

IV. Erfahrungszugänge zur Unzugänglichkeit des Fremden suchen – Phänomenologische Perspektiven

1. Erste Anknüpfungspunkte – Blick auf religionspädagogische Rezeptionen

Wie im Fazit des letzten Kapitels (vgl. vor allem Kap. III.12.5) gezeigt, nähern sich viele Ansätze interreligiöser Bildung dem Topos des Fremden mithilfe eines *phänomenologischen* Zugangs.¹ Wie bereits der Name nahelegt, gehen phänomenologische Theorien bei ihrer Betrachtung der Welt von ihren phänomenalen Erscheinungsweisen aus. Menschen nehmen Dinge stets in einer situativen Gestalt wahr, je nach Zugangsweise verändert sich auch ihre spezifische Wahrnehmung der Dinge. Wie sich man angesichts der Pluralität des Seins dem allgemeinen Wesen der Dinge dieser Welt annähern kann, ist eine große Frage phänomenologischer Philosophien. Die Dinge dieser Welt erscheinen in einer jeweils vom Kontext bestimmten, unendlichen Vielfalt von Erscheinungsweisen, die in ihrer Gesamtheit dem einzelnen Menschen verborgen bleiben. Auf diese Weise kreisen phänomenologische Betrachtungen immer wieder um die Präsenz und gleichzeitige Entzogenheit des Seins, bzw. wie Edmund Husserl es formuliert, um die »Zugänglichkeit des original Unzugänglichen«². Wie in Kapitel II gezeigt, erscheint auch das Fremde immer in einer kontextabhängigen Gestalt; ist gleichzeitig unmittelbar präsent, doch durch seine Vorgängigkeit und Andersheit dem subjektiven Verständnis letztlich entzogen. Bereits hierdurch erklärt sich die Bedeutung phänomenologischer Ansätze für Theorien, die sich mit Erscheinungsweisen des Fremden in der Welt befassen.

Viele der im weiteren Fortgang vorliegender Studie zitierten Autor*innen, wie etwa Michel Foucault (Kap. V.3.2), sind stark von der Phänomenologie beeinflusst. Über sie bietet sich deshalb auch eine Verstehensgrundlage für ihre oft komplexe Theoriegebäude:

-
- 1 Zur Einführung in die phänomenologische Philosophie vgl.: B. Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie; Karl-Heinz Lembeck: Einführung in die phänomenologische Philosophie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994; Christian Möckel: Einführung in die transzendente Phänomenologie, München: Fink 1998; Ferdinand Fellmann: Phänomenologie zur Einführung, Hamburg: Junius 2009.
 - 2 Edmund Husserl: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (= Hua I), Den Haag: Nijhoff 1950, S. 144.

»Wenn neuere Texte aus Frankreich für ausländische Leser mitunter allzu mysteriös klingen«, schreibt Waldenfels, »so kann dies auch daran liegen, dass die eigenen Resonanzflächen zu schmal oder zu unelastisch sind. Eine Rückbesinnung auf die Experimentierkünste der französischen Phänomenologie, die jahrzehntelang das Feld beherrscht haben, könnte einem solchen Unverständnis entgegenwirken und Widerstände durchbrechen.«³

Die Phänomenologie war und ist einflussreich für viele der in den folgenden Kapiteln zitierten Theorien, und wie gezeigt wurde, auch für viele religionspädagogische Ansätze des interreligiösen Lernens.

Die im Folgenden zu leistende theoretische Fundierung der phänomenologischen Perspektiven erfüllt daher einen doppelten Zweck: Sie zeigt zentrale Zugänge auf, wie sich Ansätze des interreligiösen Lernens dem phänomenalen Feld des Fremden nähern können. Zugleich analysiert sie mit der Phänomenologie einen Referenzkontext, der auch im Hinblick auf die unter Kapitel V und VI behandelten Forscher*innen von großer Bedeutung ist. Ziel dieses Vorgehen ist es, die zitierten Ansätze besser aufeinander zu beziehen und am Ende der Studie auf übergreifende Folgerungen für das interreligiöse Lernen hin ordnen zu können.

Nach einer geschichtlichen Einordnung seien nun einige zentrale Perspektiven vorgestellt, die wichtig für den phänomenologischen Zugang zum Fremden sind: Wie oben ausgeführt (vgl. Kap. III.13) sind hier die Arbeiten von Bernhard Waldenfels eine wichtige Referenz. Dessen Ansätze jedoch sind durchaus voraussetzungsreich. Sie sind in ihrer Tiefe besser zu verstehen, wenn grundlegende Linien der Phänomenologie Husserls, Merleau-Pontys und Lévinas' bekannt sind, auf die sich Waldenfels in seinen Ausführungen oft bezieht. Um seinen phänomenologischen Ansatz des Fremden besser verständlich und anknüpfbar zu machen, soll er deshalb zusammenhängend mit seinen eigenen Referenzquellen Husserl, Merleau-Ponty und Lévinas dargestellt werden. Diese verschiedenen phänomenologischen Perspektiven werden anschließend in Kapitel IV.4 auf ihren religionspädagogischen Ertrag hin untersucht.

Wie bereits mehrfach gezeigt werden die phänomenologischen Ansätze von Waldenfels, Husserl, Merleau-Ponty und Lévinas in religionspädagogischen Veröffentlichungen häufig rezipiert. Vorliegende Studie kann hier deshalb auf umfassende Vorarbeiten verweisen, u.a. auf die von Tobias Kaspari, der Husserls phänomenologischen Ansatz sowie die Theorien der von ihm beeinflussten Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty und Bernhard Waldenfels religionsdidaktisch untersucht und aufgearbeitet hat.⁴ Wichtig sind ebenso die Beiträge von Heinz Streib, der sich unter Einbezug von Yoshirō Nakamuras xenosophischen Ansatz auf Waldenfels beruft.⁵ Auch Emmanuel Lévinas wird wie erwähnt in der Religionspädagogik breit rezipiert, u.a.

3 Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 13.

4 Vgl. T. Kaspari: *Das Eigene und das Fremde*, S. 27-249.

5 Bspw. H. Streib: *Wie finden interreligiöse Lernprozesse bei Kindern und Jugendlichen statt? Skizze einer xenosophischen Religionsdidaktik*; vgl. Y. Nakamura: *Xenosophie*; vgl. B. Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*.

von Bernhard Grümme, Mirjam Schambeck, Stephan Leimgruber und vielen anderen.⁶ Zu nennen sind auch alle Ansätze, die sich auf Theo Sundermeiers hermeneutische Erforschung des Fremden beziehen – dieser setzt sich in seinem Werk tiefgehend mit phänomenologischen Positionen auseinander.⁷ Gleiches gilt für Referenzen auf den Gift-to-the-Child-Ansatz von Michael Grimmitt und John Hull, der den Ansatz des Zeugnislernens im deutschsprachigen Raum stark beeinflusste.⁸ Abschließend sei auf weitere Bearbeitungen verwiesen, die phänomenologische Inhalte auch innerhalb anderer Kontexte aufgreifen, z.B. auf die von Silke Leonhard⁹, Joseph Wohlmuth und Reinhold Boschki¹⁰. Erneut wird die große Vielfalt der Rezeption von phänomenologischen Theorien innerhalb der Religionspädagogik deutlich. An geeigneter Stelle wird sich vorliegende Studie auf einige dieser Vorarbeiten beziehen.

-
- 6 Vgl. bspw. B. Grümme: Vom Anderen eröffnete Erfahrung, S. 235ff., bes. S. 251-259; M. Schambeck: Interreligiöse Kompetenz, S. 131-134; S. Leimgruber: Interreligiöses Lernen, S. 53-55.
 - 7 Vgl. T. Sundermeier: Den Fremden verstehen, S. 51-71; vgl. bspw. C. P. Sajak: Das Fremde als Gabe begreifen, S. 237-243; vgl. auch die Ansätze unter Kap. III.4.
 - 8 Zum phänomenalen Ansatz von Grimmitt und Hull vgl. K. Engebretson: Phenomenology and religious education theory; K. Engebretson: Learning About and Learning from Religion. The Pedagogical Theory of Michael Grimmitt; vgl. dazu auch K. Meyer: Zeugnisse fremder Religionen im Unterricht, S. 195-213.
 - 9 Silke Leonhard: Leiblich lernen und lehren. Ein religionsdidaktischer Diskurs (= Praktische Theologie heute, Band 79), Stuttgart: Kohlhammer 2006.
 - 10 Reinhold Boschki: »Praktisch-theologische Hermeneutik des Gesprächs zwischen christlicher und jüdischer Religionspädagogik«, in: Florian Bruckmann/René Dausner (Hg.), Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. Festschrift für Josef Wohlmuth zum 75. Geburtstag, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 2013, S. 185-202; vgl. Josef Wohlmuth (Hg.): Emmanuel Levinas. Eine Herausforderung für die christliche Theologie, Paderborn: Schöningh 1998.

2. Philosophische Verbindungslinien – die Suche nach dem »Sein« im politischen Kontext

Auf der Suche nach »Kontinuitäten« in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, schreibt Margot Fleischer, stoße man immer wieder auf den Namen EDMUND HUSSERL.¹ In ähnlicher Weise bezeichnet Johannes Heger für die Religionspädagogik Husserls Phänomenologie als einen »Angelpunkt religionspädagogischer Rezeption«². Bedeutung gewinnt Husserls Philosophie für vorliegende Studie vor allem dadurch, dass in seinem Werk das Thema des Fremden in Gestalt von »Sprengbegriffen wie Fremderfahrung, Fremdlich, Fremdleib oder Fremdwelt«³ präsent ist. Viele Anknüpfungspunkte finden sich zudem zu Husserls Betrachtungen zur »Intersubjektivität« – ein Themenfeld, das Husserl im Laufe seines philosophischen Werkes immer wieder beschäftigt.⁴

Husserl gilt als Begründer der Phänomenologie als eigenständige Richtung der Philosophie – gleichwohl das Wort Phänomenologie selbst eine längere Tradition hat, wie es sich u.a. bei Kant oder Hegel zeigt. »Doch erst bei Husserl rückt das Wort von einer bloßen Vorstufe philosophischen Wissens oder einer methodischen Spielart wissenschaftlicher Forschung auf zur zentralen Bestimmung einer Philosophie, die sich selbst als Phänomenologie deklariert.«⁵

Die phänomenologische Erforschung des Fremden lässt sich nicht ohne den *Erfahrungsbegriff* der Phänomenologie verstehen, welcher Antworten auf philosophische Herausforderungen seiner Zeit sucht. Die Genese der Phänomenologie fällt in eine Zeit, in der die Philosophie des ausgehenden 19. Jahrhundert in die Krise geraten ist. Eine stark neukantianisch geprägte Philosophie ringt damals u.a. mit dem Kant'schen Objektbegriff, der zwischen dem *Ding an sich*, das nur gedacht, aber nicht erfahren werden kann

1 Margot Fleischer: »Einleitung«, in: Margot Fleischer (Hg.), Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt: Primus 1995, S. 1-25, hier S. 9f.

2 Vgl. hierzu Johannes Heger: Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?! Eine kritische Diskussion wissenschaftstheoretischer Ansätze der Religionspädagogik (= Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, Band 22), Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017, S. 293ff.

3 B. Waldenfels: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, S. 8.

4 K.-H. Lembeck: Einführung in die phänomenologische Philosophie, S. 88.

5 B. Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, S. 13.

(Noumenon) und seiner Erscheinung (Phaenomenon) strikt trennt.⁶ Anregungen, jene Spaltung zu überwinden, findet Husserl in Franz Brentanos Werk »Psychologie vom empirischen Standpunkte« (1874), das großen Einfluss auf die Psychologie der damaligen Zeit ausübt. Im Rückgriff auf die Begrifflichkeit Brentanos beschreibt Husserl nun die Beziehung zwischen Wahrnehmung und wahrgenommenem Gegenstand als »intentional«: Jede Wahrnehmung ist immer schon auf einen Gegenstand gerichtet, und nicht ohne ihren Gegenstand zu denken. »Damit unterläuft Husserls Lehre von der Intentionalität den neuzeitlichen Dualismus von Innen und Außen, von immanentem Erlebten und transzendentaler Wirklichkeit. Indem jemand etwas erlebt und erfährt, ist er in sich selbst bei anderem, ist er außer sich, überschreitet er sich.«⁷ Dieser Zugang zur Wirklichkeit beeinflusst viele Philosoph*innen, Husserls Ansatz weiterzudenken und zu transformieren. Für vorliegende Studie gewinnt die Figur der Intentionalität vor allem dadurch Bedeutung, dass Bernhard Waldenfels die Beziehung des Eigenen zum Fremden als intentionale Beziehung beschreibt.

Husserls Philosophie verfolgt das große Ziel, die Grundlage für eine universale Wissenschaft zu schaffen, bzw. eine universale Methode zu beschreiben, wie Erkenntnis gewonnen werden kann. Gleichwohl nimmt Husserl das subjektive Bewusstseinerleben des Menschen sehr ernst, was natürlich in einem gewissen Spannungsverhältnis zu Husserls universalem Anspruch steht – ein Spannungsverhältnis, das im Laufe von Husserls Lebenswerk eher zu- als abnimmt. Einige Werke markieren entscheidende Schnittstellen in Husserls Philosophie: Im 2. Band der *Logischen Untersuchungen* (1901) wird die neu begründete Phänomenologie noch zögerlich und etwas missverständlich als »deskriptive Psychologie« bezeichnet. In der 2. Auflage 1913 fehlt dieser Zusatz, als gleichzeitig mit dem Werk *Ideen I* (1913) schon die zentralen Vorstellungen von Husserls Phänomenologie entwickelt sind. Die *Cartesischen Meditationen* (1931 zuerst in französischer Übersetzung veröffentlicht⁸) stellen einen bedeutenden Wendepunkt in Husserls Philosophie dar: Im Zentrum seines Ansatzes steht nun weniger das Objekt der Erfahrung, als vielmehr das erfahrende »transzendente« Bewusstsein. Das philosophische Schaffen Husserls findet seinen Endpunkt im Spätwerk »Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie« (1936), kurz *Krisis* genannt. Angesichts eines um sich greifenden, Werte und Normen zunehmend hinterfragenden Relativismus und Nihilismus, den Husserl für seine Zeit diagnostiziert,⁹ möchte er wissenschaftliche Erkenntnisgewinnung wieder auf einen objektivierbaren

6 Vgl. T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde, S. 41-48. Zwei philosophische Richtungen erwachsen aus dieser Trennung: ein planonisierender Logizismus, der nach »Sätzen und Wahrheiten an sich« sucht, und eine Strömung, die alle Logiken der Philosophie, Ethik, Ästhetik, Religion usw. aus realpsychischen Vorgängen herleiten möchte – was von Husserl als »Psychologismus« kritisiert wird, vgl. B. Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, S. 13f.; vgl. auch C. Möckel: Einführung in die transzendente Phänomenologie, S. 31-45.

7 B. Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, S. 16.

8 Hans-Dieter Condek: »Der Händedruck zwischen Merleau-Ponty und Levinas«, in: Matthias Fischer/Hans-Dieter Condek/Burkhard Liebsch (Hg.), Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 64-98, hier S. 65.

9 C. Möckel: Einführung in die transzendente Phänomenologie, S. 22.

»Boden«¹⁰ stellen. Dieses sich durch sein ganzes Werk ziehende Thema beschäftigt ihn bis an sein Lebensende.¹¹

Auch wenn er in den folgenden Kapiteln nicht eigens zu Sprache kommt, soll hier dennoch der bekannteste Husserl-Schüler MARTIN HEIDEGGER erwähnt werden, da diese Lehrer-Schüler-Beziehung für die weitere Rezeptionsgeschichte der Phänomenologie eine große Bedeutung hat. Heideggers Philosophie beginnt nicht mit Husserls Phänomenologie und endet auch nicht in ihr, wurde aber besonders in Heideggers mittlerer Schaffensphase so stark von ihr geprägt, dass Husserl und Heidegger in ihrer Wirkungsgeschichte kaum noch zu trennen sind.¹² Die Beziehung von Heidegger zu seinem Lehrer ist keine einfache gewesen. Zwar inspirieren sich beide gegenseitig in ihrer philosophischen Arbeit, und Heidegger editiert viele von Husserls Werken. Überschattet wird dies aber von Heideggers Sympathien für den Nationalsozialismus in den ersten Hitlerjahren. Husserl, der vom Judentum zum Christentum konvertiert war, wird bis zu seinem Lebensende 1938 immer weiter aus dem universitären Leben hinausgedrängt. Die Wirkungsgeschichte der Phänomenologie ist von Heideggers Handeln in der Nazi-Zeit nicht mehr zu trennen.¹³

Aus nachvollziehbaren Gründen verlagert sich durch die politischen Umstände der Haupteinflussort der Phänomenologie von Deutschland weg. Insbesondere Frankreichs Philosophie wird nun stark von der Phänomenologie inspiriert: »Frankreich hat Husserl und Heidegger gefunden, aber seinen Husserl und Heidegger, gemäß eigenen Traditionen, Erwartungen und Bestrebungen.«¹⁴ Wichtig für vorliegende Studie sind die Philosophien von MAURICE MERLEAU-PONTY und EMMANUEL LÉVINAS. Beide zeigen neue phänomenologische Zugänge zum Fremden auf. Wie stark Merleau-Ponty von der Phänomenologie beeinflusst ist, zeigt bereits sein wohl wichtigstes Werk »Phänomenologie der Wahrnehmung« (1945).¹⁵ Merleau-Ponty stellt die Intersubjektivitätstheorie Husserls »auf neue Beine« und verortet sie viel stärker als jener in der Leiblichkeit. Eine zentrale Rolle spielen bei Merleau-Ponty außerdem die Strukturen der Wahrnehmung, womit mit ihm schon auf die Kontexte des Kapitels V verwiesen werden kann.

Emmanuel Lévinas trägt maßgeblich dazu bei, die Phänomenologie in Frankreich zu verankern. Seine Dissertation im Jahr 1930 ist die erste größere Arbeit, die über Husserl in Frankreich erscheint, zudem ist Lévinas an der Übersetzung von Husserls

10 K.-H. Lembeck: Einführung in die phänomenologische Philosophie, S. 83.

11 Vgl. B. Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, S. 35.

12 Vgl. ebd., S. 48.

13 Vgl. Victor Fariás/Jürgen Habermas: Heidegger und der Nationalsozialismus. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas, Frankfurt a.M.: S. Fischer 1989. Gleichwohl unterstreicht Jürgen Habermas im Vorwort zu diesem Buch u.a. die eminente Rolle von Heideggers Hauptwerk »Sein und Zeit« (1927) für die europäische Philosophiegeschichte. Dieses inspirierte nicht zuletzt seinen Lehrer Husserl mit zu seinem philosophischen Spätwerk, vgl. M. Fleischer: Einleitung, S. 10.

14 B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 15. Dies geschieht zunächst im französischen Existenzialismus. Jean-Paul Sartres Hauptwerk »Das Sein und das Nichts« ist unverkennbar eine Reminiszenz an Heidegger. Heideggers Begriff des Für-Seins ist hier bspw. wichtig, besonders auch für die feministischen Theorien von Simone de Beauvoir.

15 Vgl. ebd., S. 148.

»Cartesianischen Meditationen« beteiligt.¹⁶ Es ist bezeichnend, dass die Cartesianischen Meditationen zunächst auf Französisch erscheinen, bevor sie in Deutschland verfügbar sind.¹⁷ Lévinas setzt sich zeit seines Lebens mit der Philosophie Heideggers auseinander, dessen Biographie in vielerlei Hinsicht Unterschiede zu der seines philosophischen Konterparts aufweist. Während Heidegger innerhalb der offiziellen Machtstrukturen des Deutschen Reiches der Hitlerzeit verbleibt, verbringt der in Litauen geborene jüdische Denker Lévinas, nun französischer Staatsbürger, die Jahre 1940-45 in deutscher Kriegsgefangenschaft. Lévinas' in Litauen verbliebene Familie stirbt im Holocaust.¹⁸ Doch auch philosophisch sind Heidegger und Lévinas Antagonisten: Während Heideggers philosophische Erkenntnisbewegung auf die Ergründung des »Seins« ausgerichtet ist, sucht Lévinas nach einer Philosophie, die Widerstand gegen die »Totalität des Seins« bietet. 1961 (im Todesjahr Merleau-Pontys) veröffentlicht Lévinas »Totalität und Unendlichkeit«, das heute als eines seiner beiden »Hauptwerke«¹⁹ angesehen wird. 1978 folgt sein zweites Hauptwerk »Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht«.

»Seit Mitte der [19]30er Jahre gibt diese Phänomenologie in Frankreich den Ton an, der auch dann nicht völlig verklingt, als um die Mitte der [19]60jahre der sogenannte Strukturalismus in den Vordergrund drängt.«²⁰ Mit dem Übergang der Phänomenologie nach Frankreich werden gleichzeitig ihre Grenzen ausgelotet und geweitet. Andere Philosophen der Folgezeit, wie etwa JACQUES LACAN, MICHEL FOUCAULT und JACQUES DERRIDA, die eher aus dem Umfeld des Strukturalismus und Poststrukturalismus stammen, können nicht mehr zur Phänomenologie gezählt werden. Sie werden jedoch gerade in ihrer Kritik an der Phänomenologie durch sie beeinflusst.²¹ Von großer Bedeutung ist, dass von einigen dieser Philosophien immer stärker eine zentrale phänomenologische Grundannahme in Frage gestellt wird, nämlich die Einheit des Subjekts – die für Phänomenologen wie Husserl die Grundlage jeder Welterfahrung darstellt.²²

In Deutschland gewinnt die Phänomenologie in der Folgezeit nur langsam wieder an Bedeutung.²³ BERNHARD WALDENFELS, der noch die letzten Vorlesungen von

16 Vgl. ebd., S. 35.

17 Vgl. B. Waldenfels/P. Gehring/A. Gelhard: Phänomenologie braucht einen langen Atem, S. 1112f.

18 Josef Wohlmuth: »Eine Religion für Erwachsene«. Emmanuel Levinas und die Religionspädagogik.«, in: Konstantin Lindner/Andrea Kabus/Ralph Bergold et al. (Hg.), *Erinnern und Erzählen. Theologische, geistes-, human- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*. FS Codehard Ruppert, Berlin: Lit 2013, S. 441-450, hier S. 441.

19 Vgl. B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 222.

20 B. Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, S. 53.

21 Vgl. B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 486-550.

22 Allmählich verlagert sich außerdem auch in der französischen Philosophie das Gewicht von einer »Philosophie der Wahrnehmung« hin zu einer »Philosophie der Sprache«, freilich mit vielen Schattierungen, und im Rahmen des sich ab Beginn des 20. Jahrhunderts vollziehenden »linguistic turn« der Geisteswissenschaften. Ferdinand de Saussure konnte zeigen, dass in der Sprache Bedeutungsinhalt (Signifikat) und sprachlicher Ausdruck (Signifikant) nur in einer willkürlichen Beziehung zueinander stehen. Dies lässt auch die Phänomenologie nicht unbeeinflusst, die ja im Gegensatz dazu von einer gegenseitigen Verwiesenheit von »Wahrnehmung« und »Wahrgenommene« ausgeht.

23 B. Waldenfels/P. Gehring/A. Gelhard: Phänomenologie braucht einen langen Atem, S. 1110ff.

Merleau-Ponty besuchen kann und auch Lévinas kennenlernt,²⁴ ist stark von der französischen Phänomenologie beeinflusst und lernt über diese auch ihre deutschen Vorläufer kennen. In seiner Philosophie sind aber auch Autoren wie Foucault und Derrida wichtig, die sich jenseits der Grenzen der Phänomenologie bewegen. Zentrales Thema von Waldenfels' phänomenologischen Betrachtungen ist die Suche nach Antworten auf die Herausforderung durch das Fremde. Auf diese Weise führt er viele der Linien dieses Kapitels zusammen und wird im nächsten erneut zur Sprache kommen.

Für vorliegende Studie sind seine Theorien also, genauso wie die von Husserl, Merleau-Ponty und Lévinas, von besonderer Bedeutung. Hier sollen nun einige ausgewählte Perspektiven ihrer Ansätze vorgestellt werden – wobei Heidegger als Kontrastfolie (besonders bei Lévinas) präsent bleibt.

24 B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 415.

3. Vertiefte Betrachtung phänomenologischer Perspektiven auf das Themenfeld Fremdheit

3.1 Edmund Husserl: Intentionaler Blick auf das Fremde und Fremdes als Spiegelung des Selbst

Wie bereits angeklungen, ist die Thematik des Fremden in EDMUND HUSSERLS Phänomenologie¹ stark präsent. Das Fremde ist in ihr jedoch ein Phänomen, »das Husserl weniger gesucht, als dass es ihn heimgesucht hat.«² Die Bedeutung Husserls für Theorien des Fremden entsteht gerade dadurch, dass das Thema Fremdheit für ihn selbst zunächst nicht im eigentlichen Forschungsinteresse lag. Indem er versuchte, dem Problem des Fremden innerhalb seines phänomenalen Ansatzes zu begegnen, unterliefen Husserl einige kritische Fehlschlüsse – hierbei handelte es sich jedoch um lehrreiche Fehlschlüsse. Sie nachzuvollziehen ist auch für interreligiöse Ansätze gewinnbringend.

Husserls phänomenologische Betrachtungen des Fremden lassen sich daher am besten vor dem Hintergrund der zentralen Fragestellungen seiner Philosophie verstehen, die für Husserl selbst so wichtig erschienen, dass er im Laufe seines Werkes immer wieder zu ihnen zurückkehrte. Über Husserls Lebenswerk hinweg ist eine »erstaunliche Themenkonstanz« zu beobachten.³ Seine Philosophie gleicht dabei oft ei-

1 Zur Einführung in Husserls Philosophie vgl. C. Möckel: Einführung in die transzendente Phänomenologie; Peter Precht: Husserl zur Einführung, Hamburg: Junius 1991; Georg Römpp: Husserls Phänomenologie. Eine Einführung, Wiesbaden: Marix 2005; Dan Zahavi/Edmund Husserl: Husserls Phänomenologie, Tübingen: Mohr Siebeck 2009.

2 Bernhard Waldenfels: »Erfahrung des Fremden in der Phänomenologie«, in: Ernst W. Orth (Hg.), Profile der Phänomenologie. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl, Freiburg i.Br., München: Alber 1989, S. 39–62, hier S. 39.

3 Karl-Heinz Lembeck schreibt über Husserls Gesamtwerk: »Die Dokumente weisen insgesamt eine erstaunliche Themenkonstanz auf. Phänomenologische Schlüsselthemen mit weithin identischen Problembestand durchziehen die publizierten und unpublizierten Schriften gleichmäßig über den Zeitraum von beinahe 40 Jahren. Augenfällig ist diesbezüglich ein gewisser Hang zur Einleitungs-Literatur: Der Autor fängt offenbar immer wieder von vorne an, er leitet immer wieder aufs Neue ein. Die ›Ideen‹, die ›Meditationen‹ und selbst noch das späte ›Krisis-Werk‹ sind

nem »Werkstattdenken«⁴, das zyklisch um verschiedene Facetten eines Themenfeldes kreist, aufgrund dieser spezifischen Arbeitsweise bisweilen auch unübersichtlich wirken kann.⁵ Als Gesamtwerk stellt es also keine »Orthodoxie«⁶ dar (zumal ein Großteil seiner Schriften erst posthum veröffentlicht wurde). Gerade die Bruchlinien innerhalb Husserls Werk inspirierten weitere Philosoph*innen zu eigenen Ansätzen des Fremden. Diese Ansätze in der Nachfolge Husserls kehren dabei immer wieder zu Husserls wesentlichen Begriffen zurück, wenn sie die phänomenologische Gestalt des Fremden beschreiben. Auf diese Weise bietet die Analyse einiger zentraler Aspekte von Husserls Ansatz einen guten Zugang, um die spezifischen Kontexte von Husserls Phänomenologie des Fremden und der davon inspirierten Ansätze zu verstehen.

Wie bereits im vorangegangenen Kapitel erwähnt ist eine Grundmotivation von Husserl, Auswege aus philosophischen Aporien seiner Zeit zu finden, die er immer stärker als eine Krise europäischer Wissenschaft empfindet. Husserls Anliegen ist es, »die allgemeine, einzig gültige Wissenschaft zu begründen, die als Fundament für alle Einzelwissenschaften gelten würde. Als das apodiktische Prinzip für diese Wissenschaft hat Husserl die Evidenz des *ego cogito* ausgewählt.«⁷ Husserl wählt also das subjektive menschliche Bewusstseinserleben als seinen Ausgangspunkt (nach Descartes: »Cogito, ergo sum« – »Ich denke, also bin ich«). Von diesem subjektiven Bezugspunkt aus versucht Husserl intersubjektiv-objektive Kriterien einer »universalen« Wissenschaft herzuleiten. Bei der Auseinandersetzung mit der Intersubjektivitätsproblematik stößt er jedoch auf das Thema des Fremden.

Husserls erster wichtiger Schritt ist es, zu zeigen, dass subjektives Weiterleben und die objektive Welt nicht voneinander getrennt zu betrachten sind, wie es manche Ansätze zu Husserls Zeit taten, sondern aufeinander bezogen. Wie ebenfalls bereits oben beschrieben, war der psychologische Ansatz Franz Brentanos für die Genese von Husserls philosophischem Zugang sehr wichtig⁸ – insbesondere Brentanos Unterscheidung zwischen physischen und psychischen Phänomenen: Letztere kennzeichne, dass sie im Unterschied zu ersteren stets eine interne »Beziehung auf einen Inhalt«

im Untertitel jeweils als »Einleitungen« oder »Einführungen« ausgewiesen. Und sogar in den inzwischen veröffentlichten Forschungsmanuskripten lässt sich dasselbe Phänomen gewissermaßen en détail beobachten. Die Entwicklungen der husserlschen Philosophie scheint daher weniger nach linearem als nach zyklischem Muster verlaufen zu sein«, vgl. K.-H. Lembeck: Einführung in die phänomenologische Philosophie, S. 23.

- 4 B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 419
- 5 Peter Precht schreibt über die Herausforderungen, einen Zugang zu Husserls Werk zu finden: »Ein beinahe undurchdringlicher Komplex gedanklicher Bezüge und Verweisungen erschwert den Anfang; zahlreiche bis ins Detail gehende Einzelanalysen lassen den Leser den roten Faden verlieren; die eingestreuten Auseinandersetzungen mit anderen Positionen der Philosophie erfordern in ihrer zum Teil sehr differenzierten Argumentation bereits weitergehende Kenntnisse der husserlschen Position wie der anderen Standpunkte«, vgl. P. Precht: Husserl zur Einführung, S. 7.
- 6 K.-H. Lembeck: Einführung in die phänomenologische Philosophie, S. 2f.
- 7 Alexei Krioukov: Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl und Sartre, Stuttgart: Ibidem 2004, S. 96.
- 8 K.-H. Lembeck: Einführung in die phänomenologische Philosophie, S. 10.

oder eine »Richtung auf ein Objekt« aufweisen.⁹ Wenn jedes Bewusstseinsereignis eine »Beziehung auf einen Inhalt« oder eine »Richtung auf ein Objekt« aufweist, ist »ein im Erlebnis vermeinter Sachverhalt als er selbst gegenwärtig«¹⁰. Durch sein subjektives Weltempfinden hat das Bewusstsein also einen Zugang zur objektiven Welt.

Bewusstsein ist immer auf etwas gerichtet, Bewusstsein von etwas. Diese grundsätzliche Zielrichtung von Husserls Philosophie lässt sich mit der Formel »zu den Sachen selbst«¹¹ beschreiben, die insbesondere innerhalb seiner frühen Schülerschaft große Verbreitung findet. Husserls Philosophie wendet sich damit auch gegen den kantischen Objektbegriff, der zwischen dem »Ding an sich« (Noumenon) und seiner Erscheinung (Phänomenon) strikt trennt.¹² Das Ding an sich ist für Kant ein abstrakter »Grenzbegriff«, der *hinter* der »Sphäre der Erscheinungen«¹³ liegt, also ein Grenzbegriff, der den Raum dessen, was sinnlich wahrnehmbar ist, von dem abgrenzt, was sich der menschlichen Wahrnehmung entzieht und nur gedacht werden kann. Die Erscheinung ist für Kant ein *Zeichen*, die auf ein Ding verweist, das aber selbst in seiner Wesenheit der menschlichen Erkenntnis nicht zugänglich ist. Während Kant so zwischen den Erscheinungen eines Gegenstands, und seinem Wesen an sich, das nur gedacht, aber nicht erfahren werden kann, trennt, wird für Husserl das Wesen eines Gegenstands gerade in seinen Erscheinungen erfahrbar – jedoch stets nur unter der Perspektive der jeweiligen Zugangsart und ohne dass er in seiner *Gesamtheit* der Wahrnehmung zugänglich wäre.

Husserl lässt keine andere Form der Wirklichkeitsdeutung gelten, die sich nicht innerhalb der Beziehung von Bewusstseinsakt und ihrem Gegenstand artikuliert. »Etwas« erscheint »als etwas«¹⁴ – dies ist für Husserl der zentrale Ausgangspunkt philosophischer Weltdeutung.¹⁵ In ihrer Erscheinung wird eine Sache selbst präsent und präsentiert sich gleichzeitig nur in einer spezifischen Form. Deshalb unterscheidet Husserl folglich zwischen dem »Gegenstand, welcher intendiert ist« und dem »Gegenstand, so wie er intendiert ist«¹⁶. Entscheidend ist für Husserl, in welchem Kontext und mit welcher Intention eine Person auf etwas blickt. Husserl nennt die zielgerichtete Beziehung zwischen Bewusstseinsakt und Gegenstand im Anschluss an Brentano folglich »*Intentionalität*«.¹⁷

-
- 9 Franz Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band (= Philosophische Bibliothek, Band 192), Hamburg: Meiner 1955/1874, S. 124f.
 - 10 So Karl-Heinz Lemke im Verweis auf Hua XVII, S. 132f., S. 151f., S. 166ff.; Hua I, S. 51ff., vgl. K.-H. Lembeck: Einführung in die phänomenologische Philosophie, S. 29.
 - 11 T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde, S. 27, bes. Fußnote 16.
 - 12 Vgl. ebd., S. 41-47.
 - 13 Hier rezipiert nach Kaspari, vgl. ebd., S. 46.
 - 14 Vgl. B. Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, S. 15.
 - 15 Es geht Husserl also nicht um die »Tatsache des menschlichen Erlebens, sondern es geht um das Wesen der Beziehung von Erlebnis zu Erlebnisgegenstand überhaupt«, vgl. K.-H. Lembeck: Einführung in die phänomenologische Philosophie, S. 28.
 - 16 Edmund Husserl: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (= Hua XIX/1), Den Haag: Nijhoff 1984, S. 414.
 - 17 Vgl. F. Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band, S. 124f. Stärker als Brentano macht Husserl jedoch deutlich, dass es sich bei der Ebene der psychischen Inhalte und der physischen Gegenstände nicht um zwei getrennte Sphären handelt, sondern dass die eine Ebene auf die andere verweist, vgl. T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde, S. 50-52. Möckel schreibt: Bei

Die intentionale Beziehung von Wahrnehmungsakt und wahrgenommenem Gegenstand enthält noch eine zweite Komponente, die später wiederum in Husserls Betrachtungen des Fremden wiederkehren wird: Jede Wahrnehmung verweist durch ihre Blickrichtung eben auch auf die Richtung, aus der der Blick kommt. Jede Wahrnehmung ist eine individuelle Wahrnehmung – und so sind von einem Gegenstand eine Vielzahl von Wahrnehmungs- bzw. Erscheinungsweisen möglich, jede für sich gleich präsent. Keinem Individuum ist eine Gesamtschau gegeben. Husserl spricht von »Abschattungen«, die einen vollständigen Blick auf das Ganze verhindern.¹⁸ In jedem Bewusstwerden eines Gegenstands ist zugleich die Frage mitartikuliert, ob sich die Wahrnehmung und das Wesen eines Gegenstands decken. »Die Rückfrage nach den *Sachen selbst* wird damit zur Rückfrage nach der in dem Wesen der Dinge beschlossenen Notwendigkeit ihres Auftretens, mit der sie für ein Bewusstsein erscheinen.«¹⁹ Wie ist aber vor diesem Hintergrund Objektivität möglich, die über die Vielzahl der Lebenswelten und vielfältigen Erscheinungsweisen der Dinge hinweg besteht?

»Evidenz« stellt sich für Husserl dann ein, wenn das »Sich-selbst-darstellen«²⁰ einer Sache und ihre Wahrnehmung zusammenstimmen.²¹ Husserl behilft sich mit einer Methode, die er selbst als »eidetische Reduktion« bezeichnet. Laut Husserl liegt den vielen Erscheinungsweisen eines Gegenstands eine Grundgestalt zu Grunde, die Husserl »Eidos« nennt. Das Eidos ist »das unzerbrechlich Selbige im Anders und Immer-wieder-anders, das gemeinsame Wesen – an das alle erdenklichen Abwandlungen des Exempels [...] gebunden bleiben«.²² Ziel der phänomenologischen Wirklichkeitsdeutung ist es, durch einen komplexen Wahrnehmungs- und Deutungsprozess dieser ursprünglichen Gestalt immer näher zu kommen, die Vielfalt der Erscheinungsweisen also auf ihren gemeinsamen Kern zu reduzieren.

Denn es zeige sich, so Husserl, »dass durch diese Mannigfaltigkeit von Nachgestaltungen eine Einheit hindurchgeht, dass bei solchen freien Variationen eines Urbildes, z.B. eines Dinges, in Notwendigkeit eine *Invariante* erhalten bleibt als die *notwendige allgemeine Form*, ohne die ein derartiges wie dieses Ding, als Exempel seiner Art, überhaupt undenkbar wäre. Sie hebt sich in der Übung willkürlicher Variation, und während uns das Differierende der Varianten gleichgültig ist, als ein absolut identischer Gehalt, ein

Husserl sind der physische Gegenstand (z.B. ein Baum) und der intentional vermeinte Gegenstand (die Vorstellung oder Wahrnehmung des Baumes) »zwei Seiten einer Medaille und nicht zwei Medaillen«, vgl. C. Möckel: Einführung in die transzendente Phänomenologie, S. 112.

- 18 Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (= Hua III), Den Haag: Nijhoff 1950, S. 93; vgl. T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde, S. 38.
- 19 T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde, S. 56.
- 20 E. Husserl: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (= Hua I), S. 92.
- 21 Vgl. T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde, S. 57f.; vgl. auch Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik (= Hua XVIII), Den Haag: Nijhoff 1975, S. 193f.
- 22 Edmund Husserl: Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft (= Hua XVII), Den Haag: Nijhoff 1974, S. 255.

invariables Was heraus, nach dem hin sich alle Varianten deckten: ein *allgemeines Wesen*.«²³

Der wesensphänomenologische Zugang sucht also nach dem Wesen einer Sache, ihrem Urbild Eidos, von dem die Erscheinungen der Sache nur Ähnlichkeitsbilder sind.

Ist jedoch ein so bezeichnetes »allgemeines Wesen« einer Sache wirklich allgemein oder nicht vielmehr *meine* »allgemeine« Vorstellung einer Sache? Mit anderen Worten: Führt die Reduktion einzelner Perspektiven auf das »Urbild« einer Sache wirklich zu einem intersubjektiv objektiven »Urbild«, oder bleiben diese Einzelperspektiven nicht doch auf die Sphäre der subjektiven Erfahrung beschränkt? Wie hat ein Subjekt Zugang zu den Perspektiven anderer Subjekte? Verschärft werden diese Schwierigkeiten durch die Schwerpunktverschiebung, die die Cartesianischen Meditationen innerhalb von Husserls Werk bedeuten.²⁴ Dort betont Husserl in Auseinandersetzung mit Descartes' Philosophie immer stärker, dass die Konstitution der objektiven Welt allein über die Evidenz des eigenen Subjekts geschehen kann. Mit anderen Worten: Da die Dinge dieser Welt stets – intentional – aus einem subjektiven Blickwinkel heraus erfahren werden, muss laut Husserl das subjektive Ich *vorgängig* sein und ist damit die Grundlage jeglicher Welterfahrung. Auch der Zugang zu den *Perspektiven anderer Subjekte* geschieht nach Husserl erst, indem das Ich sie als Perspektiven anderer Ichs *im eigenen Ich* konstituiert. Erst durch die Konstitution der Anderen wird die Konstitution der für alle objektiven Welt möglich.²⁵ Nicht die Frage nach dem allgemeinen Wesen der Dinge ist daher entscheidend, sondern vielmehr zuvor die Frage, wie sich die Vielzahl der subjektiven Perspektiven auf ein »reines Ich« reduzieren lassen (Husserl spricht auch vom »transzendentalen Bewusstsein«), das die Grundlage jeder Welterfahrung ist. In Analogie zur Doppelpoligkeit der intentionalen Beziehungen zwischen Bewusstseinsakt und Gegenstand ist neben dem wesensphänomenologischen auch ein zweiter Zugang möglich, der sich mit dem Begriff Bewusstseinsphänomenologie beschreiben lässt. Husserl sieht in der Erforschung des wahrnehmenden Ichs das eigentliche Gegenstandsgebiet der Phänomenologie²⁶: Die »Wesensphänomenologie« wird in den Rahmen einer »Bewusstseinsphänomenologie« eingeordnet.²⁷ Indem Husserl immer stärker die Rein-

23 Edmund Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik* (= Philosophische Bibliothek, Band 280), Hamburg: Meiner 1985, S. 411.

24 Die Brüche werden heute nicht jedoch mehr als so groß angesehen, wie sie die Husserl-Forschung zunächst konstatierte, vgl. K.-H. Lembeck: *Einführung in die phänomenologische Philosophie*, S. 23.

25 E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (= Hua I), S. 120, vgl. auch A. Krioukov: *Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl und Sartre*, S. 61.

26 T. Kaspari: *Das Eigene und das Fremde*, S. 76.

27 B. Waldenfels: *Einführung in die Phänomenologie*, S. 30; vgl. auch K.-H. Lembeck: *Einführung in die phänomenologische Philosophie*, S. 47-67. Dieser Zugang, den Husserl ab der mittleren Phase seines Schaffens entfaltet, ist jedoch gleichzeitig sehr umstritten im Kreise seiner frühen Schülerschaft. Sie sieht im losgelösten Bewusstsein ein ähnlich idealistisches Konstrukt wie das Ding an sich bei Kant, das jenseits aller sinnlichen Wahrnehmung steht und die wesenshafte Welt so letztlich negiert: »Husserl hielt seinen Schülern im Gegenzug vor, die Gegebenheit der Sachen selbst in eine ontologische Selbstständigkeit zu steigern und betrachtete die Weigerung, seine Bewusstseinsphänomenologie zu übernehmen als Missverständnis der Phänomenologie schon

heit des transzendentalen Bewusstseins betont, das den Ursprung aller Welterfahrung darstellt, wird das phänomenologische Grundprinzip »etwas als etwas« aufgebrochen. »Das phänomenologische Grundprinzip des *etwas als etwas für mich* steigert Husserl zu einem transzendentalistischen *durch mich*, bei der der Sinn und Sein derart zusammenfallen, dass Welt und Ich sich nicht mehr gleichursprünglich gegeben sind, sondern die transzendente Subjektivität alles Seiende aus sich hervortreten lässt.«²⁸

Hier jedoch sieht sich Husserls Philosophie mit mehreren prinzipiellen Problemen konfrontiert. Wie bereits angeklingen, fällt es Husserl schwer zu begründen, inwiefern es neben dem eigenen Ich angesichts seiner transzendentalen Vorgängigkeit überhaupt noch andere Ichs geben kann. Schließlich ist es Husserls These, dass das Ich die anderen Subjekte erst *als Subjekte im eigenen Selbst* konstituieren muss, bevor es Zugang zu ihren Perspektiven gewinnen kann. Der Vorwurf des Solipsismus – dass das Ich die Welt nur aus sich heraus schafft und es außer dem eigenen Ich keine Welt gibt – steht daher permanent im Raum. Das zweite Problem, für vorliegende Studie das entscheidende, ist die Frage, wie ein *intersubjektiver* Zugang zu den Perspektiven anderer Subjekte auf Grundlage von Husserls Bewusstseinsphänomenologie überhaupt möglich ist. Schließlich ist es Husserls Anliegen, eine universale Erkenntnistheorie zu entwickeln, die auch für andere Subjekte Gültigkeit hat. Um diesen Universalitätsanspruch aber gerecht zu werden, muss es Husserls Ansatz theoretisch ermöglichen, auch andere/fremde Perspektiven ins eigene Denken mit einzubeziehen, was Husserls Philosophie in drängender Weise mit dem Problemfeld des Fremden konfrontiert.

Verschärft wird dies dadurch, dass Husserl das Ich (wie Leibnitz) als »Monade« begreift. Auch andere Ichs sind für ihn »Monaden, für sich selbst genau so seiend, wie ich für mich bin.«²⁹ Alexei Krioukov fasst die zu lösende Aufgabe Husserls wie folgt zusammen:

»Das Problem ist so zu formulieren: Kann ich beweisen, dass die anderen Egos auch existieren, ist der Zweck der Phänomenologie Husserls erreicht, da die apodiktische Wissenschaft, auf der Grundlage des *ego cogito* entwickelt, für alle Egos gültig ist. Kann ich die Existenz eines anderen Ego nicht beweisen, bleibe ich in meinem apodiktischen Bewusstseinsleben eingeschlossen, anders gesagt: bin ich Solipsist. [...] In diesem Sinn ist die Lösung des Intersubjektivitätsproblems von großer Tragweite für die ganze Phänomenologie Husserls in seiner späteren Periode.«³⁰

Krioukov schreibt weiter: »Um nicht solipsistisch zu sein, sollte sich der Phänomenologe entweder der Existenz der objektiven Welt oder der des anderen transzendentalen Ego vergewissern. Husserl wählt die zweite Alternative.«³¹

im Ansatz«, vgl. T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde, S. 78. In der Tat ist das empirische Ich schon seit den Logischen Untersuchungen die »unbefragte Voraussetzung der Bewusstseinsanalyse« Husserls. Erst durch kritische Anfragen zum Ich-Begriff ist Husserl angehalten, diesen genauer zu definieren, wodurch die Figur des »reinen Ich« ins Zentrum von Husserls Forschungsinteresse rückt, vgl. K.-H. Lembeck: Einführung in die phänomenologische Philosophie, S. 49f.

28 T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde, S. 76.

29 E. Husserl: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (= Hua I), S. 157.

30 A. Krioukov: Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl und Sartre, S. 15.

31 Ebd., S. 61.

Dazu verwendet Husserl in Analogie zu seinem übrigen Ansatz folgende Methode: Auch beim intentionalen Blick auf einen Gegenstand ist die aktuelle Perspektive, die das Subjekt im »Hier und Jetzt« erblickt, von anderen abweichenden Perspektiven zu unterscheiden, die auch möglich sind, aber im aktuellen Präsens eben nicht unternommen werden. Husserl unterscheidet hier zwischen »Präsentation« und »Appräsentation«: Präsentation bezeichnet alles, was aktuell wahrnehmbar ist, Appräsentation alles, was jetzt nicht aktuell, aber in der »Potentialität des phänomenologischen Horizontes wahrnehmbar« ist.³² Husserl selbst spricht auch von einem Horizont der »Vermögens-Möglichkeiten«.³³ Husserls Verständnis des Fremden lässt sich so gut vor dem Hintergrund seiner phänomenologischen Betrachtungsweise verstehen. Das Fremde nämlich ist gekennzeichnet durch ein Ineinandergehen von Präsenz und A-Präsenz, das Fremdes gleichzeitig erfahrbar, aber dennoch unerfahrbar macht. So beschreibt Husserl das Fremde als »Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit, im Modus der Unverständlichkeit«.³⁴

Die »paradoxe Formulierung, mit der Husserl sie kennzeichnet«, so Waldenfels, »zeigt recht genau, worum es geht. Etwas ist zugänglich nicht trotz, sondern *in seiner Unzugänglichkeit*, genau das besagt Fremdheit. Und als *Unverständlichkeit* bedeutet Fremdheit nicht, dass uns die Tür zu einer Realität verriegelt ist, sondern dass deren Sinn sich nicht erschließt. Unsere Augen sehen und sehen doch nicht, unsere Ohren hören und hören doch nicht.«³⁵

Fremdes, so Husserl, ist auf einen Prozess der »Selbstentfremdung« zurückzuführen, und zwar indem sich das eigene Selbst gegenüber dem Fremden von einer gemeinsamen Urform abgewandelt hat. Auf diese Weise, so Husserl, bin ich »für mich auch Fremder der für mich seienden Fremden«.³⁶ Indem Husserl alle Ichs dieser Welt aus nur einem Ich herleitet, ergibt sich zwar die Möglichkeit der »Zugänglichkeit des original Unzugänglichen«³⁷, die über Erfahrungen von Fremdheit hinweg besteht. Der/die/das Andere wird zu einem »Alter Ego«, zu einer »Spiegelung meiner selbst«.³⁸ Die Denkfigur eines Urbildes, auf das seine verschiedenen Varianten zurückgehen, überträgt Husserl so auch auf das Eigene und das Fremde. Genauso, wie die verschiedenen Erscheinungen einer Sache auf ihr allgemeines eidetisches Wesen hinweisen, weisen auch die verschiedenen Bewusstseine auf ein gemeinsames transzendentes Bewusstsein,

32 Ebd., S. 63.

33 Vgl. bspw. Edmund Husserl: Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916 – 1937) (= Hua XXXIX), Dordrecht: Springer 2008, S. 423.

34 Edmund Husserl: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929 – 1935 (= Hua XV), Den Haag: Nijhoff 1973, S. 631; Husserl bezieht diese Charakterisierung des Fremden namentlich vor allem auf »fremdartige Menschen und Kulturen«, dennoch wird in ihr auch die grundsätzliche Zielrichtung von Husserls Fremdeheitsbegriff deutlich, vgl. B. Waldenfels: Erfahrung des Fremden in der Phänomenologie, S. 41.

35 B. Waldenfels: Erfahrung des Fremden in der Phänomenologie, S. 41.

36 E. Husserl: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (= Hua XV), S. 635.

37 E. Husserl: Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge (= Hua I), S. 144.

38 Ebd., S. 125f.

»Eidos Ego«³⁹. Mein Ich unterscheidet sich von den anderen Ichs dadurch, dass ich den einen Ich-Blickwinkel im Hier und Jetzt inne habe, zu den anderen Ichs aber keinen mittelbaren Zugang habe. Doch alle Ichs, egal ob mein eigenes, präsentes oder die nicht-eigenen, appräsenten sind Varianten einer notwendigen Invarianten eines allgemeinen Ichs. Krioukov beschreibt Husserls daraus folgenden Erkenntnisschritt so: »Die anderen Monaden konstituieren mich ihrerseits als Monade genau so, wie ich sie konstituiert habe. Und das ist die anzustrebende transzendente Intersubjektivität.«⁴⁰ Auf dieser Grundlage ist es möglich, die Umwelten, die die einzelnen Monaden für sich konstituieren, in eidetischer Reduktion wiederum auf eine gemeinsame Umwelt zurückzuführen. »Diese Umwelten konstituieren ihrerseits eine objektive Welt. Einer der Hauptzwecke der Meditationen ist damit erfüllt: Die nur eine für alle Monaden objektive Welt ist konstituiert.«⁴¹

Kritische Würdigung von Husserls Ansatz

Nach Husserl begründet sich das Fremde nicht aus sich heraus als fremd, sondern stellt eine Varianz eines gemeinsamen Eigenen dar. *Fremdes konstituiert sich also »[i]nnnerhalb und mit Mitteln« des »Eigenen«.*⁴² Hier unterscheidet Husserl jedoch nicht klar genug zwischen Andersheit und Fremdheit, wie auch Nakamura schreibt:

»Der Begriff des Anderen zieht also durchaus eine Grenze zwischen mir und dem außer mir Seienden, jedoch betrachtet er diese Grenze gewissermaßen von innen und belässt es dabei. Der Schattenriss, der sich aus dieser Innensicht der eigenen Außengrenze ergibt, meint damit das Außen in seinem Profil zu bestimmen, verkennt aber dabei, dass es sich nur um das eigene Profil handelt.«⁴³

Alfred Schütz ergänzt: »Jedes transzendente Ego hat nun seine Welt, darin alle anderen Subjekte und auch mich, ihrem Sein und Sinn nach für sich konstituiert, aber eben für sich und nicht auch für alle anderen transzendentalen Egos.«⁴⁴ Gravierender ist, dass auf diese Weise der subjektive Maßstab, mit dem das eigene Bewusstsein die Welt erfährt, als überindividueller Maßstab begriffen werden kann, an dem sich auch die Welterfahrung anderer »Bewusstseine« zu orientieren habe.

Ein solches »Doppelspiel«, das »zugleich auf das Eigene und das Allgemeine setzt« lässt sich auch an eurozentristischen Tendenzen in Husserls Werk beobachten.⁴⁵ Wie erwähnt sieht Husserl die Krise europäischer Wissenschaft darin, den Glauben an ei-

39 Ebd., S. 105.

40 A. Krioukov: Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl und Sartre, S. 95.

41 Ebd., vgl. E. Husserl: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (= Hua I), S. 167.

42 Ebd., S. 131. Hier bieten sich einige Parallelen zum Ansatz von Niklas Luhmann, vgl. Kapitel V.3.1

43 Y. Nakamura: Xenosophie, S. 71.

44 Alfred Schütz: »Das Problem der Transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl«, in: Ilse Schütz (Hg.), Gesammelte Aufsätze III. Studien zur Phänomenologischen Philosophie, Dordrecht: Springer Netherlands 1971, S. 86–118, hier S. 110.

45 Bernhard Waldenfels: Topographie des Fremden, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013, S. 137.

ne universale Wissenschaft verloren zu haben.⁴⁶ Indem jegliche Welterkenntnis aus der Selbstkonstitution des (philosophierenden) Egos hergeleitet wird, scheint Husserl eine neue Grundlage für eine universale Wissenschaft gefunden zu haben. Damit ist das philosophierende Ego zum Träger »der zu sich selbst kommenden absoluten Vernunft« geworden.⁴⁷ »Mit dieser hegelianischen Wendung wird der europäische Philosoph zum Heros einer teleologisch verstandenen Menschheitsgeschichte«, schreibt Nakamura – und sieht den hier auftretenden Eurozentrismus geradezu als »Konsequenz« von Husserls Intersubjektivitätstheorie.⁴⁸ Je mehr das sich eigene Subjekt zum Maßstab der Welterfahrung stilisiert, desto mehr erhebt es sich in der Denkweise zu einem allgemeinen Maßstab der bewussten Erfahrung der Welt – oder wie Nakamura schreibt: »Dem Egozentrismus auf personaler Ebene entspricht ein Eurozentrismus auf kultureller Ebene.«⁴⁹ Es verwundert deshalb nicht, dass Husserl die sogenannte »europäische« Vernunfttradition gegenüber anderen Denktraditionen überhöht und so eine europäische Perspektive definiert: »Im geistigen Sinn gehören offenbar die englischen Dominions, die Vereinigten Staaten usw. zu Europa, nicht aber die Eskimos oder Indianer der Jahrmarktsmenagerien oder die Zigeuner, die dauernd in Europa herumvagabundieren.«⁵⁰ Aufgrund der so bezeichneten Überlegenheit des europäischen Geistes werden sich außereuropäische Völker nach Husserl demnach eher »europäisieren«, als dass sich Europa im Gegensatz dazu »indianisieren« würde.⁵¹ An eben solchen Aussagen entzündet sich später die berechtigte Kritik der postkolonialen Theorie (vgl. Kap. VI). Waldenfels zeigt darüber hinaus, dass hier nicht nur ein problematischer Analogieschluss zwischen Eigenem und Allgemeinen vorliegt, der Nicht-Eigenes abwertet, sondern dass die Konstruktion eines europäischen Subjekts auch in sich nicht funktioniert: »Eine Gruppe, die eine gemeinsame Welt bewohnt und gestaltet, ist kein Ich im Großen, wie es Husserls Rede von »personalen Einheiten höherer Stufe« vermuten lassen könnte.«⁵²

Kritisch ist auch insgesamt Husserls Bemühen zu werten, das welterfahrende Ich auf eine »Sphäre purer Eigenheit«⁵³ zu reduzieren. Das Ich ist nicht nur »Nichtfremdes«.⁵⁴ In den Cartesianischen Meditationen definiert Husserl das Eigene im Gegensatz zur Unzugänglichkeit des Fremden als das *original Zugängliche*: »Was je original präsentierbar und ausweisbar ist, das bin ich selbst bzw. gehört zu mir selbst als Eigenes.«⁵⁵ Eine solche reine Gegenwart des Ichs, kritisiert Waldenfels, ist jedoch niemals

46 Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (= Hua VI), Den Haag: Nijhoff 1954, S. 8.

47 Ebd., S. 275.

48 Y. Nakamura: Xenosophie, S. 63.

49 Ebd., S. 67.

50 E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (= Hua VI), S. 318f.

51 Ebd., S. 320, vgl. auch Y. Nakamura: Xenosophie, S. 64.

52 B. Waldenfels: Topographie des Fremden, S. 77.

53 B. Waldenfels: Erfahrung des Fremden in der Phänomenologie, S. 54.

54 Vgl. ebd., S. 54f., vgl. E. Husserl: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (= Hua I), S. 131.

55 Ebd., S. 144.

erfahrbar: »Die ›reine Gegenwart‹ ist immer schon ent-gegenwärtigt, ent-fremdet, ver-unreinigt, die ›lebendige Gegenwart‹ immer schon abgelegt und auflebend, sie ist nie reines Leben, reines Bei-sich-sein, reine Selbstgegenwart.«⁵⁶ Denn das Ich, das sich selbst erfährt, ist in diesem Moment schon nicht mehr Ich, erfährt, wenn es erfährt, nur das Ich, das es gewesen ist, nicht das Ich, das es ist. Auf diese Weise ist auch das Eigene nicht so »original zugänglich«, wie es zunächst scheint, und die Fremdheit der Erfahrung schleicht sich in die Sphäre des Eigenen ein.⁵⁷

In Husserls Philosophie gibt es zwei weitere Apriori der Wahrnehmung, die mit dem transzendentalen Bewusstsein in einem gewissen Konkurrenzverhältnis stehen. Für Husserl ist der leibliche Körper zwar ein »merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding«⁵⁸, der aber immer schon eine Perspektivität voraussetzt, die die Gesamtsicht auf das Wesen der Dinge versteckt. Er ist der »Orientierungspunkt Null«⁵⁹ unserer Wahrnehmung. Für den späten Husserl wird schließlich der Begriff der »Lebenswelt«⁶⁰ bedeutend, der den grundlegenden »Boden«⁶¹ jeglicher Erkenntnis darstellt. Diese Erfahrung einer vorgegebenen Erde, durch die sich der menschliche Körper bewegt, ist genauso wie die eigene leibliche Existenz »vortheoretisch«⁶². Sowohl die Lebenswelt, als auch die leibliche Existenz konstituieren ein Schon-immer-vorgegeben-sein, auf das sich menschliche Wahrnehmungsereignisse berufen. Husserl macht die »Krisis« neuzeitlich-europäischer Wissenschaft daran fest, dass sie solch lebensweltliche Erfahrungen als subjektiv und relativ abtut, die hinter die »objektive Realität« der Welt zurücktreten müssen – obwohl diese primären Erfahrungen gerade das *Fundament* jeglicher Wirklichkeitserfahrung darstellen. So konsequent auf das menschliche Subjekt hingedacht, das seine Lebenswelt mit sich selbst im Zentrum stehend und bewegend erfährt, muss Husserl aber folgerichtig von einem Plural der Lebenswelten ausgehen (die sich nur lose auf eine gemeinsame Lebenswelt beziehen). In derselben Weise, wie die Phänomene eines Gegenstands auf ihr eidetisches Wesen verweisen, verweisen beim späten Husserl auch die vielen Lebenswelten auf die eine Lebenswelt.

Als ein »blinde[r] Fleck«⁶³ seiner Philosophie erweist sich, dass bei Husserl zwei Apriori miteinander konkurrieren: zum einen das Schon-gegeben-sein der Lebenswelt und der leiblichen Existenz, aber auch das transzendente Eidos Ego, das Husserl zuallererst setzt. Dadurch, dass bei Husserl das individuelle Bewusstsein eine je eigene Weltwahrnehmung konstituiert, muss das Ich (wie bei Leibniz) letztlich »Monade« bleiben, das bis hin zum getrennten Zeitempfinden⁶⁴ alle Dinge auf eine individuelle

56 B. Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, S. 34.

57 Vgl. B. Waldenfels: Erfahrung des Fremden in der Phänomenologie, S. 55ff.

58 Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (= Hua IV), Den Haag: Nijhoff 1952, S. 159.

59 Ebd., S. 56, vgl. auch T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde, S. 39.

60 E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (= Hua VI), S. 105-193.

61 Ebd., S. 113.

62 T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde, S. 91.

63 Ebd., S. 94.

64 E. Husserl: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (= Hua XV), S. 338.

und von anderen Monaden unterschiedliche Art und Weise erfährt: »Die Einmaligkeit des Seins«, schreibt Husserl, »haben die Seelen nicht erst unter Umständen in einer vorgegebenen universalen Zeit, sondern aus sich selbst, aus ihrem eigenen zeitlichen Wesen [...] Die Individualität der Seelen besagt in gewissem Sinne unüberbrückbare Trennung, also ein Anders-sein und Außereinandersein.«⁶⁵ Indem Husserl das Ich als der Lebenswelt vorgängig begreift, entzieht er seiner Theorie der Intersubjektivität den verbindenden Boden.

Der Darstellung von Husserls Ansatz wurde hier viel Raum gegeben, denn auch die folgenden Kapitel werden immer wieder auf die Fragestellungen zurückkommen, die sein Ansatz aufwirft. Gerade die innere Logik der fragwürdigen Annahmen Husserls sollte hier nachvollzogen werden, um zu zeigen, dass diese zwar teils von fragwürdigen Setzungen ausgehen, dass das Zustandekommen dieser Setzungen aber nachvollziehbar und verständlich erscheint. Die große Bedeutung von Husserls Philosophie erwächst daraus, dass er die in der Philosophie des 19. Jahrhundert oftmals vorherrschende Subjekt-Objekt-Spaltung überwindet und die gegenseitige Verwiesenheit von Wahrnehmungsakt und Wahrnehmungsgegenstand herausarbeitet. Im Zentrum von Husserls Ansatz steht die Reflexion des eigenen Bewusstseins, das bei Husserl Grundlage jeglicher Welterfahrung ist. Auf die Weise zeigt er neue Wege der »Zugänglichkeit des Unzugänglichen« auf, stößt aber gleichermaßen auf *Unzugänglichkeiten im vermeintlich Zugänglichen*. Auch Erscheinungen des Fremden – so lässt sich Husserl interpretieren – gründen in der eigenen Perspektive. Dies erscheint als nicht unbegründete These, die freilich neue Fragen hinsichtlich des Wesens des »Fremden« aufwirft.

Als inspirierend für die Philosophie des 20. Jahrhundert erwies sich darüber hinaus, dass Husserl die Pluralität des Seins und ihre mannigfaltigen Erscheinungsweisen sehr ernst nimmt. Die Pluralität der Erscheinungsformen wird bei Husserl jedoch durch eine Umklammerung an zwei Seiten wieder zusammengehalten: durch das reine transzendente Subjekt auf der einen, das allgemeine Wesen des Seins auf der anderen Seite. »Man kann sagen«, schreibt Waldenfels, »dass Husserl einen vielleicht letzten Versuch macht, Fülle, Vielfalt und Offenheit der Erfahrung zusammenzudenken mit einer umfassenden und durchgängigen Vernunftordnung, die nirgends anders ihren Grund findet als eben in der historisch sich verzweigenden Erfahrung selbst.«⁶⁶ Dieser »Heroismus« einer kämpferischen Vernunft jedoch gerate »an seine Grenze, wenn sich zeigen sollte, dass die ›wahre und volle Rationalität‹ selbst nur eine Idee ist, und zwar eine europäische Idee, die nicht einfach den ›Sachen selbst‹ entstammt.«⁶⁷ Um der drohenden Gefahr des Relativismus zu begegnen, erhebt Husserl den Zugang zum »Eigenen« auf die Höhe eines Zugangs zum »Allgemeinen«.

Dennoch macht Husserl deutlich, wie wichtig es ist, die eigene Wahrnehmung der Welt zu verorten und das eigene Subjekt als Ort der Wahrnehmung mit in den Blick zu nehmen und zu reflektieren. Zudem ist es ein Verdienst Husserls, »wiederentdeckt zu haben, dass Sinn und Ideen nicht nur ihre Zeit haben, sondern auch ihren Ort in

65 Ebd., S. 334f.

66 B. Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, S. 39.

67 Ebd., S. 40.

der Welt.«⁶⁸ Mit dem Begriff der Lebenswelt schuf Husserl einen Begriff, der sehr einflussreich in Sozial- und Kulturwissenschaften und auch von Bedeutung auch für vorliegende Studie ist.⁶⁹

Indem die Grundlage der phänomenologischen Erkenntnistheorie Husserls dargestellt wurden, werden auch die im Folgenden rezipierten Ansätze Merleau-Pontys, Lévinas' und Waldenfels' leichter verständlich. Alle drei beziehen sich auf Husserls Ansatz und fügen so nicht zuletzt seinem phänomenologischen Begriff des Fremden neue Facetten hinzu.

3.2 Maurice Merleau-Ponty: Leiblichkeit der Welt, Fremdheit des Ich, Ambiguität

MAURICE MERLEAU-PONTY⁷⁰ ist stark beeinflusst von Husserls Philosophie und bestrebt, dessen phänomenologischen Ansatz weiter zu konkretisieren. Besonders inspiriert ihn das Spannungsverhältnis der zwei Extreme Subjektivismus und Objektivismus, die auch Husserl zu verbinden versucht. Für vorliegende Studie bietet Merleau-Pontys Werk vor allem deshalb eine spannende Perspektive, weil es sich zwischen den philosophischen Richtungen der Phänomenologie und des Strukturalismus hin und her bewegt.⁷¹ Merleau-Pontys Werk stellt daher eine Brücke zur ordnungstheoretischen Perspektive dar, die in Kapitel V vorgestellt wird. Merleau-Ponty untersucht, in welche Strukturen die subjektive Welterfahrung eingebunden ist, und wie sich diese auf das Subjekt auswirken. Durch ihr Eingebundensein in die Strukturen der Welt sind Subjekte auf vielfältige Weise miteinander verbunden, sodass sich hier intersubjektive Verbindungslinien ergeben, die bei Husserl noch fragwürdig waren. Gleichzeitig sieht sich das wahrnehmende und denkende Subjekt durch diese Gebundenheit in seiner vorgängig erscheinenden Souveränität hinterfragt, sodass sich bei Merleau-Ponty neue Fragen nach der *Fremdheit des Eigenen* stellen.

68 B. Waldenfels: Topographie des Fremden, S. 137.

69 In diesem Zusammenhang sei vor allem auf die Arbeiten von Alfred Schütz, Thomas Luckmann und Jürgen Habermas verwiesen (vgl. B. Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, S. 78f., 100). Schütz und in seiner Nachfolge Luckmann rezipierten Husserls Begriff der Lebenswelt für die soziale Theorie und schufen so einen sehr prägenden sozialtheoretischen Begriff (vgl. Alfred Schütz/Thomas Luckmann: Strukturen der Lebenswelt (= Soziologische Texte, Band 82), Neuwied: Luchterhand 1975). Genauso war er auch für Jürgen Habermas' Theorie Kommunikativen Handelns sehr prägend. Habermas setzt sich intensiv mit der Philosophie Husserls auseinander, kritisiert jedoch die egologische Zielrichtung des phänomenologischen Lebensweltkonzepts, demgegenüber versteht er Lebenswelt als transzendentalen Rahmen einer dialogischen Intersubjektivität (vgl. Jürgen Habermas: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft (= Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981).

70 Hier wird als einführende Literatur vor allem zitiert: B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich; T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde. Weitere Einführungen in das Werk Merleau-Pontys sind z.B.: Christian Bermes: Maurice Merleau-Ponty zur Einführung, Hamburg: Junius 1998; Paul Good: Maurice Merleau-Ponty. Eine Einführung, Düsseldorf: Parerga 1998; James Schmidt: Maurice Merleau-Ponty. Between phenomenology and structuralism, London: Macmillan 1985.

71 Vgl. J. Schmidt: Maurice Merleau-Ponty.

In seinem Werk »Phänomenologie der Wahrnehmung« schreibt Merleau-Ponty über sein eigenes Philosophieren als »eine Situation, in der ich beinahe blindlings meinen Weg suche, bis dass auf fast wunderbare Weise Gedanken und Worte sich mir gleichsam von selbst fügen«. Im ganzen Leben sei das Ich es selbst transzendierenden Dingen zugewandt, deren »Geheimnis« das Ich noch viel weniger vollständig zu entschlüsseln vermöge als die Komplexität der eigenen Gedankenprozesse. Bei dieser das Ich übersteigenden Welt handle es sich aber nicht einfach um ein transzendentes »An-sich-sein« von Welt und Ideen, wie der Realismus behauptete. Denn »in Descartes' Rückgang von Dingen und Ideen aufs Ich« bleibe ein »unveräußerlich Wahres«. »Selbst die Erfahrung transzendenter Dinge wäre nicht möglich, trüge und fände ich nicht schon ihren Entwurf in mir.«⁷² Bereits an dieser Passage lässt sich erkennen, dass viele von Husserls Themenstellungen auch bei Merleau-Ponty wieder erscheinen: Da ist zum einen die Frage nach dem eigenen Bewusstsein und damit verbunden die Beschäftigung mit der Philosophie Descartes', die ja auch für Husserl eine gewichtige Rolle spielt; und zum anderen wird auch hier auf die Bezogenheit von erfahrener äußerer Welt und erfahrendem innerem Bewusstsein verwiesen, was Husserl als »intentionale« Erfahrung der Welt beschreibt.

Von entscheidender Bedeutung ist für Merleau-Ponty die Rolle des Leibes bei der Wahrnehmung der Welt: In der Leiblichkeit eröffnet sich für Merleau-Ponty eine »dritte Dimension«, »in der sich die Extreme des Objektivismus und Subjektivismus auflösen, ohne dass ihre berechtigten Belange preisgegeben werden«⁷³. Im menschlichen Körper finden »Dualismen von Subjekt *versus* Objekt und Innen *versus* Außen«⁷⁴ zueinander bzw. fallen »Strukturen« der Autonomie und Abhängigkeit ineinander. In der Frühphase seines Werks untersucht Merleau-Ponty vor allem die »Struktur des Verhaltens« (so der gleichnamige Titel seines ersten Hauptwerks)⁷⁵ und des Bewusstseins. Auch das Bewusstsein ist nicht rein vorgegeben, sondern es gibt schon immer »Strukturen des Bewusstseins« – insofern Strukturen im Bewusstsein explizit werden, ist aber auch ein »Bewusstsein von Strukturen« möglich.⁷⁶ Waldenfels schreibt:

»Mit den Strukturen und Gestalten des Verhaltens eröffnet sich erstmals die gesuchte dritte Dimension. Struktur und Gestalt sind weder Ding, d.h. Produkt einer intellektuellen Synthese, sie verkörpern vielmehr die ursprüngliche *Organisation* der Wirklichkeit selber. Dementsprechend ist auch das Verhalten weder bloßes Ding, nämlich ein Komplex von Körpermechanismen, noch bloßes Bewusstsein, nämlich geistige Tätigkeit, sondern es bedeutet zunächst einen Prozess der *Selbstorganisation*, der sich spontan vollzieht. In diesem Zusammenhang ist auch von *Ambiguität* die Rede.«⁷⁷

72 Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung* (= *Phänomenologisch-psychologische Forschungen*, Band 7), Berlin: De Gruyter 1966, S. 421.

73 B. Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, S. 150.

74 T. Kaspari: *Das Eigene und das Fremde*, S. 177.

75 Maurice Merleau-Ponty: *Die Struktur des Verhaltens* (= *Phänomenologisch-psychologische Forschungen*, Band 13), Berlin, New York: De Gruyter 1976.

76 Vgl. B. Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, S. 157.

77 Ebd., S. 155.

Der Begriff der »Ambiguität« gewinnt für Merleau-Ponty im Laufe seines Werks eine immer zentralere Rolle. Als schlechte Ambiguität bezeichnet Merleau-Ponty diejenige, die man einfach über sich ergehen lässt, als gute Ambiguität eine solche, die in ihrer Widersprüchlichkeit selbst zum Thema wird.⁷⁸ Auch seine Leiblichkeit gibt dem Menschen auf, sich mit seiner Vieldeutigkeit auseinanderzusetzen: Als Leib sind Menschen weder Ding noch reines Bewusstsein, sie sehen und werden gesehen, werden berührt und berühren.

Im Laufe seines philosophischen Schaffens unterstreicht Merleau-Ponty immer stärker die Rolle des Leibes als Vollzugsort des wahrnehmenden Bewusstseins und weitet dies schließlich zu einer Philosophie, die die alles verbindende »Leiblichkeit« der Welt betont. Jeder Sinn, jedes Bewusstsein in ihr ist leiblich verankert. Dies bezeichnet Merleau-Ponty immer wieder mit dem Begriff der »Inkarnation«: »[D]er Körper ist die geronnene oder verallgemeinerte Existenz und die Existenz ist eine ständige Inkarnation«.⁷⁹ Waldenfels schreibt über Merleau-Ponty: »Der Leib bezeichnet fortan die Sichtbarkeit und das Sichtbarwerden der Dinge selbst, einen Prozess also, an dem Ich und die Andern partizipieren, sofern wir selbst zur Welt gehören«.⁸⁰

Die Eingebundenheit des Ichs in leibliche und weltliche Strukturen öffnet bei Merleau-Ponty einen *Raum der Intersubjektivität*, der bei Husserl noch verschlossen blieb. Husserl möchte Weltwahrnehmung rein egologisch aus dem Bewusstsein des Ichs herleiten, sodass eine Schlucht zu Bewusstseinen anderen Menschen aufreißt, die kaum zu überwinden ist – folgt schließlich doch aus jedem Bewusstsein eine je individuelle Wahrnehmung der Welt, die sich logisch kaum auf ein *gemeinsames* Weltbewusstsein *aller* »Bewusstseine« zurückführen lässt. Bei Merleau-Ponty ist jedoch die eigene Welt immer schon eine geteilte Welt, und der eigene Leib immer schon ein mit anderen geteilter Körper. Diesen Zustand bezeichnet Merleau-Ponty als »zwischenleibliches Sein (intercorporité)«⁸¹ bzw. als gemeinsam geteilte »Mitwelt (intermonde)«⁸². Der Leib ist Medium der eigenen Wahrnehmung, zugleich wird der Mensch in »Gestalt« seines Leibes von anderen wahrgenommen. »Die wahrgenommene Welt ist keine abgeschlossene Privatwelt; sie ist eine immer schon mit Anderen geteilte und offene Welt. Auch der eigene Leib ist nicht ein Bereich verborgener Intimität, sondern ein *Zwischenleib*, der im Medium des Fleisches der Welt und den anderen zugänglich ist.«⁸³

Ein reines Für-sich-sein wäre nur möglich, »wenn es jemand gelänge, stillschweigend seine eigene Existenz zu konstatieren, ohne irgendetwas zu sein oder irgendetwas zu tun; doch das ist unmöglich, denn existieren heißt Zur-Welt-Sein«.⁸⁴ Wie in einem »Chiasma«⁸⁵ sind Leib und der Raum der Welt miteinander verwoben. Aus

78 Vgl. ebd., S. 174–178.

79 Im Original: »...le corps est l'existence figée ou généralisée et l'existence une incarnation perpétuelle«, variierte Übersetzung: M. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 199.

80 B. Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, S. 200.

81 Maurice Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Gefolgt von Arbeitsnotizen (= Übergänge, Band 13), München: Fink 1986, S. 187.

82 M. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 408.

83 T. Kaspari: *Das Eigene und das Fremde*, S. 185.

84 M. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 413.

85 M. Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S. 209.

der Räumlichkeit des Leibes erwächst ein Bewusstsein für den den Leib umgebenden Raum, durch ihren räumlichen Leib werden Menschen von anderen Menschen wahrgenommen. Kaspari schreibt: »Der Leib, den Husserl transzendental umgehen wollte, dessen Schatten er aber nie ausweichen konnte, steht bei Merleau-Ponty mitten in den Brüchen, die Husserls Philosophie aufgebracht hat.«⁸⁶

Besonders in seinem Spätwerk deutet Merleau-Ponty Husserls intentionalen Ansatz so neu aus. Sieht Husserl noch das transzendente Bewusstsein als Urgrund der Weltwahrnehmung, ist es bei Merleau-Ponty der leibliche Körper, der immer schon eine Perspektivität voraussetzt. Jedes Sehen ist zugleich ein Nichtsehen.⁸⁷ »Das Fleisch eröffnet einen Zugang zum Unsichtbaren am Sichtbaren, der zugleich eine allgemeine, perspektivlose Zugänglichkeit verschließt. Die Wahrnehmung bleibt an die Perspektive des Leibes gebunden.«⁸⁸

Die Strukturen, in die das eigene Ich eingebunden ist, können jedoch so übermächtig werden, dass das »eigene« Ich gleichsam nicht mehr das Eigene ist. Die Eingebundenheit in die leiblichen Strukturen hat bisweilen eine Fremdheit zur Folge, mit der das Bewusstsein der »eigenen« leiblichen Existenz gegenübersteht. Auch der selbstreflektierende Blick auf das »Ich« ist bestimmt durch vielfältige Strukturen des Sehens. Ich ist ein οὐτίς, ein Niemand, schreibt Merleau-Ponty in Anspielung auf Homers Odyssee.⁸⁹ Merleau-Ponty geht jedoch nicht so weit wie die Strukturalisten und späteren Poststrukturalisten, Strukturen als so umfassend zu verstehen, dass sie das menschliche Subjekt in Einzelstrukturen auflösen, obwohl sich auch schon bei Merleau-Ponty zahlreiche Anklänge an die seinerzeit stärker werdende philosophische Strömung des Strukturalismus finden.

Jeder Blick auf das »Sichtbare«, so Merleau-Ponty in seinem Spätwerk, verbirgt zugleich das »Unsichtbare«, das hinter nicht-gesehenen Blicken verschwindet, eine Gesamtschau ist niemals möglich. Vieles erinnert hier an die ontologische Differenz von Seiendem und Sein bei Heidegger, ohne dass es zu einer »völligen Deckung« kommt: »Das Sein ist *im* Seienden gegenwärtig, die Differenz von Ontologischem und Ontischem ist keine absolute«⁹⁰.

Merleau-Ponty zeigt auf, dass das Ich in fremde Strukturen eingebunden ist, aus denen es erst werdend hervorgeht. Von einer monadischen »Reinheit« des Ichs kann und will Merleau-Ponty nicht mehr sprechen, was viele Aporien Husserls in Bezug auf die Intersubjektivität auflöst, aber zugleich neue Probleme schafft. Das leibliche Ich bei Merleau-Ponty hat durch seine »Zwischenleiblichkeit« einen inkarnierten Bezug zum Anderen und Fremden, aber ein autarkes Subjekt ist es nicht. Diese widersprüchliche, ambige Beziehung zwischen Fremdem und eigenem Ich wird vorliegende Studie an vielen Stellen, besonders in der Rezeption durch Waldenfels, weiter beschäftigen.

86 T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde, S. 177.

87 Vgl. B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 201.

88 T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde, S. 185.

89 Vgl. B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 199.

90 Ebd., S. 203.

3.3 Emmanuel Lévinas: Unerreichbare Transzendenz des Anderen

EMMANUEL LÉVINAS⁹¹ beschäftigt sich sehr tiefgehend mit dem Problem, das im Kapitel über Husserls Phänomenologie deutlich wurde: mit der problematischen Idee, das Nicht-Eigene nur als Modifikation des Eigenen zu betrachten. Vor diesem Hintergrund radikalisiert Lévinas den Begriff der Andersheit und zeigt, dass in jedem Anderem zugleich etwas unerreichbar Fremdes verborgen ist. 1961 veröffentlicht er eines seiner Hauptwerke »Totalität und Unendlichkeit«. Hier entfaltet er den Gedanken einer unendlichen Andersheit, die die »Totalität« des Seins übersteigt und sich ihr entzieht. So hält in die Phänomenologie die Philosophie einer radikalen Transzendenz des Anderen Einzug, die prägend für Lévinas' Werk wird. Diese Perspektive »erweitert« so das phänomenologische Denken um eine »Tiefendimension«⁹².

Zuvor schon trug Lévinas, wie unter Kapitel IV.2 erwähnt, maßgeblich dazu bei, die Philosophie der Phänomenologie in Frankreich zu verankern (u.a. indem er sich an der Übersetzung von Husserls »Cartesischen Meditationen« beteiligte).⁹³ Seine ersten Werke sind kritische Auseinandersetzungen mit der Philosophie Husserls und Heideggers. »Es ist kein Zufall, dass der Titel des Frühwerks »Vom Sein zum Seienden« (1947) eine Umkehrung der von Heidegger geforderten Blickrichtung beinhaltet.«⁹⁴ Das Sein ist für Lévinas nicht der Zielpunkt einer philosophischen Weltdeutung wie für

91 Hier wird als einführende Literatur vor allem zitiert: B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich. Weitere Einführungen sind z.B.: Werner Stegmaier: Emmanuel Levinas zur Einführung, Hamburg: Junius 2009; Bernhard H. F. Taureck: Emmanuel Lévinas zur Einführung, Hamburg: Junius 2006. Auf die religionspädagogische und theologische Literatur zu Lévinas wurde schon in Kap. IV.1 verwiesen.

92 B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 263.

93 Vgl. ebd., S. 35.

94 Ebd., S. 220. Zur Philosophie Heideggers müssen hier einige Schlaglichter genügen: Was Heidegger, »wie er sich selbst ausdrückt, wie ein Zauber an Husserl fesselte, das war ähnlich wie bei dessen frühen Schülern der Durchbruch zu den Sachen selbst [...]. Gleichzeitig stieß er sich daran, dass Husserl die Sachbezüge am Ende doch wieder auf ein transzendentes Bewusstsein zurückführte.« (B. Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, S. 48f.). Zentral für Heideggers Philosophie ist die Suche nach dem »Sein« – er macht die »Krise« der europäischen Philosophie an ihrer »Seinsvergessenheit« fest: Sie habe sich nur an den materiellen Wesenheiten des »Seienden« orientiert, aber außer Acht gelassen, dass Dinge stets in einer Beziehung auf andere Dinge gerichtet sind, und vor allem in einem zeitlichen Zusammenhang stehen (so vor allem in seinem Hauptwerk »Sein und Zeit«). Dieser größere Verstehenshorizont der Dinge, der sich ergibt, wenn man ihren zeitlichen Bezugsrahmen und Beziehungskontext miteinbezieht, ist das »Sein«. Die Deutung des Seins ist das Ziel einer hermeneutischen Phänomenologie, wie Heidegger sie selbst nennt. Seiendes ist nur über seinen Bezug zum Sein verstehbar, doch das Sein ist dennoch nur rein präsentisch im Seienden erfahrbare, ohne jedoch selbst »Seiendes« zu sein. Durch diese Differenz entzieht sich das Sein letztlich jedem Zugriff: Die Frage nach dem Sein führt stets auf etwas Seiendes zurück. »Wahrheit«, die bei Husserl noch als allmähliche Angleichung an das Wesen der Sache gedacht wird, »verwandelt sich in ein Doppelspiel von Entbergung und Verbergung«. Das »Sein, das sich in der ontologischen Differenz vom Seienden abhebt, lässt Seiendes sichtbar werden, indem es sich selbst jedem Zugriff entzieht.« (B. Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, S. 51). Zur weiteren Einführung in Heideggers Philosophie vgl. z.B. Günter Figal: Martin Heidegger zur Einführung, Hamburg: Junius 2011.

Heidegger, sondern ein bloßes »Es gibt«. Dieser monotonen Abfolge von »Es gibt«-Momenten⁹⁵ steht das Subjekt mit Schrecken gegenüber. Alles Existierende muss sich zum ziellosen Sein immer wieder neu verhalten – erst dadurch erwächst Bewusstsein und Zeitlichkeit, entsteht letztlich das Sinnvolle und Gute. Großen fundamentalontologischen Weltentwürfen, wie sie Heidegger anstrebt, steht Lévinas auch aus seiner privaten Erfahrung heraus skeptisch gegenüber. Als nach Frankreich ausgewandelter Jude muss Lévinas erleben, wie seine gesamte litauische Familie im Holocaust stirbt, aber auch die Machthaber in Frankreich mit der neuen totalitären Ordnung sympathisieren.⁹⁶ Die philosophisch-ontologische Suche nach dem Sein, die etwa Heidegger anstrebt, steht solchen politischen Entwicklungen machtlos gegenüber, wie es auch ein Zitat von Theodor Adorno verdeutlicht: Die »Ontologisierung der Geschichte« gestatte es, »der unbesehenen geschichtlichen Macht Seinsmächtigkeit zuzusprechen und damit die Unterordnung unter historische Situationen zu rechtfertigen, als werde sie vom Sein selbst geboten.«⁹⁷

Diese Skepsis gegenüber ontologischen Universalwürfen verstärkt sich mit dem Erscheinen von »Totalität und Unendlichkeit«. Nicht mehr der Schrecken gegenüber dem »Übel des Seins« steht hier im Vordergrund, sondern vielmehr wird die Ablehnung der Ontologie anders begründet: Der Grundirrtum aller abendländischen Seinslehren ist Lévinas zufolge, dass sie Sein stets als »Totalität« auffassen.⁹⁸ Dadurch verlieren sie jedoch den Blick für echte Transzendenz, sowohl des »menschlichen« als auch des »göttlichen Anderen«. Lévinas sucht nach Möglichkeiten, wie man über das Andere sprechen kann, ohne es wie Husserl als »Alter ego« aus dem Eigenen herzuleiten oder es andersseits als bloßen »Gegensatz« zum Eigenen zu verstehen. Beide Ansätze verstehen das Wesen des Anderen aus einem eigenen Bezugsrahmen heraus, aus einem subjektiv-egoistischen Impetus, der Wesen und Positionalität des Anderen *in seiner Gänze* zu ergründen versucht. Ein solcher Versuch, das Andere zu verstehen, erhebt letztlich einen totalen Anspruch, indem er sowohl das Eigene als auch das Andere in ihrem Verhältnis zueinander beschreibt, und sich damit zugleich eine Beurteilungsposition zuschreibt, die solche letztlichen Urteile fällen kann. Ein Endpunkt jener Festschreibung des Anderen ist die »Totalität des Krieges«⁹⁹. Der Krieg ruft eine »Ordnung ins Leben, der sich niemand entziehen kann«.¹⁰⁰

»Wie aber kann das Selbe, das als Egoismus auftritt, eine Beziehung mit dem Anderen eingehen, ohne es zugleich seiner Andersheit zu berauben?«¹⁰¹ Die Antwort liegt für Lévinas darin, das Andere als ein »Eschaton« zu begreifen, das sich allen eigenen Beurteilungsmaßstäben entzieht. Es spricht nur durch ein »Antlitz (visage)« zum eigenen Subjekt, liegt aber konsequent außerhalb des eigenen Machtbereichs. Um über

95 Vgl. B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 221.

96 Vgl. ebd., S. 218ff.

97 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1966, S. 133.

98 Vgl. B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 221.

99 E. Lévinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, S. 19–34.

100 B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 222.

101 E. Lévinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, S. 43.

das Andere zu sprechen, ist daher ein »eschatologisches Sprechen« nötig, das religiösen Sprachformen über Transzendenz sehr nahe kommt: Es ist ein Sprechen über das Andere, im Wissen darum, dass immanente Verständniskriterien (wie eine überdauernde Räumlichkeit oder Zeitlichkeit) nicht mehr greifen. Die Utopie, die Lévinas der »Totalität des Kriegs« entgegensetzt, ist eine »Eschatologie des Friedens«, die auf einen Zustand des Friedens hinführt, der sich freilich jenseits »all unserer temporalen Horizonte«¹⁰² entfaltet.

Im Aufsatz »Die Spur des Anderen« (1963) verdichtet Lévinas die Entzogenheit des Anderen im Bild der Spur, die vor allem den zeitlichen Vorsprung betont, mit dem sich das Andere durch die eigenen Ordnungen zieht und sich so entzieht:

»Die Spur als Spur führt nicht nur zur Vergangenheit, sondern ist das *Übergehen* selbst zu einer Vergangenheit, die entfernter ist als alle Vergangenheit und als alle Zukunft, welche noch zu meiner Zeit gehörten, zur Vergangenheit des Anderen, in der sich die Ewigkeit abzeichnet – absolute Vergangenheit, die alle Zeiten eint. [...] Aber das Antlitz leuchtet in der Spur des Anderen: Was in ihr sich darbietet, ist auf dem Wege, sich von meinem Leben abzulösen und sucht mich heim als ein solches, das schon absolviert ist. Jemand ist schon vorübergegangen. Seine Spur *bedeutet* nicht sein Gegangensein – wie sie nicht seine Arbeit oder seinen Genuss in der Welt *bedeutet*; sie ist die Verwirrung selbst, die sich mit nicht zurückweisbarem Ernst eindrückt (man möchte sagen, eingraviert).«¹⁰³

In einem absoluten Sinne entzieht sich auf diese Weise auch Gott dem menschlichen Bilde, so Lévinas. Das folgende Zitat wendet sich subtil gegen die Husserl'sche Vorstellung vom transzendentalen Eidos Ego, von dem alle Ichs dieser Welt nur Ähnlichkeitsbilder sind:

»Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre. Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden. Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen Ordnung selbst ist. Er zeigt sich nur in seiner Spur, wie in Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Andersn zugehen, die sich in der Spur halten.«¹⁰⁴

Die »Beziehung zwischen Mensch und Gott« schreibt Waldenfels über Lévinas »gilt ihm als eine Beziehung zwischen zwei Freiheiten. Zwei Freiheiten sind jedoch nur denkbar, wenn sie selbstständig und getrennt existieren. Es ist darum durchaus konsequent, wenn Levinas sie zunächst in derselben philosophischen Sprache beschreibt.«¹⁰⁵ Lévinas beschreibt so eine weitere Gemeinsamkeit, die das menschliche und göttliche Unendlich-anders-sein verbindet: Es ist nicht einfach das Andere, sondern unendlich

102 Vgl. B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 238.

103 Emmanuel Lévinas: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i.Br., München: K. Alber 1983, 234f.

104 Ebd., S. 235.

105 B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 226.

anders als *Person*. Aus diesem Grund kann Lévinas vom Anderen nicht wie vom *es* einer Sache sprechen, aber auch nicht vom *Du* (wie es etwa Martin Buber tun würde), welches sich in einer gleichberechtigten Gesprächssituation mit dem Ich befindet. Der*die Andere ist »ille«, zwar *Person*, aber auch sprachlich auf Abstand und entzogen. Diese besondere Art der Abwesenheit umschreibt Lévinas mit einem Neologismus als »Illeität« des Anderen.¹⁰⁶

Die »unaufholbare Verspätung«, mit der das Ich dem*der Anderen begegnet, begründet für Lévinas einen ethischen Anspruch. Egal wie sehr das egoistische Ich versucht, Andere seinem eigenen Weltverständnis zu unterwerfen, stets wird der*die Andere schon zuvor da gewesen sein und unterläuft auf diese Weise jeden subjektiven Totalanspruch. Die Spur ist nicht ein Zeichen, das sich einfach in die eigene Welt einordnen ließe. Sie ist Verwirrung der subjektiven Ordnung, ein uneinholbarer Anspruch an das Eigene, hinter dem sich eine große Leere auftut. »Ich öffnete ... er war verschwunden«, zitiert Lévinas das Hohelied 5,6: »Meine Anwesenheit entspricht nicht der äußersten Dringlichkeit der Vorladung. Ich bin angeklagt, weil ich zu spät gekommen bin.«¹⁰⁷ Mit solchen Sätzen umreißt Lévinas' zweites großes Werk: »Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht« (1978) eine radikale Ethik, die sich schon zuvor abzeichnet, aber als kennzeichnend für die dritte Phase in Lévinas' Philosophie gesehen werden kann. Lévinas versteht nun »Ethik als Erste Philosophie«, woraus die »äußersten Konsequenzen« gezogen werden.¹⁰⁸

Schon der bemerkenswerte Titel »Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht« (frz. »Autrement qu'être ou au-delà de l'essence«) zeigt an, dass auch in diesem Werk eine Transzendenz im Zentrum steht, die über das bloße Sein des Seins hinausgeht. Sein ist für Lévinas zuerst ein »es gibt«, ein gestaltloses, anonymes Seinsgeschehen, das sich einfach ereignet: »Es regnet« oder »Es ist heiß« – vor allem aber ist es ohne »jede ethische Bedeutung« und damit letztlich sinnlos.¹⁰⁹ Alles Seiende verhält sich zum Sein in einer bestimmten Weise: im »inter-esse«. Dieses Inter-esse der Seienden deutet nun Lévinas auf eine eigene Weise. Es ist weniger geistige Teilnahme darunter zu verstehen, als vielmehr, der Bedeutung des frz. Wortes »intéressement« folgend, Gewinnstreben und ein Sich-im-Sein-behaupten.¹¹⁰ Im Inter-esse versucht das Seiende sich das Sein nutzbar zu machen, zu seinem eigenen Vorteil und auf Kosten anderer. Gleichzeitig bleibt es damit aber im Sein gebunden. »Anders als sein« bedeutet damit also nicht »nichtsein«¹¹¹, sondern es bedeutet für Lévinas, sich dem Wesen des Inter-esse zu entziehen, das rein auf den egoistischen Nutzen ausgerichtet ist:

»Dass das so aufgefasste ›Wesen‹ mit Heideggers Seinsdenken nicht mehr viel gemein hat, ist evident. Die ›essence‹ muss als ein Denkmodell betrachtet werden, das Lévinas

106 E. Lévinas: Die Spur des Anderen, S. 235; vgl. auch B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 258.

107 Emmanuel Lévinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg i.Br., München: K. Alber 1992, S. 199.

108 B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 222.

109 Vgl. ebd., S. 240.

110 E. Lévinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, S. 26, vgl. vor allem Fußnote d.

111 Ebd., S. 24.

entworfen hat. Doch ist es keineswegs Produkt seiner Phantasie. Es lässt sich nicht leugnen, dass in diesem Modell charakteristische Züge von mancherlei abendländischen Seinslehren vereinigt sind und dass Levinas' Kritik an der ontologischen Philosophie durchaus ernst genommen werden muss.«¹¹²

Lévinas setzt dem eine Ethik entgegen, in der das Seiende sich selbst zurücknimmt und anderes Seiendes aus sich selbst hervortreten lässt. Diese Ethik findet ihren Grund im Sprechen als solches. Anders als das Denken ist das Sagen etwas, das Andere immer schon voraussetzt (ähnlich wie bei Merleau-Ponty der eigene leibliche Körper immer schon von Anderen wahrgenommen wird). Im Sagen ver-äußert sich das Eigene gewissermaßen und richtet sich an Andere, die das Sagen als Gesagtes aufnehmen. Immer steckt im Sagen ein Überschuss, es ist »unendlich« mehr als das, auf was es in der Interpretation auf das Gesagte festgesetzt wird. Der*die Sprechende muss darauf vertrauen, dass sein Sagen in seinem Sinne aufgenommen wird. Für Lévinas erwächst daraus eine ethische Aufgabe, die im Gegensatz zum egoistischen Interesse steht: Das Eigene muss im Gesagten nach dem Sagen der Anderen suchen. Lévinas nennt diese Aufgabe »Reduktion«.¹¹³

»Das Ich, von dem Levinas spricht, ist offenbar nicht das selbstherrliche ›ego‹ des ›ego cogito‹. Es ist sein Gegenteil. An die Stelle der berühmten Selbstsetzung des Ich tritt eine Absetzung des Ich.«¹¹⁴ Das Ich ist in seiner ganzen leiblichen Existenz immer schon auf Andere verwiesen und muss diese Existenz, ohne dass es sich jemals dazu freiwillig bereit erklärt hätte, geduldig ertragen.

»Die Passivität des Leibes, die schon bei Husserl und Merleau-Ponty eine Rolle spielt, wird zur *patience*, die sich als ›Geduld des Lebens‹ in der Mühsal von Müdigkeit, Arbeitsanstrengung, Schmerz und Altern bekundet, aber auch in ethischen Formen des Opfers, der Stellvertretung, der Bürgschaft für den Anderen, die jeder Initiative vorausgehen.«¹¹⁵

Das Ich wird auf diese Weise in eine Welt hineingeboren, in der Taten begangen wurden, die das Ich nicht begangen hat, in der die Ansprüche des Anderen nur noch als verwirrende Spur zurückbleiben: »Als Spur seiner selbst, als Spur in der Spur des Verlassens, ohne dass jemals die Zweideutigkeit sich auflöst, nimmt es [das Gesicht des Nächsten] das Subjekt in Beschlag, ohne in eine Korrelation mit ihm einzugehen, ohne mir in einem Bewusstsein gleichzuwerden – indem es mir, bevor es erscheint, gebietet«.¹¹⁶ Für Lévinas liegt das ethische Gebot in der »Stellvertretung«¹¹⁷, in der das Ich die Ansprüche derer vertritt, die sich nicht selbst vertreten können, und indem es für die Missetaten anderer stellvertretend büßt. Für Lévinas ist eine solche Haltung die Grundbedingung für alle Solidarität und Sozialität, selbst eine kleine Geste der Rücksichtnahme entspringt erst dieser Haltung. Aber es gibt nicht nur das Ich und den

112 B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 240f.

113 Ebd., S. 252.

114 Ebd., S. 243.

115 B. Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, S. 66.

116 E. Levinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, S. 211.

117 B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 245.

Anderen, sondern es gibt auch den »Dritten«, der mit dem Anderen in einer eigenen Beziehung steht, bei der die eigene Verantwortung endet. Zusammen mit seiner je eigenen Beziehung zum Anderen und zum Dritten, wie auch zu allen Anderen, mit denen das Ich in Beziehung steht, begründet sich daraus ein gesellschaftliches Netz an Verantwortlichkeit, in dem auch das eigene Ich Gerechtigkeit erfahren wird.¹¹⁸

Mit einem monadischen Ich wie bei Husserl, das in sich den Makrokosmos der Welt zu repräsentieren vermag, hat die Betonung einer unendlichen Transzendenz des Anderen, angesichts derer jegliche Repräsentation nicht genügen kann, wenig gemein.¹¹⁹ Trotz aller Überschreitung der ursprünglichen phänomenologischen Gedankenwelten bleibt Lévinas der phänomenologischen Sprache und Denkart verbunden. Mit Husserl verbindet Lévinas, dass seine Philosophie stets eine »Verteidigung der Subjektivität«¹²⁰ darstellt. Vor allem aber sucht Lévinas wie andere Phänomenologen nach dem »*verborgenen Ursprung*«¹²¹ dessen, was gegeben ist. Dies teilt er mit Husserl, der aber weniger ausgearbeitete Theorien im Blick hat als vielmehr den »Ursprungssinn der Logik«, aus der die Theorien in der Lebenswelt erwachsen. »Auf analoge Weise könnte man sagen, dass Levinas sich nicht mit der Moral als einem System von Geboten und Verboten beschäftigt, sondern mit dem Erwachen des ethischen Bewusstseins dank der an-archischen Verantwortung des Selben für den Anderen.«¹²²

Es ist leicht nachvollziehbar, dass Lévinas' Philosophie der Entzogenheit des Anderen für vorliegende Studie eine herausragende Bedeutung hat. Lévinas reflektiert sehr kritisch die Möglichkeiten, *vom* Anderen zu sprechen. Die Sprachräume des und über den unendlich Anderen können sehr klein werden. Dies wird insbesondere dann virulent, wenn Gayatri Spivak, wie in Kapitel VI.3 dargestellt, die Möglichkeiten reflektiert, die das (subalterne) Andere/Fremde hat, *für sich selbst* zu sprechen. Lévinas Ethik der Verantwortung und Stellvertretung für den Anderen bekommt hier neues Gewicht – und wird in Kapitel VI.3 auf seine Möglichkeiten hin untersucht werden.

3.4 Bernhard Waldenfels: Antworten auf den Anspruch des Fremden

Als Phänomenologe und profunder Kenner der deutschen und französischen Philosophie führt BERNHARD WALDENFELS¹²³ viele Linien, die Husserl, Merleau-Ponty und Lé-

118 Vgl. ebd., S. 253f.

119 Vgl. ebd., S. 255.

120 E. Lévinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, S. 27.

121 B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 261.

122 Ebd.

123 Zu Bernhard Waldenfels existiert bislang nur wenig Einführungsliteratur, vgl. Martin Huth: Responsive Phänomenologie. Ein Gang durch die Philosophie von Bernhard Waldenfels, Frankfurt, M.: Lang 2008; Matthias Fischer/Hans-Dieter Gondek/Burkhard Liebsch (Hg.): Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001; vgl. auch Y. Nakamura: Xenosophie. Einige einführende Literatur entstammt auch dem theologischen Bereich, vgl. T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde; Thomas Wabel: Die nahe ferne Kirche. Studien zu einer protestantischen Ekklesiologie in kulturhermeneutischer Perspektive (= Religion in philosophy and theology, Band 50), Tübingen: Mohr Siebeck 2010.

vinas aufzeigen, in seinem Werk zusammen. Zentrales Thema seiner Philosophie ist die Herausforderung durch das Fremde. Die kontextuellen Klärungen des Topos Fremdheit in vorliegender Studie stützen sich maßgeblich auf die Vorarbeiten von Waldenfels (vgl. bes. Kap. II.2 u. II.3). Waldenfels widmet sich dem Fremden ganz explizit in zahlreichen Werken u.a. in einer mehrbändigen Phänomenologie des Fremden (1997-1999), die verschiedene Topoi des Fremden untersucht. Für vorliegende Studie sind seine Theorien besonders gewinnbringend, da Waldenfels den von Merleau-Ponty beschrittenen Weg einer »strukturelle[n] Phänomenologie«¹²⁴ weiterverfolgt und auch die Ordnungstheorien von Foucault (und Niklas Luhmann) miteinbezieht. Da Waldenfels in diesem Zusammenhang in Kapitel V ausführlicher behandelt wird, liegt hier der Schwerpunkt auf seinen Ausführungen zu Fremdheitserfahrungen und seiner Theorie der Verantwortlichkeit. Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Kapitel lassen sich Waldenfels' Klärungen besser verstehen. In Kapitel V wird das Konzept der Verantwortlichkeit erneut unter der Berücksichtigung des Ordnungsaspektes aufgegriffen.

Nach dialogphilosophischen Anfängen¹²⁵, die Waldenfels später zum Teil revoziert¹²⁶, kristallisiert sich eine zentrale Frage seiner Philosophie heraus: Wie lässt sich vom Fremden sprechen, ohne es seiner Fremdheit zu berauben? »Spricht man über Fremdes«, so Waldenfels, »hat man es bereits auf gewisse Weise verstanden und kategorial eingeordnet.«¹²⁷ Wie lässt sich also der »Überschuss« des Anderen/Fremden würdigen, von dem schon Lévinas spricht, sein widerständiger Anspruch ernstnehmen, wie lässt sich auf seine Bedürfnisse eingehen, ohne sie zu vereindeutigen, zu marginalisieren oder sie sich anzueignen?

Seine Untersuchungen von Fremdheit verknüpft Waldenfels immer wieder mit dem bereits angeführten Husserl-Zitat, in dem dieser Fremdes als »bewährte Zugänglichkeit des original Unzugänglichen« definiert (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 37).¹²⁸ Waldenfels betont so die Paradoxie von Fremdheitserfahrungen, die sich dadurch auszeichnen, dass das Erfahrene unzugänglich bleibt, doch die Erfahrung selbst einen unmittelbaren Eindruck hinterlässt. Gleichzeitig grenzt sich Waldenfels klar von Husserls Bewusstseinsphänomenologie ab und hält die von ihm »ins Auge gefasste Konstitution des Fremden »mit den Mitteln des mir Eigenen« für fragwürdig.¹²⁹ Fremdes als Ausdruck eines Alter ego zu begreifen (vgl. S. 181f.), das egologisch auf ein verbindendes allgemeines Ich zurückgeführt werden kann, lehnt Waldenfels ab: »Radikalität des Fremden besagt nicht, dass Fremdes ganz anders ist als das Eigene und Vertraute, es besagt aber sehr wohl, dass es weder aus dem Eigenen hergeleitet noch ins Allgemeine aufgehoben werden kann.«¹³⁰ An Husserl kritisiert Waldenfels, dass dieser das Fremde rein egologisch begreife, vor dem Hintergrund einer durchgängigen Vernunftordnung (vgl. Kap. IV.3,

124 So Bernhard Waldenfels im Gespräch über Merleau-Ponty, vgl. B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 422.

125 Bernhard Waldenfels: *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl* (= *Phaenomenologica*, Band 41), Den Haag: Martinus Nijhoff 1971.

126 Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 15.

127 B. Waldenfels/P. Gehring/A. Gelhard: *Phänomenologie braucht einen langen Atem*, S. 1116.

128 B. Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S. 56.

129 B. Waldenfels/P. Gehring/A. Gelhard: *Phänomenologie braucht einen langen Atem*, S. 1115.

130 B. Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S. 57.

Fußnote 66). In der modernen Philosophie habe sich jedoch das Streben nach einer universalen Vernunftordnung als aussichtslos erwiesen, was freilich die Herausforderung durch das Fremde und die Sprachlosigkeit gegenüber seinen Erscheinungen noch einmal verstärke.¹³¹

In seinen Studien stützt sich Waldenfels auf den Erfahrungsbegriff Husserls und Merleau-Pontys, wie er schon oben dargestellt wurde:

Erfahrung bedeutet »einen Prozess, in dem sich Sinn bildet und artikuliert und in dem die Dinge Struktur und Gestalt annehmen. Die Phänomenologie hat es, wie es bei Merleau-Ponty heißt, mit einem Sinn in statu nascendi zu tun und nicht mit den Gegebenheiten einer fertigen Welt. Das Erfahrungsgeschehen findet seine durchgehende *Struktur* in dem, was Husserl Intentionalität nennt [vgl. Kap. IV.3, Fußnote 17]. Abgelöst von den fragwürdigen Voraussetzungen einer Bewusstseinslehre und von den allzu engen Vorgaben einer Sprachanalyse bedeutet Intentionalität, dass uns *etwas als etwas* in einem bestimmten Sinn, einer bestimmten Gestalt, Struktur oder Regelung erscheint. Diese signifikative Differenz ist unhintergebar; ein pures Etwas, das nicht als etwas Bestimmtes gegeben und gemeint wäre, wäre ein Nichts, das sich jedem Blick und jeder Rede entzöge. Die Phänomenologie gelangt einzig dann auf ihren Weg, wenn sie in dem, was erscheint, die Art und Weise, wie es erscheint, und die Grenzen, in denen es erscheint, mit bedenkt. Eine Phänomenologie der Erfahrung steht und fällt mit der Voraussetzung, dass Sachverhalt und Zugangsart nicht voneinander zu trennen sind. [Dies] besagt zugleich, dass etwas *so und nicht anders* erscheint, dass also bestimmte Erfahrungsmöglichkeiten ausgesondert, andere ausgeschlossen sind.«¹³²

Husserls Konzeption der Intentionalität entwickelt Waldenfels weiter zu einem eigenen Ansatz der *Responsivität*: »Die Konzeption der Responsivität, die wir im Auge haben, lässt sich [...] begreifen als Transformation der phänomenologischen Konzeption der Intentionalität, und dies unter Benutzung kommunikationstheoretischer Einsichten.«¹³³ Wiewohl Waldenfels' Ansatz von Husserls Figur der Intentionalität stark geprägt ist, bestehen große Unterschiede: »Was die Intentionalität in besonderem Maße auszeichnet, ist ihr *Woraufhin*, der Sinn, auf den sie »abzielt« und den sie in Akten der Erfüllung zu »erzielen« versucht.«¹³⁴ Wie erläutert, lässt sich jedoch mit dieser Zielrichtung, die vom erfahrenden Ich ausgeht, Fremdes nicht fassen. Fremdes droht zur »Modifikation des Eigenen« zu verkommen.¹³⁵ Waldenfels grenzt Responsivität aber nicht nur vom Konzept der Intentionalität, sondern auch von dem der Kommunikativität ab. Im Mittelpunkt dieser Konzeption steht nicht die Frage des »Woraufhin«, sondern die Frage des »Wonach«. Viele kommunikative Theorien berufen »sich in erster Linie auf Regeln, denen ein jedes sprachliche und außersprachliche Verhalten unterworfen ist, sofern es

131 B. Waldenfels: *Phänomenologie des Eigenen und des Fremden*, S. 68; vgl. auch B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 433.

132 B. Waldenfels: *Phänomenologie des Eigenen und des Fremden*, S. 68.

133 B. Waldenfels: *Antwortregister*, S. 332.

134 Ebd., S. 329.

135 Ebd., S. 330.

den Anspruch auf Verständlichkeit bzw. auf Verständigung und allgemeine Gültigkeit erhebt.«¹³⁶ Damit werden kommunikative Prozesse vorwiegend von außen¹³⁷ beschrieben, die Frage »Wonach« fragt nach den »Normen, Regeln und Gesetzen, nach denen das Reden und Handeln sich richtet«.¹³⁸ Solche Außenbeschreibungen tendieren dazu, die Regeln der Kommunikation zu universalisieren. Fremdheitserfahrungen jedoch wird durch solche »Universalisierungsbemühungen der Stachel genommen«.¹³⁹ Kommunikation kann aber eben nicht nur neutral und nur von außen betrachtet werden, sondern folgt stets einer bestimmten Perspektive, einer »Unumgänglichkeit und Unentrinnbarkeit des Selbst, das als solches nicht zur Wahl steht«¹⁴⁰. Um die Positionalität der Erfahrung, aber auch die Eigenständigkeit des Fremden würdigen zu können, kehrt Waldenfels die Zielrichtung der Intentionalität in seinem responsiven Ansatz um: Aus einem Woraufhin wird ein Woher: »Über das Fremde kann man nur sprechen, wenn man zuvor schon vom Fremden her spricht. Und genau dies heißt antworten.«¹⁴¹ Waldenfels: »Das, worauf ich antworte, ist kein Woraufhin einer Eigenbewegung« bzw. »Das, worauf ich antworte, konstituiere ich nicht«.¹⁴²

Deshalb betont Waldenfels immer wieder die »responsive Differenz«, die zwischen dem *Was* und dem *Worauf* einer Antwort aufklafft.¹⁴³ Während das *Was* (answer) durch die antwortende Instanz selbst konstituiert wird, liegt das *Worauf* seiner Antwort (response) außerhalb seiner Kontrolle. Gerade das macht nach Waldenfels Fremdes und seine Ansprüche so unerreichbar: Der fremde Anspruch »erscheint wie ein toter Punkt der Abwesenheit und Fremdheit in jeder Äußerung, die ich vernehme.«¹⁴⁴ An dieser Stelle ist deutlich der Einfluss der Philosophie Lévinas' erkennbar, der sich in seinem »Versuch über die Exteriorität« (vgl. Kap. II.2, Fußnote 10) gerade mit der Unmöglichkeit befasst, Anderes/Fremdes innerhalb der eigenen Weltsicht zu erfassen. Demgemäß spricht Waldenfels auch von der »Unzulänglichkeit«¹⁴⁵ bzw. von der »Nachträglichkeit der Antwort«, die auf die Vorgängigkeit des fremden Anspruchs zu reagieren versucht. Diese Gedanken sind nicht nur stark von Lévinas' Philosophie, sondern auch von Husserls Analysen der Zeitlichkeit geprägt.¹⁴⁶ Gleichzeitig spricht Waldenfels auch von der »Unausweichlichkeit und Gewaltsamkeit der Antwort«: »Wir können nicht nicht antworten.«¹⁴⁷ Die Unausweichlichkeit der Antwort gleicht einem behavioristischen Reflex (response) – dieser Reflex, Erfahrung eigener Grenzen, ist schon Antwort auf

136 Ebd., S. 331.

137 B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 435.

138 B. Waldenfels: Antwortregister, S. 331.

139 Ebd., S. 332.

140 B. Waldenfels: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, S. 119.

141 B. Waldenfels/P. Gehring/A. Gelhard: Phänomenologie braucht einen langen Atem, S. 1116.

142 B. Waldenfels: Antwortregister, S. 330 u. 331.

143 Ebd., S. 242.

144 Ebd., S. 193.

145 Ebd., S. 348.

146 Ebd., S. 266.

147 Ebd., S. 357.

Fremdes. Deshalb kann Waldenfels Antworten nicht mehr in »einem erbaulichen Sinne« verstehen, wie in einigen Strömungen der »Dialogphilosophie«. ¹⁴⁸ Gewaltsam ist die Antwort in mehrfacher Hinsicht. Die antwortenden Ordnungen reagieren auf das beunruhigende Potential des Fremden, indem sie auf vielfache Weise versuchen, es einzuordnen, zu negieren oder anzueignen – und damit seinen Ansprüchen schon im Ansatz der Antwort Gewalt antun. Das Ich der Antwort sieht sich durch Fremdes dagegen selbst in seiner Welterfahrung hinterfragt, wie ein »Stachel« (vgl. Kap. II.2, Fußnote 6) verletzt Fremdes eigene Souveränitätsansprüche:

»Nehmen wir das Fremde dagegen als etwas, das nicht dingfest zu machen ist, nehmen wir es als etwas, das uns heimsucht, indem es uns beunruhigt, verlockt, erschreckt, indem es unsere Erwartungen übersteigt und sich unserem Zugriff entzieht, so bedeutet dies, dass die Erfahrung *des* Fremden immer wieder auf unsere eigene Erfahrung zurückschlägt und in ein *Fremdwerden der Erfahrung* übergeht.« ¹⁴⁹

Dieses Umschlagen von Selbsterfahrung in ein Fremdwerden der Erfahrung sieht Waldenfels schon im Kern der Husserl'schen Phänomenologie grundgelegt. ¹⁵⁰

Responsivität bedeutet nicht Interaktion zweier jeweils in sich geschlossener Einheiten: das reine Eigene gegenüber dem reinen Fremden. Im Gegenteil geht Waldenfels von vornherein von einer gegenseitigen Verflechtung ¹⁵¹ eines pluralen Fremden mit dem pluralen Eigenen aus, von einem »Ineinander von Eigenem und Fremdem« ¹⁵² bzw. von einer »Vielstimmigkeit« ¹⁵³ der eigenen Antwort. Hier finden sich vielfältige Bezüge zur Philosophie Merleau-Pontys.

In diesen vielfältigen Antworten auf Erfahrungen des Fremden sieht Waldenfels die Grundlage für eine »responsive Rationalität« (vgl. Kap. V.3.3.2). Im Buch »Antwortregister« (1994) charakterisiert Waldenfels sie mit folgenden Momenten: »Hiatus, Irreziprozität, Asymmetrie, Diastase, Nachträglichkeit und Überschuss«. ¹⁵⁴ Sie fassen den bisherigen Stand zu Waldenfels' Phänomenologie des Eigenen und Fremden zusammen:

Zur *asymmetrischen* Beziehung, die das Fremde gegenüber dem Eigenen aufweist, wurde in Kapitel II.2 schon einiges gesagt, ebenso zur *Nachträglichkeit*, mit der die Antwort des Eigenen dem Fremden hinterherhinkt. Das, auf was das Eigene antwortet, ist außerhalb seiner Kontrolle – insofern besteht zunächst stets ein *Hiatus*, ein »Graben, den es zu überspringen hat«. »Das Antworten ist ein Übersetzen vom Eigenen zum Fremden, bevor es ein Übersetzen ins Eigene ist.« ¹⁵⁵ Das Antworten auf den fremden Anspruch ist nicht einfach ein reziproker Austausch von Bedürfnissen, den man aus

148 Ebd., S. 14; vgl. auch B. Waldenfels/P. Gehring/A. Gelhard: Phänomenologie braucht einen langen Atem, S. 1117f.

149 B. Waldenfels: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, S. 7f.

150 B. Waldenfels: Antwortregister, S. 332.

151 B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 458f.

152 B. Waldenfels: Antwortregister, S. 419.

153 Ebd., S. 435.

154 Ebd., S. 16.

155 Ebd., S. 335.

der neutralen Position eines »Dritten« beobachtet: *Irreziprozität* besagt daher, »dass wir antwortend nicht auf beiden Seiten des Grabens zugleich stehen.«¹⁵⁶ Die Antwort auf das Fremde ist ein Entflechtungsprozess, der aber zuvor die Verflechtung von Eigenem und Fremden voraussetzt: *Diastase* bezeichnet »einen Differenzierungsprozess, in dem das, was unterschieden wird, erst entsteht«.¹⁵⁷ Schließlich bleibt als wesentliches Moment des Fremden die »Figur des Überschusses« – auch hier wird wieder der Einfluss Lévinas' deutlich:

»Das Ereignis des antwortenden Sagens, das sich nur dann in das Gesagte einbeziehen lässt, wenn man die responsive Differenz vergisst, bliebe auf ewig stumm, würde sich nicht im Gesagten selbst das Sagen mit anzeigen, indem es die Ordnungen des Gesagten durchquert und überschreitet [...]. Nur ein solcher Überschuss des Außerordentlichen im Ordentlichen erlaubt es, der totalen Klippe eines Alles oder Nichts aus totaler Sagbarkeit oder totaler Unsagbarkeit zu entkommen.«¹⁵⁸

Die Philosophie von Waldenfels widmet sich explizit dem theoretischen Problem des Fremden und gelangt auf diese Weise zu tiefgehenden Einsichten, wenn sie nach dem »Überschuss des Außerordentlichen im Ordentlichen« sucht. An vielen Stellen lässt sich dies als Transformation der phänomenologischen Theorien Husserls, Merleau-Pontys und Lévinas' verstehen. Wie aber in obigem Zitat deutlich wird, nimmt auch der Ordnungsbegriff eine zentrale Stellung in der Philosophie von Waldenfels ein. Er sagt in einem Interview: »Viele lesen Antwortregister ohne [das Buch] Ordnung im Zwielficht.« Viele »Grundperspektiven«, auf die er in seinem späteren Werk zurückkomme, seien jedoch dort entwickelt worden.¹⁵⁹ Vor dem Hintergrund seiner Ordnungstheorie gewinnen die hier gezeigten Betrachtungen noch weiter an Tiefe und eröffnen neue Perspektiven auf das Themenfeld Fremdheit, die auch für interreligiöse Lernansätze wichtig sind.

In Kapitel V werden deshalb Waldenfels' Analysen des Phänomens Ordnung in Verbindung mit den Ordnungstheorien von Michel Foucault und Niklas Luhmann dargestellt. Zuvor aber sollen die bisherigen Erkenntnisse des Kapitels IV zusammengeführt werden und Potentiale, aber auch kritische Momente phänomenologischer Zugänge zum Topos Fremdheit gewürdigt werden.

156 Ebd.

157 Ebd.

158 Ebd., S. 335f.

159 B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 430.

4. Religionspädagogische Würdigung

Erfahren, wahrnehmen, Inkarnation im Leib, Modus des Antwortens, Zugänglichkeit des Unzugänglichen – es müssen nur einige Grundbegriffe der Phänomenologie in den Raum gestellt werden, um Assoziationen zum Feld der Religionspädagogik zu wecken. Besonders die Werke von Lévinas, Merleau-Ponty und Husserl sind durchaus offen für eine religiöse Sprache und theologische Ausdeutung. Auch Bernhard Waldenfels zeigt in manchen Kommentaren einige Offenheit für theologische Denkformen.¹ Daher ist es nicht überraschend, dass viele religionspädagogische Beiträge phänomenologische Perspektiven in den eigenen Ansatz integrieren. Es wurde schon auf zahlreiche Veröffentlichungen hingewiesen, die dies tun (vgl. Kap. III.12.5 u. IV.1). Folgende Bemerkungen verstehen sich so als ein ergänzender Kommentar zu bereits bestehenden Beiträgen.

Für das Verständnis phänomenologischer Ansätze ist es zuerst wichtig zu beachten, dass ihre Folgerungen mit bestimmten erkenntnistheoretischen Vorannahmen verknüpft sind, für die Husserls Ansatz eine denkerische Grundlage schafft. Die Ansätze von Merleau-Ponty, Lévinas und Waldenfels sind oftmals als eine Modifikation von Husserls Phänomenologie zu verstehen, welche sich selbst unerwartet stark durch das Thema des Fremden herausgefordert sah (vgl. Kap. IV.3.1). Phänomenologische Annäherungen an den Fremdheitsbegriff können besser verstanden werden, indem nachvollzogen wird, was die Existenz des Fremden für phänomenologische Erkenntnistheorien in letzter Konsequenz bedeutet.

4.1 Husserls erkenntnistheoretisches Anliegen und seine logischen Fehlschlüsse verstehen

Phänomenologisch inspirierte Zugänge eröffnen nicht nur neue Blickweisen auf das Thema Fremdheit – die Auseinandersetzung mit den Grundlagen der von Husserl neu begründeten Phänomenologie kann auch den Blick für mögliche Fallstricke schärfen, die es beim Umgang mit dem Thema des Fremden zu beachten gilt. Husserl verfolgt mit seiner philosophischen Methode eine bestimmte erkenntnistheoretische Ziel-

1 B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 247ff.

setzung: Auf der Grundlage der eigenen, unhintergehbaren subjektiven Welterfahrung des Menschen wollte Husserl eine intersubjektiv anknüpfbare Erkenntnistheorie finden, die objektive Erkenntnis ermöglicht. Ziel war es, über die Vielfalt der Perspektiven hinweg, ein »allgemeines Wesen« der Dinge rekonstruierbar zu machen (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 23). Letztlich nicht überzeugen konnte jedoch seine zentrale These, nach der das sogenannte »transzendente Bewusstsein« den ersten Ausgangspunkt jeglicher Welterfahrung darstelle. Dieser Ansatz führt insbesondere mit Blick auf die Frage der Intersubjektivität zu mehreren von Husserl nicht gelösten Problemen. Nach Husserl muss das subjektive Bewusstsein zuerst *die anderen Subjekte* außerhalb seiner eigenen Ich-Sphäre *als Subjekte* konstituieren, um so Zugang zu deren »original unzugänglichen« subjektiven Perspektiven zu gewinnen. Die anderen Subjekte sind für Husserl ein »Alter ego« des eigenen Ichs, sodass auf dieser Basis eine intersubjektive »Zugänglichkeit des original Unzugänglichen« besteht (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 37). In dieser Konstitution der Subjekte bzw. ihrer subjektiven Perspektiven sieht Husserl die Grundlage für intersubjektiv objektive Erkenntnis.

Drei Kritikpunkte sind an diesem Ansatz jedoch anzumerken: 1. Ein reines »transzendentes Bewusstsein« existiert nicht bzw. ist nicht so »original zugänglich«, wie Husserl annahm – im Gegenteil ist es stets schon »ent-gegenwärtigt, ent-fremdet, ver-unreinigt, die »lebendige Gegenwart« immer schon abgelegt und auflebend, sie ist nie reines Leben, reines Bei-sich-sein, reine Selbstgegenwart« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 56). 2. Bei Husserl verschwimmen die Grenzen zwischen Andersheit und Fremdheit. Die (vollständige) Konstitution anderer subjektiver Perspektiven in der eigenen Perspektive fällt unter das Feld der Andersheit, nicht der Fremdheit. Fremdheit definiert sich gerade dadurch, dass fremde Perspektiven für eine eigene Ordnung nicht vollständig konstituierbar sind (vgl. auch Kap. II.5). Damit stellt sich jedoch die tiefgreifende Frage, inwiefern Husserls Anliegen, »fremde« Perspektiven bei der eigenen Erkenntnisbildung miteinzubeziehen, überhaupt möglich ist (vgl. unten). 3. In Husserls Ansatz besteht die bedenkliche Tendenz, unter dem »Eigenen« gleichzeitig das »Allgemeine« zu verstehen, was sich besonders an seinen eurozentristischen Ansichten zeigt. Nakamura schreibt hierzu: »Dem Egozentrismus auf personaler Ebene entspricht ein Eurozentrismus auf kultureller Ebene« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 49).

Diese Kritik an Husserls Annahmen kann auch auf die Analyse interreligiöser Theoriebildung in fruchtbarer Weise angewandt werden. Parallelen nämlich sind deutlich erkennbar. Viele religionspädagogische Ansätze ringen mit der Frage, aus welcher Perspektive interreligiöse Lernprozesse am besten zu erfassen sind bzw. inwiefern ein interreligiöser Perspektivenwechsel gelingen kann (vgl. S.75f. u. 127). Viele Ansätze sind dabei so angelegt, dass aus einer wie auch immer gearteten »eigenen« religiösen Perspektive auf »andere/fremde« Perspektiven geblickt wird. So betrachtet ist (inter-)religiöse Bildung mit einer ähnlichen Problematik konfrontiert wie Husserl in seinem intersubjektiven Modell. Wie lässt sich aus einer eigenen Perspektive heraus Zugang zu anderen/fremden Perspektiven gewinnen bzw. *in welcher Gestalt* werden »andere/fremde« Perspektiven innerhalb der »eigenen« Perspektive überhaupt erst *als solche* konstituiert? Tobias Kaspari schreibt hierzu: »Die Husserl'sche Aporie der Intersubjektivität ist eine Warnung an die Religionsdidaktik, nicht in eine Fremdes auslöschende Har-

monie zu verfallen.«² Doch Kasparis weiterer Text weist ebenfalls schon darauf hin, dass obige Fragestellungen wie bei Husserl neue Fragen aufwerfen werden, was »eigene« Perspektive eigentlich bedeutet. Kann eine »eigene« religiöse Perspektive, um mit Husserl zu sprechen, jemals vollständig »original zugänglich« sein? Im Kontext der Ansätze ist zudem nicht immer klar, was unter dem Begriff der »eigenen Perspektive« zu verstehen ist: individuelle Perspektive, fachliche Perspektive des Religionsunterrichts, religionsgemeinschaftliche Perspektive (vgl. S. 153)?

Wie die Auseinandersetzung mit Husserls Annahmen helfen kann, auch Ansätze interreligiöser Bildung einzuordnen, soll exemplarisch am bereits einige Male zitierten Ansatz von Mirjam Schambeck gezeigt werden (vgl. Kap. III.8 u. 12.4). Bei genauerer Betrachtung fallen zahlreiche Parallelen zwischen Schambecks und Husserls Ansatz auf. Während für Husserl die Ichs dieser Welt Abbilder eines transzendentalen »Eidos Ego« sind, sieht Schambeck die Eigen- und Fremdheiten dieser Welt schon in dem trinitarischen Unterschied in Gott selbst begründet – hier wie dort wird also auf ein Urbild verwiesen, von dem die individuellen Kontexte Abbilder sind. Beide sprechen von einer »Vorgängigkeit des Eigenen«, Husserl verortet sie in einer »Sphäre purer Eigenheit« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 53 u. 55), Schambeck im »Selbigsein« Gottes (vgl. S. 122). Hier wie dort ist ein interessantes Schwanken zwischen den Begrifflichkeiten »anders« und »fremd« festzustellen (vgl. auch S. 122). Sowohl Husserl als auch Schambeck übertragen ihr Modell ebenso auf globale Kontexte: Während Husserl die europäische Vernunfttradition in eurozentristischer Weise zu einem weltweit gültigen Maßstab stilisiert, sieht Schambeck in der Vorgängigkeit des Christentums eine ähnlich maßgebende Rolle für Westeuropa. Dies mündet in den schon kritisch analysierten Sätzen:

»Übertragen auf den Dialog der Religionen heißt das, von einer Vorgängigkeit des Eigenen gegenüber dem Fremden zu sprechen. [...] Um dies anhand eines Beispiels zu illustrieren: Auch wenn sich jemand als Westeuropäer nicht mehr als Christ versteht, so sind dennoch die Wurzeln der westeuropäischen Kultur, in der er sich bewegt, mit dem Christentum verflochten« (vgl. Kap. III.8, Fußnote 25).

Ohne die Kritik absolut zu setzen,³ wird damit deutlich, dass sich einige der bei Husserl kritisierten Tendenzen auch hier aufzeigen lassen. Die Beschäftigung mit Husserls Ansatz kann für eine Herausforderung sensibilisieren, auf die auch Kaspari hinweist – die Herausforderung, »das Fremde nicht unter der Hand als *alter ego* des eigenen Ego auszugeben und fremde Religion zur Möglichkeitsabwandlung eigener Religion zu analogisieren«.⁴

2 T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde, S. 102.

3 Jüngere Texte von Schambeck erscheinen hiergegenüber differenzierter und die »Vorgängigkeit des Eigenen« wird nicht so klar mit der »eigenen« Religion verknüpft (vgl. Kap. III.10, Fußnote 19).

4 T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde, S. 103.

4.2 Fremdes nicht vereinnahmen, Skepsis gegenüber totalisierenden Deutungen behalten

Wenn das Fremde verstanden ist, so ist es nicht (mehr) fremd. Das ist eine der Paradoxien einer Wissenschaft vom Fremden. Eine Phänomenologie in Husserl'scher Ausprägung tendiert dazu, die vielfältigen Erscheinungsweisen der Dinge der Welt auf eine grundlegende und verbindende »Essenz« zurückzuführen. Eine solche Tendenz lässt sich interessanterweise auch bei großen theologischen Ansätzen aufzeigen: Sie erinnert etwa an Künigs Bemühungen, ein gemeinsames »Weltethos« zu finden, aber auch an Schleiermachers »Religion und die Religionen« (eine Figur, der man ähnlich auch in Panikkars interkulturell-inklusive Ansatz begegnet). So löblich Versuche sind, in der Pluralität der Welt Verbindendes zu suchen, können sie zugleich bedenkliche Folgen haben: Zum einen besteht das Problem einer impliziten Hierarchisierung, die manche Erscheinungsweisen näher an der angenommenen »Essenz« der Erscheinungen verortet als andere. Die Gefahr ist groß, zumindest implizit diejenigen Erscheinungsweisen abzuwerten, die nicht in das Raster passen, das der*die Forscher*in aufgestellt hat. Auf diese Gefahr weisen bereits zahlreiche Ansätze interreligiöser Bildung hin (vgl. Kap. III.6).

Interreligiöse Bildung sollte deshalb mit Lévinas der Idee der »Totalität des Seins«, auf das alles Seiende hinführen soll, sehr skeptisch gegenüberstehen und mit Waldenfels die Widerständigkeit des Fremden betonen, mit der es sich vereindeutigenden Kategorisierungen widersetzt. Fremdheit bedeutet Entzogenheit, unerwartet trifft es auf das vermeintlich Eigene. Bernhard Waldenfels spricht vom »Stachel des Fremden« und von der asymmetrischen Vorgängigkeit des Fremden (vgl. S. 199). Der/die/das Fremde war schon da, bevor das Ich es bemerkt und ihm ist nicht habhaft zu werden: »Jemand ist schon vorübergegangen«, schreibt Lévinas (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 103). Dieser schlichte Satz zeigt zugleich in großer Tiefe, wie sich Fremdes den immanenten Vergleichsmaßstäben des erfahrenden Subjekts entzieht. »Seine Spur *bedeutet* nicht sein Gegangensein«, denn Fremdes entzieht sich eigenen Deutungsversuchen. Auch das häufig zitierte Bild von Fremdheit als »Stachel« ist nur wütender Ausdruck einer subjektiven Ohnmacht, dass sich Fremdes nicht in die eigenen Ordnungen einpassen lässt (vgl. auch Kap. IV.4.6). Lévinas führt solche Aneignungsversuche auf einen Egoismus zurück, der des Anderen habhaft werden möchte und betont demgegenüber das transzendente »Mehr« des Anderen/Fremden – er/sie/es ist mehr, als es der subjektive, nach »Totalität« strebende Blick zu erfassen vermag. Lévinas Philosophie wendet sich so im Grundsatz gegen die »Idee der Totalität« (vgl. Kap. II.2, Fußnote 10), gegen die Totalität einer philosophischen Seinsbeschreibung im Geiste Heideggers, aber auch gegen die »Totalität des Krieges«, die eine Ordnung ins Leben ruft, der sich niemand entziehen kann (vgl. S. 191).

Bei Lévinas begründet sich aus der anderen/fremden Spur eine Ethik, die die Andersheit des Anderen/Fremden in ihr Zentrum stellt. Gerade im personalen Gegenüber des vermeintlich Anderen liegt ein fremdes »Mehr«, das sich den eigenen Zuschreibungen widersetzt. Das »Antlitz« des Anderen/Fremden erscheint in echter Transzendenz. Im Antlitz des Mitmenschen liegt für Lévinas auch eine Spur göttlicher Transzendenz. Jedoch: »Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in

seiner Spur befinden. [...] Er zeigt sich nur in seiner Spur, wie in Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Andern zugehen, die sich in der Spur halten« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 104). Dass sich bei Lévinas die Ebenen der Andersheit und Fremdheit vermischen, ist durchaus Programm. Jeder Andere ist zugleich ein »ganz Anderer«. In der Andersheit des Anderen liegt stets eine unaufhebbare Fremdheit.⁵ Es ist leicht nachvollziehbar, dass eine Sprache, die so auf Transzendenz hin ausgerichtet ist, wie die von Lévinas, für die Religionspädagogik viele mögliche Anknüpfungspunkte bietet.

Der Raum zwischen Andersheit und Fremdheit markiert den »Überschuss« dessen, was von der subjektiven Erfahrung im jeweiligen Erfahrungszugang nicht erfasst werden kann. Denn wie auch Merleau-Ponty betont: Jedes Sehen ist zugleich ein Nichtsehen (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 87). Yoshirō Nakamura legt angesichts solcher Überlegungen dar, dass Verstehensprozesse des Fremden immer nur ein Verstehen von *als Fremdheit interpretierter Andersheit* bedeuten: »Verstehen in der Situation der Fremdheit ist damit immer ein Verstehen des Anderen, es wird als das Fremde *gesetzt* und dann unter der Voraussetzung dieser Setzung verhandelt.«⁶ Hermeneutische Ansätze des Fremden (vgl. Kap. III.4) müssen sich dieses Umstandes stets bewusst sein: »Zum einen wird die Stelle des Fremden besetzt durch eine konstituierte Figur (ein inszeniertes Fremdes), die innerhalb des ›Systems‹ bleibt, aber in diesem System als das Andere des Eigenen darzustellen ist. Zum anderen bleibt der Stachel des Fremden trotz jeder heilenden Verarbeitung der von ihm erzeugten Wunde bestehen.«⁷ Der Appell, in interreligiöser Bildung *erfahrene* Fremdheit nicht durch eine *inszenierte* Fremdheit zu ersetzen (vgl. Kap. III.5, Fußnote 29), wird damit noch einmal in seiner ganzen Tragweite illustriert.⁸

»Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen«, könnte man mit Wittgenstein einwenden.⁹ Lévinas und andere phänomenologische Ansätze in seiner Nachfolge suchen dennoch nach Wegen des »Davon-sprechens« (was diese Philosophien für Ansätze religiöser Bildung zu einer wichtigen und oft zitierten Referenz macht, vgl. Kap. IV.1). Für Lévinas liegt die entscheidende Pointe darin, dass da jemand ist, über den das Ich selbst letztlich keine Aussagen treffen kann. Es zieht sich eine Spur des Anderen/Fremden durch meine Ordnungen, die nichts anderes aussagt als die »Verwirrung«, die entsteht, wenn jemand unabhängig von meinem Ego seiner eigenen Wege

5 M. Fischer/H.-D. Gondek/B. Liebsch (Hg.): Vernunft im Zeichen des Fremden, S. 10.

6 Y. Nakamura: Xenosophie, S. 249.

7 Ebd. Die systemisch verstandene Beziehung zwischen Andersheit und Fremdheit verweist bereits auf Kontexte des folgenden Kapitels V.

8 Für Nakamura ist Fremdheitserfahrung, in ihrer Spannung zwischen Unausdeutbarem und dem Gedeuteten in der Situation, eine »ästhetische Erfahrung«, die viel mit dem »doppelten Wahrheitsgehalt« der Kunst gemein hat – indem sie »einerseits in der Stimmigkeit und Schönheit ›Sinn‹ evoziert, zugleich aber in der Irritation von Wahrnehmungsgewohnheiten diesen ›Sinn‹ als gedeuteten Gehalt zugleich wieder aufbricht«, vgl. ebd., S. 258. In diesem Horizont ist es wohl auch zu verstehen, wenn Waldenfels sein Buch »Ordnung im Zwielicht« mit Abbildungen von Gemälden enden lässt und im Buch »Antwortregister« immer wieder Passagen aus Prosa-Texten einfügt, vgl. B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 455.

9 Wittgenstein, Ludwig: Tractatus Logico-Philosophicus 7, vgl.: <https://www.gutenberg.org/files/5740/5740-pdf.pdf>, S. 162 (zuletzt geprüft am 14.01.2022).

geht. Lévinas versucht dies mit einer neuen Sprache zu fassen, die sich bewusst ist, dass sie über das, worüber sie spricht, nicht sprechen kann.

Vor diesem Hintergrund ist auch Lévinas' Zielsetzung zu verstehen, nach dem »Sagen« im »Gesagten« zu suchen. Gesagtes setzt immer schon jemanden voraus, der das Gesagte gesagt hat, und damit ein personales Gegenüber, das mit dem Ich in einer dialogischen Beziehung steht. Immer steckt im Sagen mehr, als das Ich im Gesagten vernehmen kann, und doch ist das Ich laut Lévinas damit beauftragt, in einem Prozess der phänomenologischen »Reduktion« das »Gesagte« auf das »Sagen« zurückzuführen. Waldenfels schließt sich eng an Lévinas an, wenn er schreibt, dass sich »im Gesagten selbst das Sagen mit anzeig[t], indem es die Ordnungen des Gesagten durchquert und überschreitet [...]. Nur ein solcher Überschuss des Außerordentlichen im Ordentlichen erlaubt es, der totalen Klippe eines Alles oder Nichts aus totaler Sagbarkeit oder totaler Unsagbarkeit zu entkommen« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 158). In diesem Horizont verortet Waldenfels auch seinen Ansatz der »Responsivität« gegenüber dem Fremden. Es ist nicht die *Frage* entscheidend und zielführend, *was das Fremde ist*. Die Aufgabe ist es, aus der *Antwort*, die das Ich dem Fremden *bereits gegeben* hat, auf die *Frage* zu schließen, die *das Fremde an das Ich gestellt hat*.

Streib weist mit Nakamura darauf hin, dass Entwürfe des interreligiösen Lernens offen bleiben sollen für die »Begegnung mit dem unerwarteten Fremden« (vgl. Kap. III.6, Fußnote 43). Dass diese Begegnung auch bedeuten kann, dass das »Fremde fremd bleibt«, akzentuieren, wie oben gesagt, zahlreiche Ansätze. Es wird betont, dass (inter-)religiöse Bildung über die Wider- bzw. Eigenständigkeit des Fremden nicht einfach hinweggehen dürfe (vgl. Kap. III 6). Wenn dies mit Lévinas bedeutet, sich auf die Suche nach der Spur des Anderen/Fremden zu machen, die sich »mit nicht zurückweisbarem Ernst« in die Beschränktheit der subjektiven Erfahrung »eingraviert«, wenn sich Bildung auch als »Vertretung« anderer/fremder Ansprüche versteht, die ihre eigenen Verstehenszugänge übersteigen – so ist dies keine leicht einzulösende Aufgabe.

4.3 Subjektivität und Intentionalität der Fremdheitserfahrung ernstnehmen

Phänomenologie versteht sich nicht zuletzt zu großen Teilen als eine »Verteidigung der Subjektivität« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 120). Denn wie oben ausgeführt steht die »originale Zugänglichkeit« des Subjekts zur Disposition und damit die Frage im Raum, ob das subjektiv wahrgenommene Eigene wirklich so vertraut und eigen ist, wie es erscheint. Hieran bestehen begründete Zweifel und doch kann nicht einfach über die subjektive Position hinweggegangen werden – aufgrund »der Unumgänglichkeit und Unentrinnbarkeit des Selbst, das als solches nicht zur Wahl steht« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 140).

Dies hat auch Konsequenzen für das Verständnis von Fremdheit. Fremdes ist nicht ohne subjektive Betrachtungsweisen zu denken: »Ein standortloses ›Fremdes überhaupt‹ gliche einem ›Links überhaupt‹« (vgl. Kap. II.3, Fußnote 3). Vor diesem Hintergrund ist es gewinnbringend, phänomenologische Analysen des menschlichen Subjekts nachzuvollziehen. Da Erfahrungen von Fremdheit aus einem subjektiven Blickwinkel entspringen, stellt das Subjekt einerseits einen gewissen Gegenpol zum

Fremden dar, ist jedoch andererseits der Ort, an dem Fremdheit erst entsteht. Fremdheitserfahrungen nämlich konstituieren sich immer auch »innerhalb und mit Mitteln« des »Eigenen« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 42). In dieser Ich-Zentrierung der Erfahrung liegt, wie im vorherigen Kapitel ausgeführt, stets die Gefahr, Fremdes zu vereinnahmen, indem »Fremdes« nur als Produkt der eigenen Erfahrung angesehen wird. Waldenfels legt daher viel Wert auf die Eigenständigkeit des fremden Subjekts, das nicht Ich ist. In Abwandlung des Husserl'schen Ansatzes betont Waldenfels, dass die subjektive Fremdheitserfahrung eines Ichs eine Antwort auf einen fremden Anspruch ist. *Worauf* ein Subjekt in einer Erfahrung antwortet, liegt nicht in seiner Macht. Gleichwohl ist das *Was* der Fremdwahrnehmung sehr wohl eine Konstruktion eines erfahrenden Ichs (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 143, vgl. auch Kap. V.3.3.3).

Die von Husserl ausgehenden, von seinen Nachfolger*innen modifizierten Ausführungen zum Subjekt bieten viele Anklänge zum religionspädagogischen Leitbild der »Subjektorientierung«, das auch für interreligiöse Bildungsprozesse sehr wichtig ist: Auf die Individualität religiöser Praxis einzugehen, kann Karlo Meyer zufolge eine »Brücke« bzw. einen »Türöffner« darstellen, um »fremde« religiöse Traditionen zu verstehen.¹⁰ Der *Individuenrekurs* sollte nach Meyer in *doppelter Weise* geschehen: einerseits indem religiöse Traditionen und Objekte in didaktischen Materialien *im Gebrauch* gezeigt werden, am besten im Gebrauch von Personen, die im gleichen Alter wie die Lerngruppe sind; andererseits indem auf die *Erfahrungen* von Individuen aus der Lerngruppe eingegangen wird.¹¹ Die Bedeutung, die viele Ansätze der Rolle von individuellen Erfahrungen in interreligiösen Lernprozessen beimessen (vgl. Kap. III.12.1), wird hier erneut deutlich. Nach Meyer lässt sich der Stereotypisierung von religiösen Traditionen entgegenwirken, indem diese stets innerhalb eines individuellen Bezugsrahmens betrachtet werden – und so immer mitschwingt, dass andere Individuen eine sich unterscheidende Perspektive auf jene Tradition haben.¹² Jede Betrachtung zeigt sich so als das, was sie ist: als eine vorläufige Annäherung.

Besonders Merleau-Ponty und Waldenfels betonen aber zugleich die Ambivalenzen einer subjektorientierten Bildung, wenn sie zeigen, dass das menschliche Subjekt weniger »eigener Souverän« ist, als dies noch Husserl begründen wollte. Bruchlinien in der Figur des für sich stehenden, einheitlichen Subjekts sind jedoch bereits bei Husserl sichtbar. Unter anderem liegt dies an der von Husserl beschriebenen »Intentionalität« der Erfahrung, die die Einheit des Subjekts in Frage stellte, doch gleichzeitig die Philosophie des 20. Jahrhunderts inspirierte. Intentionalität bedeutet: Sachverhalt und Zugangsart der Erfahrung sind nicht voneinander zu trennen. Fremdheit ist keine inhärente Eigenschaft eines bestimmten Ortes, Gegenstandes oder einer bestimmten Person. Wer oder was Menschen »fremd« erscheint, darüber entscheidet immer auch deren Beziehung zum erfahrenen Ort, Gegenstand oder zur erfahrenen Person bzw. wie sie diese Beziehung *subjektiv und situativ* wahrnehmen und mit Bedeutung versehen. Diese intentionale Beziehung zwischen erfahrendem Subjekt und der jeweiligen situativen Fremdheitserfahrung zu berücksichtigen, ist eine wichtige Richtschnur interreligiöser

10 K. Meyer: Impulse zu existenziellen Fragen – durch fremde religiöse Traditionen, S. 21.

11 K. Meyer: Grundlagen interreligiösen Lernens, S. 360–419, bes. S. 419.

12 Ebd., S. 397f.

Bildung. Dies gilt auch dann, wenn mit Waldenfels anstatt von Intentionalität von Responsivität gesprochen und eingeschränkt wird, dass eine Fremdheitserfahrung nicht allein mit dem »Woraufhin einer Eigenbewegung« zu erklären ist (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 142), sondern stets eine Reaktion auf etwas Außer-ordentliches ist. Da die subjektive Zugangsart der Erfahrung nicht von der Wahrnehmung des erfahrenen »Fremden« zu trennen ist, sollten die jeweiligen subjektiven Ausgangspunkte beim Gespräch über Fremdheitserfahrungen immer mitreflektiert werden.

Indem Husserl aber die gegenseitige Verwiesenheit zwischen der Erscheinung des Erfahrenen und der Erfahrung selbst betont, gewinnt er zwar einen neuen Zugang zu den »Sachen selbst«, die in der Erscheinung gegenwärtig werden. Indem er jedoch zugleich die Kontextabhängigkeit und Perspektive der Erscheinungen herausstellt, droht gleichzeitig die »Allgemeinheit« ihres Wesens verloren zu gehen, die überindividuell anknüpfbar wäre. Mehr noch droht im Blick auf das »Fremde« auch das »eigene« Subjekt sich zu spalten, zu zerfasern und letztlich sich selbst fremd und unzugänglich zu werden. So ist die subjektive Erfahrung genau genommen als eine *Vielzahl personaler* subjektiver Erfahrungen zu verstehen. Diese Vielzahl ist nicht leicht wieder als Einheit zu bündeln, wie die Beschäftigung mit Husserls Philosophie zeigt.

In der Husserl-Rezeption gewinnen zwei weitere Ausgangspunkte der Erfahrung an Bedeutung, die bei Husserl selbst in einem Konkurrenzverhältnis zu seinem Konzept des transzendentalen Ichs stehen: der menschliche Leib als der »Orientierungspunkt Null« und die Lebenswelt als der »Boden« jeglicher Erfahrung (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 59 u. 61). Merleau-Ponty betont stark die Perspektivität des Leibes, durch den sich die Erfahrung der Welt erst eröffnet, jedoch gleichzeitig in anderen Teilen verschließt (vgl. S. 189). Das Subjekt ist in den Leib »inkarniert« und durch diesen mit seiner Lebenswelt »verschränkt« (vgl. Kap. IV.4.4). Lebensweltliche und körperliche Faktoren bedeuten aber zugleich eine Einschränkung der *Souveränität* subjektiver Erfahrung, die so stets auch von äußeren Kräften fremdbestimmt wird und so nicht mehr als Erfahrung eines *reinen, transzendentalen Ichs* gedacht werden kann. In der Nachfolge Husserls wird auf diesem Weg die Instanz des souveränen Erfahrungssubjekts immer stärker angefragt (vgl. Kap. V).

Auch wenn es vor diesem Hintergrund nicht einfach zu bestimmen ist, was die subjektive Erfahrung als solche ausmacht, zeigt Husserls Figur der Intentionalität, dass es sehr wohl eine subjektive Dimension der Erfahrung gibt, über die nicht einfach hinweggegangen werden kann. Es ist eben die »Unumgänglichkeit und Unentrinnbarkeit des Selbst, das als solches nicht zur Wahl steht« (vgl. oben). Hier ist Husserls Philosophie sehr deutlich. Sie setzt damit ein Thema, das sich wie ein roter Faden durch die übrigen Teile vorliegender Studie zieht: dass es einerseits nicht leicht zu beantworten ist, was den subjektiven Blick als solchen kennzeichnet; dass es andererseits besonders angesichts des Fremden wichtig ist, subjektive Perspektiven zu klären. Es gilt, den »eigenen« Blick auf das »Fremde« *mit in den Blick* zu nehmen.

Das hat auch Auswirkungen auf das religionspädagogische Leitbild der Subjektorientierung. Mit Blick auf die Religionspädagogik schreibt Reinhold Boschki:

»Subjektorientierung ist in der *Theorie religiöser Bildung* mittlerweile gut verankert, allerdings sind auch theoretische Desiderate erkennbar«, da unter anderem »die grund-

sätzliche Ambivalenz des Subjekts zu wenig reflektiert [wird], wenn der Fokus religionspädagogischer Theoriebildung einseitig auf dem Subjekt als bildungsnah und lernbereit liegt. Macht-, gesellschafts- und ökonomiekritische Analysen müssen stärker rezipiert werden, um die sozialen Ohnmachtsstrukturen zu erfassen, in denen Subjekte heute leben.«¹³

Dies soll insbesondere mit Blick auf die Frage der *Macht* in den folgenden Kapiteln V und VI noch näher beleuchtet werden.

Eine weitere Frage klingt schon an: *Wer* ist eigentlich das Subjekt interreligiöser Bildung bzw. wer ist das Subjekt ihrer Subjektorientierung? Boschki schreibt: »Oft bleibt das Bekenntnis zur Subjektorientierung zu allgemein und abstrakt. Der Blick ist auf die konkreten Subjekte zu richten, die als Mädchen und Jungen, Jugendliche und Erwachsene, Männer und Frauen in Berührung mit religiösen Bildungsmaßnahmen kommen (sollen).«¹⁴ Im Zitat aber, so ist als eine vorläufige Beobachtung zu nennen, scheinen *diejenigen Subjekte* merkwürdig ausgespart, die die genannten Menschen in Berührung mit religiösen Bildungsmaßnahmen *bringen* – nämlich die Lehrkräfte selbst. Wie der weitere Fortgang vorliegender Studie zeigen wird (vgl. Kap. V.5.6), verweist diese Spur auf wichtige Konsequenzen für interreligiöse Bildungsprozesse.

4.4 Chiastische Verschränkungen bzw. die Vorgängigkeit des Fremden würdigen

Fremdes ist kein Zeugnis *aus einer anderen* Welt, sondern Zeugnis der Unverständlichkeit der *»eigenen«* Welt. Ein solches Verständnis läuft vielen Alltagsverständnissen, die Eigenes und Fremdes als im Grundsatz getrennte Sphären begreifen, entgegen. Eigenes ist so nicht mehr allein das »original Zugängliche« und Fremdes das »original Unzugängliche«, wie z.B. Husserl Eigenheit und Fremdheit auffasst, sondern beides ist im Gegenteil ursprünglich miteinander verwoben und erst im Nachgang einer rationalisierten Erfahrungsdeutung voneinander getrennt. So verstanden ist das subjektiv *Eigene* gleichzeitig die zuerst *fremde* Welt, in die mein Ich geboren ist, meine mir selbst oft *fremde* Leiblichkeit, mein mir oft *fremdes* Bewusstsein. Die verschiedenen phänomenologischen Ansätze hinterfragen die Felder »Eigen« und »Fremd« immer stärker, sodass sich die sicheren Grenzen auflösen, die die Begriffe zuerst suggerieren. Wichtig hier sind die Ausführungen von Merleau-Ponty, der die gegenseitige Verschränkung von Eigenem und Fremden in den Strukturen der Welt herausstellt. Wie in einem »Chiasmus« ist das Subjekt in den Leib »inkarniert« und durch diesen mit seiner Lebenswelt »verschränkt« (vgl. S. 188f.). Durch diese geteilte Leiblichkeit eröffnet sich bei Merleau-Ponty ein Raum der Intersubjektivität, der viele Probleme löst, an denen Husserls egoologisch angelegter Ansatz scheiterte. Dies ist jedoch mit dem Preis verbunden, dass nun nicht länger von der »Reinheit« eines »transzendenten Ichs« gesprochen werden kann, und auch nicht mehr von der »Reinheit« des »Eigenen«.

13 Reinhold Boschki: »Subjekt«, in: WiReLex (2017), URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100312> (zuletzt geprüft am 14.01.2022).

14 Ebd.

Der Wunsch nach einer Reinheit/Ganzheit des »Eigenen« lässt sich in der religionspädagogischen Literatur zu interreligiöser Bildung an vielen Stellen beobachten. Bettina Brandstetter beschreibt mit Blick auf die Elementarpädagogik, wie beispielsweise Kindergärten immer wieder als »heile Welt« konstruiert und zugleich als ein Ort explizit oder implizit christlicher Früherziehung verstanden werden. In interreligiösen Lerneinheiten wird mit diesem Verständnis dann auf »ferne, fremde Kulturen und Religionen« geblickt.¹⁵ Doch diese Dichotomie aus »heiler Welt« des »(christlichen) Eigenen« und »fremden (nichtchristlichen) Kulturen und Religionen« lässt sich nicht aufrechterhalten, was, wie Brandstetter aufzeigt, zu vielseitigen Irritationen in der pädagogischen Praxis führt (vgl. Kap. III.11, Fußnote 8 u. 9).

Mit Merleau-Ponty ist ein lebensweltlicher Raum als eine immer schon geteilte Sphäre zu verstehen, die voller Ambiguität ist (vgl. Kap. IV.4.5) und in der sich oftmals nicht klar zwischen »eigen« und »fremd« unterscheiden lässt. Ähnliches gilt für die menschliche Erfahrung selbst. Eines der wesentlichen Momente, mit denen Waldenfels die Erfahrung des Fremden beschreibt, ist die sogenannte »Diastase«: also ein »Differenzierungsprozess, in dem das, was unterschieden wird, erst entsteht« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 157). »Eigenes« und »Fremdes« entsteht nach diesem Verständnis erst in der subjektiven Erfahrung selbst, die auf Grenzen ihres Erfahrungshorizontes stößt und in der Folge zwischen einem inneren »eigenen« Bereich der Erfahrung und einem äußeren »fremden« Bereich der Unerfahrbarkeit differenziert. Während die subjektive Erfahrung noch versucht, das erfahrene »Fremde« zu erfassen, hat sie eine erste Antwort in ihrer Reaktion längst gegeben. Ein solches Konzept der Verantwortlichkeit ist nach Waldenfels dem »response« der behavioristischen Theorie näher als manch »erbaulichem« Konzept aus der Dialogphilosophie (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 148).

Eine Nähe zum behavioristischen »response« erscheint plausibel, wenn man etwa Karlo Meyers schon zitierte Beschreibung einer Fremdheitserfahrung betrachtet: »Die Kinder lachen, als sie den Ruf des Muezzin zum Gebet hören. Das Fremde macht unsicher. Es ist »komisch«, es irritiert. [...] Die Schülerinnen und Schüler [...] wissen nicht, wie sie sich verhalten sollen, empfinden es als »komisch«« (vgl. Kap. I.1, Fußnote 4 u. Kap. III.6, Fußnote 26). Auch hier antworten die Kinder gewissermaßen behavioristisch in einer spontanen Reaktion, ohne schon genau zu wissen, auf was und warum sie auf diese Weise antworten. Im zeitlichen Ablauf folgt auf das Empfinden des »Komisch«-seins das Lachen, dann die Beschreibung der Irritation, der Unverständlichkeit. Generalisierte Aussagen schließlich wie »Das Fremde macht unsicher« sind wohl verstecktes Zeugnis einer tiefergehenden Reflexion des Autors selbst, der diese als Erfahrung von »Fremdheit« aus *einer dritten Position* heraus beschreibt (vgl. Kap. IV.4.5). Vom »Eigenen« als Gegensatz zum »Fremden« jedoch ist interessanterweise in der ganzen Passage nicht ein einziges Mal die Rede.

Im Bedeutungsfeld des Waldenfels'schen Antwortbegriffs ist eine Dimension enthalten, die manches Selbstbild des konfessionellen Religionsunterrichts (er selbst ist schon da, die anderen oder fremden Religionen kommen als »Gast« zu ihm) hinterfragt: Schließlich ist jede *Antwort* schon immer eine *Reaktion* auf Vorangegangenes. Nicht ohne

15 B. Brandstetter: Kulturen, Religionen und Identitäten aushandeln, S. 102.

Grund sprechen Merleau-Ponty, Lévinas und Waldenfels von der *Vorgängigkeit des Fremden*. »Jemand ist schon vorübergegangen.« – Alle nachträgliche Reflexion wird nicht den uneinholbaren zeitlichen Vorsprung *dessen* auflösen, *auf das* in einer Fremdheitserfahrung reagiert wird (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 103 u. Kap. II.2.1). Jedes Bewusstwerden »eigener« Erfahrungsgrenzen ist eine Reaktion auf »Fremdes«. Dieses Verständnis aber steht in einer deutlichen Diskrepanz zur expliziten, affirmativen Konstruktion des »Eigenen« als »heile Welt«, wie sie etwa von Brandstetter aufgezeigt wird.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die Begriffe des »Eigenen« und »Fremden« weiterer Klärung bedürfen. Die Überlegungen haben erhebliche Konsequenzen für die zentrale Diskussion darüber, was die Rede von der »eigenen Perspektive« und »Fremdheit« in interreligiöser Bildung bedeutet. In Kapitel V wird auf diese Fragestellungen weiter Bezug genommen.

4.5 Sich für den Reichtum der Perspektiven und ihrer Kontexte öffnen

»Würde man das Fremde als ein Spezialthema behandeln, so hätte man es von vornherein verfehlt« (vgl. Kap. II.2, Fußnote 1). Eine Offenheit für die Vielfalt der möglichen Kontexte und Perspektiven zum Themenfeld Fremdheit kann helfen, die in Kapitel II und III problematisierten Vereindeutigungen von Fremdheit zu vermeiden. Husserl nimmt in seiner Phänomenologie die Vielfalt und Offenheit der Erfahrung sehr ernst – auch indem er wiederentdeckt, dass »Sinn und Ideen nicht nur ihre Zeit haben, sondern auch ihren Ort in der Welt« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 68). Bei Husserl geschieht dies zwar im Rahmen einer durchgängigen Vernunftordnung, die so nicht durchzuhalten ist. Sein grundsätzliches Ziel, nicht bei einer subjektiven Perspektive stehen zu bleiben, sondern aus dieser Perspektive nach intersubjektiven Zugangsmöglichkeiten zu subjektiven Perspektiven anderer/fremder Ichs zu suchen, bleibt aber wichtig. Wohl unbestritten ist auch, dass es die »Evidenz« (vgl. S. 178) der subjektiven Erfahrung erhöhen kann, wenn ein Subjekt versucht, andere/fremde Perspektiven einzubeziehen, welche die Wirklichkeit der Dinge durch sich unterscheidende Zugänge erschließen. Eine solche Evidenz wird aber immer vorläufig, niemals ein abschließender Zustand sein.

Da im Sinne der Intentionalität Erfahrungszugang und Erfahrungsgegenstand stets verbunden sind, wird neben der subjektiven Erfahrungsperspektive auch ihr spezifischer Kontext wichtig, in dem die Erfahrung geschieht. Der Begriff der »Lebenswelt«, der im vorherigen Abschnitt schon erwähnt wurde und besonders im Spätwerk Husserls eine immer größere Rolle spielt, kann hier wichtige Impulse liefern. Der Begriff der Lebenswelt führt (ähnlich wie der Begriff des Milieus) neben den großen Themenkomplexen Religion und Kultur in interreligiöser Theoriebildung nach wie vor ein Schattendasein. Es existieren jedoch viele Bezüge zur Debatte um einen »zukunftsfähigen Religionsunterricht«, in der oft das Stichwort »Kontextualität« hervorgehoben wird.¹⁶ In der Diskussion um das Begegnungslernen wird bereits um die regional oder

16 Henrik Simojoki: »Königsweg oder Sargnagel? – Chancen und Grenzen der regionalen Kontextualisierung des Religionsunterrichts«, in: Konstantin Lindner/Mirjam Schambeck/Henrik Simojoki et

lokal unterschiedlichen Möglichkeiten interreligiöser Bildung gerungen (vgl. Kap. III.3), wünschenswert wäre es aber, wenn sich eine Lebenswelt- oder Milieuorientierung auch noch stärker in den Inhalten der didaktischen Ansätze oder Lehrmaterialien niederschlagen würde.

Ein Ernstnehmen der Perspektiven- und Kontextpluralität bringt allerdings Schwierigkeiten mit sich, die (inter-)religiöse Bildung in ihrer derzeitigen Form vor erhebliche Herausforderungen stellen. Wie Merleau-Ponty ausführt, kann Ambiguität sowohl positiv als auch negativ sein. Als gute Ambiguität bezeichnet Merleau-Ponty eine solche, die in ihrer Widersprüchlichkeit selbst zum Thema wird (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 78). Hier bieten sich vielfältige Anklänge zu Forderungen nach einer »Kultur der Ambiguität«, des Ernstnehmens, Aushaltens und Wertschätzens von Ambiguität, wie sie unter anderem aus der islamischen Religionspädagogik erhoben werden (vgl. Kap. III.10, Fußnote 41). Eine solche Kultur der Ambiguität entsteht nicht von selbst. Neben ihrer konzeptionellen Planung müssen auch die religionsunterrichtlichen Rahmenbedingungen geschaffen sein, in der weltanschauliche Vieldeutigkeit kultiviert werden kann und auch auf die Verschiedenheit der Kontexte Bezug genommen wird.

Perspektivenvielfalt bedeutet auch, die bipolare Beziehung von Eigenem und Fremden in Frage zu stellen. Es gibt nicht nur eine eigene und eine fremde Perspektive, sondern genau genommen ein ganzes Beziehungsgeflecht an möglichen Beziehungen. Lévinas führt hierzu die Instanz des »Dritten« ein, der von außen auf die Beziehung von Selbst und Anderem blickt (vgl. S. 194f.) Angesichts der tiefgreifend analysierten Beziehung des Selbst zum Anderen wirkt jedoch der Dritte in Lévinas' Theorie bisweilen wie ein nachträglich hinzugefügter Fremdkörper, dessen Rolle noch nicht klar genug gefasst ist. »Der Dritte stört«, vermerkt deshalb Theo Sundermeier in Kritik an Lévinas' Ansatz nicht zu Unrecht.¹⁷ Gleichwohl liegt in der Analyse der Figur des Dritten ein großes Potential. In der religionspädagogischen Theorie zu interreligiöser Bildung ist diese Position noch wenig untersucht, obwohl es gewissermaßen *ihre Perspektive* ist: Eine Position, die von außen auf gemachte Fremdheitserfahrungen blickt, ohne selbst *dieselben* Fremdheitserfahrungen zu machen (vgl. Kap. II.5).

Daher erscheint es noch einmal wichtig zu betonen, dass auch der Einbezug »anderer/fremder« Perspektiven in die »eigene« Perspektive nicht davon entlastet, sie und ihre »Abschattungen« zu reflektieren – und vor allem zu reflektieren, unter *welcher Perspektive genau* »andere/fremde« Perspektiven miteinbezogen werden. Auch der Einbezug »anderer/fremder« Perspektiven folgt einer bestimmten Intention und strebt nach einem bestimmten Bild der Wirklichkeit. Die »Evidenz«, die eine Stunde vermittelt, in der eine Vielzahl unterschiedlicher Perspektiven zu Sprache kam, kann leicht darüber hinwegtäuschen, dass nach wie vor ein »Überschuss« existiert, der durch die jeweiligen Zugänge nicht abgebildet werden kann. Raimundo Panikkar prägt hierzu den Satz:

al. (Hg.), Zukunftsfähiger Religionsunterricht. Konfessionell – kooperativ – kontextuell, Freiburg i.Br., Basel, Wien: Herder 2017, S. 101-119; vgl. auch das im Buch abgedruckte Positionspapier: Damit der Religionsunterricht in Deutschland zukunftsfähig bleibt. Konfessionell, kooperativ, kontextuell – Weichenstellungen für einen zukunftsfähigen Religionsunterricht.

- 17 T. Sundermeier: Den Fremden verstehen, S. 69; Sundermeier bezieht sich dabei auf Torsten Habbel: Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für politische Theologie und Befreiungsphilosophie., Mainz: Grünewald 1994, S. 104-130.

»Je sauberer das Fenster ist, umso weniger sehe ich das Fenster und seine Scheibe.«¹⁸ Eine »Gesamtschau« auf das »allgemeine Wesen« der interreligiösen Phänomene wird unmöglich bleiben. Dies gilt zuallererst für interreligiöse Bildung im konfessionellen Religionsunterricht, aber möglicherweise noch mehr für multireligiöse und weltanschaulich plurale Unterrichtsformen, wo solche Perspektivenfragen leicht übergangen werden können.

Eine Würdigung der Perspektivenvielfalt sollte nicht in eine reine Folklore abgleiten, sondern wie unter Kap. IV.4.2 beschrieben, sensibel für die damit einhergehenden Fremdheiten sein. »Das ›radikal Fremde‹ – oder einfacher: ›die Fremdheit‹«¹⁹ bleibt für das menschliche Denken eine Herausforderung, die es ernstzunehmen gilt. Dieses Ernstnehmen kann ein Gegengewicht zu manch postmodernen Strömungen darstellen, in denen Fremdheit relativiert, harmonisiert oder ironisiert wird. Nakamura schreibt gegenüber manchen Ausprägungen einer solchen »postmoderne[n] Gelassenheit«:

»Wenn man sich in diesem Spiel dauerhaft einrichtet, ist das aufschließende Moment der Fremderfahrung, ihr anregendes, motivierendes Potential, wieder verspielt und der Ausgangspunkt des krisenhaften Orientierungsverlustes als Chance für neue Orientierungen wieder verschüttet worden. Wer sich der Willkür von Deutungsmöglichkeiten verschreibt, hat sein Welt- und Selbstkonzept nicht geöffnet, sondern versucht nur, seine Verslossenheit und Exklusivität in eine scheinhaft tolerante Absolutheit zu retten.«²⁰

Sich dem Reichtum weltanschaulicher Perspektiven zu öffnen, kann den subjektiven Horizont erweitern, aber es ist niemals ein Reichtum, der aus dem »Eigenen« selbst erwächst und ihm damit in letzter Konsequenz zu *eigen* wäre.

4.6 »Abschattungen« und »Überschüsse« von phänomenologischen Zugängen beachten

Der Zugang zur Unzugänglichkeit des Seins, so lassen sich viele phänomenologische Ansätze pointiert zusammenfassen, liegt in der subjektiven Perspektivität und erschließt sich erst durch sie. Eine solche subjektive Erfahrungsperspektive ist nicht einfach eine defizitäre Sichtweise. Im Gegenteil eröffnet sie durch ihren intentionalen Blickwinkel einen Zugang zur Wesenheit des Seins, indem sie ihre Erfahrung auf etwas Erfahrenes bezieht, in dem die »Sache selbst« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 11) gegenwärtig ist. Doch indem eine Perspektive die Sicht auf die »Sachen selbst« eröffnet, verdeckt sie aber andere Perspektiven, was Husserl »Abschattungen« nennt (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 18). Das »Sichtbare« verbirgt zugleich »Unsichtbares« (vgl. S. 189). Waldenfels unterstreicht mit Merleau-Ponty und Lévinas die Unmöglichkeit einer »Gesamtschau« durch eine Theorie, die keine »Abschattungen« mehr aufweisen würde. Im Folgenden

18 Übersetzt aus dem Englischen, vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=Kvsov6OuTWs> (zuletzt geprüft am 14.01.2022).

19 Y. Nakamura: Xenosophie, S. 263.

20 Ebd., S. 261.

sollen einige »Abschattungen« bzw. »Überschüsse« von phänomenologischen Zugängen selbst und deren religionspädagogischer Rezeption aufgezeigt werden.

Die Phänomenologie ist mit ihrem für Erfahrungen und religiöse Sprachformen offenen Ansatz eine naheliegende Referenztheorie für interreligiöse Bildung. Ihre Zugangswege »zum Unzugänglichen«, die für Ansätze interreligiöser Bildung eine große Chance bieten, bergen jedoch gleichzeitig das Potential, auch das vermeintlich *Zugängliche unzugänglich* werden zu lassen. So hinterfragt eine phänomenologische Beschreibung die Felder »eigen« und »fremd« derart, dass die sicher erscheinenden Grenzen der Begriffe verschwimmen. »Sprengbegriffe« wie »Fremderfahrung, Fremdlich, Fremdleib oder Fremdwelt«, die Waldenfels von Husserl übernimmt (vgl. Kap. IV.2, Fußnote 3), sind tatsächlich Sprengbegriffe. Phänomenologische Zugänge entdecken Elemente des Fremden an allen Orten, die bis in das Eigene hineinreichen, sodass am Ende auch von der »Fremdheit des Eigenen« gesprochen werden muss.

Heinz Streib sieht hierin ein großes Potential für Ansätze interreligiöser Bildung: »Wer durch Befremdungserfahrungen mit der eigenen Religion bereichert worden ist, kann den Geschenk-Charakter der fremden Religion desto eher einsehen und begrüßen« (vgl. Kap. III.9, Fußnote 6). Kasparis »Phänomenologische Grundlegung evangelischer Religionsdidaktik« schließt in ähnlicher Weise mit folgenden Sätzen:

»Die Didaktik fremder Religionen gehört im christlichen Religionsunterricht ins Zentrum des Eigenen. Sie lehrt nicht den Zwang zu Abgrenzung und Aneignung, sondern ein dezidiert christliches, von der Rechtfertigung konstituiertes Verhältnis zum Eigenen so zu bilden, als wäre es nicht das Eigene (1.Kor 7,29f).«²¹

Dies ist schon für sich ein bemerkenswerter Apell. Noch herausfordernder wird er, wenn diese Sätze wie erwähnt hinsichtlich ihrer Konsequenzen für religionspädagogische Leitbegriffe wie »konfessionelle Perspektive«, »Perspektivenwechsel« oder auch »Subjektorientierung« betrachtet werden. Ernstgenommen, hinterfragen phänomenologische Zugänge auch viele religionspädagogische Paradigmen. Dies sollten interreligiöse Ansätze mitbedenken, wenn sie phänomenologische Ansätze rezipieren.

Ein Unterricht, der verschiedene Erscheinungsformen der Religionen und Weltanschauungen als seinen Gegenstand wählt, sieht sich mit deren gewaltiger Vielfalt konfrontiert. Wenn im Rahmen eines phänomenologischen Zugangs schon das »Wesen des Eigenen« so schwer zu bestimmen ist, muss das »Wesen« einer »fremden« Religion umso schwerer zu erfassen und zu beschreiben sein. Große »Weltreligionen« zerfallen in eine Vielzahl von Untergruppierungen, mit vielförmigen Hybridisierungen und Überschneidungen (ohne schon diese Gruppierungen erwähnt zu haben, auf die das Etikett Weltreligionen nicht zutrifft). Die diversen Strömungen lassen sich unter religiösen, kulturellen, lebensweltlichen, vielen weiteren Blickwinkeln betrachten. Der Gedanke an eine interreligiöse Bildung, die diese Vielfalt in ihrer »Totalität« (vgl. Kap. IV.4.2) abbildet, könnte kaum ferner erscheinen.

Auch »eigene« Religiosität erscheint bei genauerer Betrachtung als eine wahre Mannigfaltigkeit – mehr, als der subjektiven Erfahrung je zugänglich ist. Wenn nun noch die transzendente Fremdheit des Heiligen in den Blick genommen wird, scheint Fremdheit

21 T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde, S. 448.

im Religionsunterricht tatsächlich so allgegenwärtig zu sein, dass jedes Fundament des Eigenen unsicher erscheint. Der »Überschuss« des Fremden kann eine überwältigende Erfahrung werden, die den Religionsunterricht als Ganzes in seiner Form hinterfragen kann.

Es wurde oben bereits gezeigt, dass viele Ansätze verschiedene Fremdheitsebenen nicht klar unterscheiden: Wie unterscheidet sich etwa die Fremdheit der »eigenen« konfessionellen Perspektive von der Fremdheit der »nicht-eigenen« konfessionellen Perspektive (vgl. S. 109)? Diese Unsicherheit erscheint u.a. angesichts der Rezeption von phänomenologischen Theorien, die viel mit Analogien arbeiten, nicht überraschend: Deren Begriff der Intentionalität verknüpft Erfahrung und Erfahrungsgegenstand miteinander, sodass die Existenz von etwas als fremd Erfahrenem mit einem *Fremdwerden* der »eigenen« *Erfahrung* korrelieren kann (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 149). Indem das Subjekt immer schon mit der Welt »verschränkt« ist, wirken »äußere« Strukturen in die »innere« Erfahrung des Subjekts hinein und umgekehrt. Der Fokus der Ausführungen wird hier gerade auf die Verbindung zwischen innerer und äußerer Welt gelegt und nicht auf ihre Trennung – der Fremdeitsbegriff für innere und äußere Welt entspricht sich vielfach. Auch in Waldenfels' Philosophie entdeckt Nakamura eine »stillschweigende[] Analogisierung von Trans- und Interdiskursivität«²² (vgl. auch Kap. V.3, Fußnote 339). Bei Waldenfels existieren zwei konkurrierende Zugänge, deren Widerspruch sich nicht immer leicht auflösen lässt: Ausführungen, in denen verallgemeinernd von dem Fremden und seinen Eigenschaften gesprochen wird, und solche, in denen die Kontextualität und die Vielseitigkeit des Phänomens »Fremdheit« betont wird. Nicht immer ist klar, wie die beiden Zugänge in Zusammenhang stehen. Es ist außerdem zu fragen, ob manche generalisierende Tendenz nicht schon aus der Genese des phänomenologischen Fremdeitsbegriffs herrührt: Husserls Phänomenologie erforscht wie erörtert die Grundlagen der Erkenntnisbildung – und sucht über *spezifische* Erkenntnis Kontexte hinweg nach deren *gemeinsamer* Basis.²³ So unterschiedlich und in sich widersprüchlich die einzelnen Ansätze der phänomenologischen Philosophie auch sein mögen, so lässt sich in ihr an vielen Stellen die Tendenz beobachten, Fremdheit zu verallgemeinern.

Eine große Frage der Phänomenologie des Fremden ist die nach der Wesenheit des Fremden. Genauer betrachtet, wird die Antwort auf diese Frage jedoch niemals lauten können, dass Fremdes diese oder jene Eigenschaften hat. Es geht vielmehr um die Wesenheit des Fremden *innerhalb der subjektiven Erfahrung* bzw. welche Möglichkeiten diese Erfahrung hat, über ihre eigene Beschränktheit hinweg eine »Spur« des »Überschusses« zu entdecken, der ihrer eigenen Erfahrung verborgen bleibt. Konsequenterweise ist es nicht Ziel einer solchen Phänomenologie, Fremdheit zu entdramatisieren oder zu dekonstruieren. Fremdheit ist die notwendige Leerstelle, die sich totalitären Ansprüchen nach einer Gesamtschau auf das Wesen der Welt entgegenstellt. Ein solches Fremdeitskonzept betont die Widerständigkeit des Fremden, das auch Waldenfels anspricht,

22 Y. Nakamura: Xenosophie, S. 116.

23 Auch wenn es, wie dargelegt, auch in Husserls Werk zahlreiche gegenläufige Tendenzen gibt, die im Gegenteil die okkasionelle, lebensweltliche Erforschung der jeweiligen Erfahrungskontexte im Blick haben.

wenn er vom »Stachel des Fremden« schreibt (vgl. S. 199). Für die (religionspädagogische) Rezeption der Phänomenologie liegt in diesem Verständnis aber eine Gefahr verborgen, deren Konsequenzen sich in interreligiöser Bildung tatsächlich nachweisen lassen: Der Satz »Fremdes ist ein Stachel« bedeutet nicht, dass das Objekt, dem die Fremdheit zugeschrieben wird, in seiner *Wesenheit* ein Stachel ist, sondern ein Stachel »ist« Fremdheit *nur für die subjektive Erfahrung*. Der Satz »Fremdes ist ein Stachel« verdeckt in seiner einfachen Struktur den Abgrund zwischen Bezeichnung und Bezeichnetem. So sieht sich die Suche nach der »Spur« des Anderen/Fremden immer mit der Beschränktheit der ihr dabei zur Verfügung stehenden Begriffe konfrontiert. Dies ist eine Diskrepanz, der nicht einfach zu begegnen ist, und führt tief in Jacques Derridas Philosophie der *différance*²⁴, deren Weg hier jedoch nicht weiterverfolgt werden kann. Hier genügt die Diagnose, dass in vielen interreligiösen Ansätzen die *différance* zwischen Zuschreibung und der unerreichbaren *Wesenheit* des Bezeichneten kaum beachtet wird. Sätze wie »Über Fremdes darf nicht hinweggegangen werden« oder auch »Religion XY ist fremd« dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass dies nur Zuschreibungen sind, die aus einer subjektiven Erfahrung heraus gesprochen werden. Indem Lernansätze mit phänomenologischen Methoden nach der »Wesenheit« des Fremden fragen, unterlaufen ihnen vielfach *Essentialisierungen* von Fremdheit. Es bedarf einer sehr sorgfältigen Lektüre phänomenologischer Texte, um zu vermeiden, bei phänomenologischen Analysen von Fremdheit nicht zugleich ein Urteil über die eigentliche, innere *Wesenheit* der als »fremd« beschriebenen Gegenstände zu fällen.

In Kritik an Husserl soll Fremdes nicht als »Spiegelung des Eigenen« verstanden werden, sondern so zu Gegebenheit kommen, »wie es sich von sich selbst her zeigt«.²⁵ Viele Ansätze betonen neben der »Widerständigkeit« auch die »Eigenständigkeit« religiöser Zeugnisse (vgl. Kap. III.6). Vielfach nähern sich interreligiöse Lernarrangements fremden Erscheinungsformen anhand einer wahrnehmenden Beschreibung. Manche Publikationen interreligiöser Bildung beziehen sich hier explizit auf einen Begriff Husserls, der ein solches deskriptives Verfahren *Epoché* nennt.²⁶ In der frühen Selbstbezeichnung der Phänomenologie als »deskriptive Psychologie« (vgl. Kap. IV.2) zeigt sich ebenso die große Bedeutung der Deskription als Methode. Darüber hinaus besteht in der Phänomenologie eine Tendenz, von der »Passivität des menschlichen Geistes«²⁷ auszugehen, der die Welt wahrnimmt, erfährt, auch erträgt (vgl. auch Kap. IV.3, Fußnote 115), jedoch weniger aktiv beeinflusst bzw. der es vermeiden soll, andere einem eigenen egoistischen »Interesse« unterzuordnen (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 110).

24 Dies zeigt auch folgendes Zitat von Waldenfels über Derridas Betrachtungen: »Die Schrift, die laut Husserl den Sinn wiederholbar und allgemein zugänglich macht, liefert ihn zugleich der Verdunkelung und Vergessenheit aus [...]. Die Abwesenheit in der Anwesenheit, dieser zeitliche Aufschub und diese zeitliche Verschiebung, die Derrida *différance* nennt, hat zur Folge, dass sich das, was sich zeigt, zugleich nicht zeigt. Es gehört zu den Vorzügen dieser intensiven Husserl-Lektüre, dass sie auf andere Weise zu Husserls Texten zurückführt«, vgl. B. Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, S. 132.

25 T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde, S. 83.

26 Vgl. K. Meyer: Grundlagen interreligiösen Lernens, S. 321f.; H. Kumpf: Zur Didaktik interreligiösen Lernens in der Sekundarstufe I und II., S. 228ff. und andere.

27 B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 256.

Eine solche passive Zurücknahme kann einem gewissen christlichen Grundgefühl entsprechen: Das Ich erfährt Gott, es empfängt den Gast, der zu ihm kommt (vgl. Kap. III.5), möglicherweise sieht es sich auch den Gegebenheiten einer sich verändernden, plural gewordenen Welt passiv ausgesetzt.

Indem sich das »Eigene« aber zurücknimmt, um sich für den Anspruch des »Anderen/Fremden« zu öffnen, wie es in der Phänomenologie wohl am nachdrücklichsten von Lévinas vertreten wurde, droht jedoch ein anderer wichtiger Umstand aus dem Blick zu geraten: dass sich Anderes und Fremdes immer auch »innerhalb und mit Mitteln« des »Eigenen« konstituieren (vgl. Kap. IV.4.3). Mit Merleau-Ponty ließe sich zudem ergänzen, dass Erfahrungen des »Fremden« stets innerhalb bestimmter »Strukturen« geschehen, die somit Zuordnungen von Fremdheit prägen. Dabei handelt es sich jedoch nicht nur um rein immanente Strukturen subjektiver Erfahrung, sondern auch um externe Machtstrukturen, die die innere Erfahrung beeinflussen (vgl. die Ausführungen zu Foucault in Kap. V.3.2). Waldenfels' Philosophie befasst sich intensiv mit solchen Ordnungen der Macht, wird aber in dieser Hinsicht religionspädagogisch kaum rezipiert (vgl. Kap. V.1). Ein rein erfahrungsorientierter Zugang jedoch, der sich in Gestalt ihrer Phänomene der »Wesenheit« des »Eigenen« und »Fremden« annähern möchte, tendiert oftmals dazu, Machtstrukturen außer Acht zu lassen, die Zuschreibungen von Fremdheit als »Fremdheit« ebenfalls prägen (vgl. Kap. III.12.2).

Anderes/Fremdes ist nicht nur Eindruck einer *passiven Erfahrung*, sondern stets auch Ausdruck einer *aktiven Zuschreibung* (vgl. Kap. II.5). Daher gilt es gegenüber den Möglichkeiten einer »nativistischen« Gegenerzählung (vgl. auch Kap. VI.3.3.2), in dem sich Fremdes »von sich selbst her zeigt«, kritisch zu sein. Selbst Lévinas' Annäherungen an den »(ganz) Anderen« können nur im Rahmen seiner Formulierungsmöglichkeiten geschehen, obwohl sie ja gerade das Ziel verfolgen, über sich selbst hinauszudeuten. Wie jede Beschreibung des »Anderen/Fremden« bergen sie damit zugleich die Gefahr, den Charakter seiner »Andersheit/Fremdheit« in unzulässiger Weise festzuschreiben. Bedauerlicherweise weckt Lévinas' oft zitierte Rede vom »ganz Anderen« Assoziationen an *Othering-Zuschreibungen* von Fremdheit, besonders wenn sie unreflektiert rezipiert wird. Seine Bemühungen, *Vereindeutigungen* wie Othering zu vermeiden, drohen so im Eigenleben seiner Begrifflichkeiten verloren zu gehen.

Die vorangegangenen Ausführungen zeigen, dass im phänomenologischen Begriff von Fremdheit das Potential liegt, die sicher erscheinenden Grenzen zwischen »eigen« und »fremd« verschwimmen zu lassen. Jedoch ist darauf hinzuweisen, dass die Analogisierung von *innerer* und *äußerer* Fremdheit eine Gefahr darstellen kann, Fremdheitsphänomene zu verallgemeinern. Fremdheit droht so essentialisiert zu werden, besonders wenn sie nur als passive Erfahrung, nicht aber als aktive Zuschreibung gesehen wird.

Wenn Ansätze mit einem tendenziell verallgemeinernden Fremdbegriff mit einer Vielzahl an interreligiösen Erscheinungsformen konfrontiert sind, ergeben sich einige methodische Schwierigkeiten: Ziel ist es schließlich nicht, in der Erfahrung des Fremden zu verharren, sondern sich in produktiver Weise dem Thema Fremdheit zu nähern. Eine Entdramatisierung oder Dekonstruktion von Fremdheit fällt jedoch schwer, wenn diese zuvor essentialisiert wurde. Angesichts der allgegenwärtigen Fremdheit muss (inter-)religiöse Bildung zudem Wege finden, die verschiedenen Fremdheiten zu strukturieren, um Zugangsperspektiven aufzuzeigen. Der Forschungsstand konnte zei-

gen, dass verschiedene Ebenen der Fremdheit faktisch dennoch unterschieden werden. Diese Unterscheidung erfolgt aber oft implizit (etwa durch die nicht präzise geklärte Wiederaufnahme der Begriffe »eigene« und »fremde Religion«, wenn die Beziehung von christlicher und nichtchristlicher Religion erörtert wird, vgl. Kap. III. 9). Oft zeigen sich diese impliziten Unterscheidungen zudem wenig sensibel für Prozesse des Otherings (vgl. Kap. III.11 u. III.12). Diese Tendenzen müssen nicht auf eine Rezeption phänomenologischer Theorien zurückgeführt werden, sondern können auch viele weitere Ursachen haben. Es zeigte sich jedoch, dass besonders in einer oberflächlichen Rezeption die Verwendung des phänomenologischen Fremdbegriffs nicht ohne Schwierigkeiten ist.

5. Stand der Untersuchung und Ausblick auf das folgende Kapitel

An dieser Stelle befindet sich vorliegende Studie an einem wichtigen Punkt, an dem aus otheringtheoretischer Sicht einige Schwierigkeiten des phänomenologischen Fremdbegriffs deutlich geworden sind. Dennoch hinterfragen phänomenologische Theorien bei genauerer Betrachtung die klare Differenz von »Eigenem« und »Fremdem«, die wie aufgezeigt in vielen religionspädagogischen Ansätzen (vgl. Kap. III.12) zumindest untergründig weiterhin eine große Rolle spielt. In seiner Bedeutung hervorgehoben ist demgegenüber das oft geäußerte religionspädagogische Anliegen, Perspektivität und individuelle Fremdheitserfahrungen ernstzunehmen und über diese nicht hinwegzugehen. Was dies vor dem Hintergrund der Erörterungen dieses Kapitels bedeuten kann, ist erst noch genauer zu klären.

Wie dargelegt werden Erfahrungen und Zuschreibungen von Fremdheit durch innere Dispositionen eines Subjekts mitbestimmt, das wiederum mit äußeren Strukturen der Welt verbunden ist. Somit erscheint es gewinnbringend, neben dem Begriff des »Fremden« den Begriff des »Eigenen« bzw. der »eigenen Perspektive« noch stärker zu klären. Wenn das Subjekt als Ausgangspunkt von Fremdheitserfahrungen zu verstehen ist (vgl. Kap. IV.4.3), es jedoch gleichzeitig mit den Strukturen der Welt »verschränkt« ist (vgl. Kap. IV.4.4), was kann denn dann Subjekt bedeuten, und welche Konsequenzen hat dies für subjektive Fremdheitserfahrungen? Was unterscheidet die *Instanz*, die auf Fremdes aufmerksam wird, vom *expliziten Eigenen* (vgl. Kap. IV.4.4)?

Neben dem Begriffspaar Eigen und Fremd zeigt sich darüber hinaus ein zweites Begriffspaar *Innen* und *Außen*. Es scheint mit dem Begriff des Fremden zusammenzuhängen, was sich nicht zuletzt an der schon eingeführten Definition von Waldenfelds zeigt, die Fremdes als das »Außer-ordentliche« bestimmt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass all diese Fragestellungen mit Fragen nach der *Ordnung* des »Eigenen« und »Fremden« verbunden sind – bzw. mit der Frage, *wer oder was* diese Ordnungen *ordnet*. Die Fragen sollen im folgenden Teil näher erörtert werden. Hieraus ergeben sich interessante Folgerungen für die religionspädagogischen Begriffe der *Subjektorientierung* und der *eigenen Perspektive*, wie auch insgesamt für ein tieferes Verständnis der *Ordnungen interreligiöser Bildung*. Eine Untersuchung des Ord-

nungsbegriffs birgt noch ein weiteres Potential: Ordnungskontexte von Fremdheitszuschreibungen und -erfahrungen zu beachten, ermöglicht es, *Vereinseitigungen von »Fremdheit«* entgegenzuwirken. In der nun folgenden ordnungstheoretischen Analyse werden viele der gerade erörterten phänomenologischen Fragestellungen in abgewandelter Form erneut auftreten. Es wurde schon gezeigt, dass der Ordnungsbegriff besonders für die Theorien von Merleau-Ponty und Waldenfels eine große Relevanz hat. Über den Begriff des »Außer-ordentlichen« ergibt sich so ein neues Verständnis des Fremdbegriffs von Waldenfels, der in der Religionspädagogik bislang nur selten beachtet wird. Aber auch einige der Husserl'schen und Lévinas'schen Problemstellungen werden erneut relevant werden.