinne der Gleichheit. Dem Interaktionspartner wird das Recht auf Selbstbestimmung der eigenen Positionen zugestanden. Die fremden Ich-Positionen werden jedoch lediglich formal toleriert, inhaltlich werden sie nicht nachvollzogen. Erst wenn die kulturell different wahrgenommenen Interaktionspartner die Differenz der Ich-Positionen als wertvoll erachten, liegt in der interkulturellen Interaktion Anerkennung vor. Werden beispielsweise die Positionen der Mitschüler hinsichtlich ihrer anderen Religion nur geachtet im Sinne eines Nebeneinanderher von islamischen, christlichen wie auch säkularen Positionen oder interessiert man sich für die Begründungen der religiösen Ich-Positionen. Trifft Letzteres zu fragt man nach, wie und warum der Mitschüler betet oder fastet. Man hinterfragt auch kritische Aspekte wie die Rolle der Frau im Christentum und Islam, akzeptiert aber nach dem kritischen Disput über strit-

tige Positionen den/die andere/n in seiner/ihrer Fremdheit. Ein kritisches Verständnis dialogisch konstruierter Identität kann in pädagogischen Zusammenhängen sowohl helfen, interkulturelle Kommunikation person-, sach- und situationsgerecht zu analysieren, als auch angemessen zu intervenieren.

Literaturverzeichnis

Bachtin, M. (1985): *Probleme der Poetik Dostoevskijs*. Übers. v. Schramm, A., Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein.

Bachtin, M. (2005): *Die Ästhetik des Wortes*. Übers. von Grübel, R. G., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fösterling, F. (1994): *Attributionstheorie*. Göttingen: Hogrefe-Verlag.

Foucault, M. (1974): *Die Ordnung des Diskurses*. München: Fischer.

Gergen, K. J. (2002): *Konstruierte Wirklichkeiten. Eine Hinführung zum sozialen Konstruktivismus*. Stuttgart: Kohlhammer.

Gergen, K. J. (1994): The communal Creation of Meaning. In: Overton, W.F. / Palermo (Ed.): *The nature and Ontogenesis of Meaning*. Hillsdale N.J, S. 19-39.

Greeg, G. S. (1991): *Self-representation: Life Narrative Studies in Identity and Ideology*. New York: Greenwood Pub Group.

Greve, W. (2000) (Hg.): *Psychologie des Selbst*. Weinheim: BeltzPVU.

Hall, St. (1994): *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg: Argument Verlag.

Herbert, M./Ziebertz, H.-G. (2006): Referenzbereiche für die interkulturelle Interaktion türkischer und deutscher Jugendlicher. *Pädagogische Rundschau* 2006 (2).

Hermans, H. J. M. / Kempen H. J. G. (1993): *The Dialogical Self, Meaning as Movement*. New York, London: Academic Press.

Honneth, A. (1992): *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

James, W. (1890): *The Principles of Psychology*. New York / London: DOVER PUBLICATIONS.

Kraus, W. (2000): *Das Erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne*. Herbolzheim: Centaurus.

Keupp, H. (1999): *Identitätskonstruktion. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Hamburg: Rowohlt Tb.

Mead, H.G. (1934): *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviourist*. Chicago: University of Chicago Press.

Mead, H.G. (1968): *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Metz, J. B. (1984): *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Nick, P. (2003): *Ohne Angst verschieden sein. Differenzerfahrungen und Identitätskonstruktionen in der multikulturellen Gesellschaft*. Frankfurt am Main/ New York: Campus.

Oerter, R. (2002): *Entwicklungspsychologie*. Frankfurt am Main: Beltz.

Ricoeur, P. (1988): *Zeit und Erzählung. Band I: Zeit und historische Erzählung*. München: Fink.

Ricoeur, P. (1996): *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink.

Sandt, F. O. (1996): *Religiosität von Jugendlichen in der multikulturellen Gesellschaft. Eine qualitative Untersuchung zu atheistischen, christlichen, spiritualistischen und muslimischen Orientierungen*. Münster/München: Waxmann.

Streib, H. (1994): Erzählte Zeit als Ermöglichung von Identität: In: Georgi, D. / Heimbrock, H.-G. / Moxter, M. (Hg.): *Religion und die Gestaltung der Zeit*. Kampen/Weinheim, Kok: Peeters Pub, S. 181-198.

Taylor, C. (1993): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Ziebertz, H.-G. (1990): *Moralerziehung im Wertpluralismus*. Weinheim/ Kampen: Deutscher Studienverlag.

Ziebertz, H.-G. (1999): Multikulturelle Gesellschaft und religiöse Bildung. Kulturpolitische und religionspädagogische Überlegungen. *Religionspädagogische Beiträge* 1999 (41), S. 143-162.