

V. Ordnungen des Eigenen und ihre Fremdheiten verstehen – Ordnungstheoretische Perspektiven

1. Erste Anknüpfungspunkte – Blick auf religionspädagogische Rezeptionen

In vorliegender Studie wurde an zahlreichen Stellen auf vielfältige Zusammenhänge zwischen den Feldern »Fremdheit« und »Ordnung« verwiesen (u.a. in den kontextuellen Klärungen im Kapitel II.3 und im Forschungsstand unter III.10). In der Untersuchung phänomenologischer Zugänge im letzten Kapitel erschien schließlich der Ordnungsbegriff erneut: im Rahmen der strukturalistischen Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys (Kap. IV.3.2) und beim Ansatz von Bernhard Waldenfels u.a. im Rahmen seiner Fremdheitsdefinition, die Fremdes als das »Außer-ordentliche« definiert (Kap. IV.3.4 u. II.3.2). Von Julia Reuter, die sich unter anderem auf Waldenfels' Ansatz bezieht, wurde bereits folgendes Zitat angeführt: »Die Grenze zum Fremden ist ein Relikt der Ordnung; wer den Fremden verstehen will, der muss zuallererst die eigene Ordnung verstehen« (vgl. Kap. II.3, Fußnote 1). Fremdes als das »Außer-ordentliche« einer »eigenen Ordnung« – diese Definition erscheint zunächst unmittelbar einleuchtend. Wenn aber die »eigene Ordnung« ein so entscheidender Ausgangspunkt der Fremdheit ist, stellt sich nun die Frage, was »eigene Ordnung« bzw. was der Begriff der »Ordnung« insgesamt bedeutet.

1.1 Ambivalenz des Ordnungsbegriffs/Ordnungsvielfalt in interreligiöser Bildung

Die Assoziationen, die im Wort Ordnung mitschwingen, sind nicht nur positiv: »Zucht und Ordnung«, »Ordnung und Sauberkeit« werden oft eher abfällig verwendet, die »Neuordnung Europas« ist ein Euphemismus der Nationalsozialisten für einen fatalen Angriffskrieg. Jedoch kann Ordnung auch einen Zustand der Zufriedenheit ausdrücken: wenn etwas »in Ordnung« oder sogar »in bester Ordnung« ist. Ordnung bezeichnet sowohl den Prozess des Ordnen als auch ein Geordnetsein, das einen Sachverhalt übersichtlich macht, »Unordnung« und Chaos »strukturiert« oder beseitigt. Wer etwas »für sich ordnet«, macht sich eine Sache begreifbar und verstehbar. »Ordnungsgemäß« verläuft etwas, wenn es regelhaft und erwartbar abläuft. Wer dagegen undiszipliniert ist,

wird »zur Ordnung gerufen«. Die »eigene Ordnung« ist ein gewohnter Ablauf oder ein Umfeld, das ein Individuum »braucht« bzw. woraus es nicht »gerissen« werden möchte. Vielleicht will es aber bisweilen »die Ordnung durchbrechen«. Ordnung kann sowohl ein Organisationsprinzip sein (die »alphabetische Ordnung«), als auch eine hierarchische Kategorie ausdrücken (»ein Problem erster Ordnung«). Auf institutioneller, gesellschaftlicher, staatlicher Ebene beschreibt Ordnung eine systemische Struktur, die nach klaren Regeln, Gesetzen und Normen aufgebaut ist, wie z. B. die »Grundordnung«, »öffentliche/sittliche Ordnung«, »Staatsordnung«, »Schulordnung«. Das »Ordnungsamt« ist die Behörde, in dem nicht zuletzt das Pass- und Meldewesen untergebracht ist.¹

Diese Vielfältigkeit des Ordnungsbegriffs lässt sich auch auf interreligiöse Kontexte anwenden. Ein 2016 von Ulrich Willems et al. herausgegebener Sammelband zeigt vielfältige »Ordnungen religiöser Pluralität« auf, ohne jedoch selbst einen Ordnungsbegriff zu definieren: Untersucht werden unter der Überschrift des Sammelbands historische Konzepte von religiöser Pluralität, Vorstellungen religiöser Pluralität in unterschiedlichen Religionskulturen sowie aktuelle Debatten in deutsch- und englischsprachigen Kontexten, wobei auch rechtliche Fragestellungen berührt werden.²

Auch im Forschungsstand interreligiöser Bildung in Kapitel III wurden viele Ordnungskontexte aufgezeigt: in Gestalt kategorialer Domänen wie Religion, Kultur, Migration, in Gestalt struktureller Organisationsformen wie der Form des Religionsunterrichts, aber auch in der Analyse einzelner Beziehungssysteme wie Lerngruppen.

Mithilfe des Ordnungsbegriffs lassen sich so auch konkrete Unterrichtssituationen betrachten: Bereits in der Einleitung vorliegender Studie wurden die Beispiele von Karlo Meyer und Heinz Streib aufgeführt. Beide beschreiben, wie Kinder beim Hören eines Adhāns in Gelächter ausbrechen, doch der weitere Fortgang der Unterrichtssituationen bei Meyer und Streib unterscheidet sich stark. Im ersten Beispiel kann das Lachen von der Lehrkraft eingeordnet und pädagogisch aufgefangen werden, am Ende des zweiten Beispiels steht eine Beinahe-Prügelei auf dem Pausenhof (vgl. Kap. I.1, Fußnote 4 u. 5). Die Kontexte, in denen der Adhān jeweils erklingt, sind auf vielfältige Art und Weise geordnet: Es herrschen – auch abhängig von der Lerngruppenzusammensetzung – in jedem Kontext Erwartungen vor, was in der Situation passend erscheint und was nicht. Solche Erwartungen werden ebenso vom »bereichsspezifischen und abstrakten Vorwissen« der Beteiligten und den »Zwecken« ihrer Kategoriennutzung geprägt (vgl. Kap. II.3.3). Bereits hier zeigt sich eine Vielzahl verschiedener Ordnungen, die für die Untersuchung interreligiöser Lernsituationen relevant sein können.

In einer Erweiterung des Beispiels bei Meyer erklärt die Lehrerin der Klasse, dass sich »Aischa aus der Nachbarklasse« durch das Lachen verletzt fühlen könnte. Weiterhin überlegt Meyer, was ein »Vater von einem Kind aus der Klasse« äußern könnte: »Das rufen die immer vor einem Attentat. Ihr solltet lieber in die Kirche gehen als euch so etwas anzuhören« (vgl. Kap. I.1, Fußnote 6 u. 7). In der Aussage des Vaters erscheint der

1 Vgl. auch Gerhard Wahrig/Hildegard Krämer/Harald Zimmermann (Hg.): Brockhaus – Wahrig. Deutsches Wörterbuch in sechs Bänden. Vierter Band K – OZ, Wiesbaden: Brockhaus 1982, S. 922f.

2 Ulrich Willems/Astrid Reuter/Daniel Gerster (Hg.): Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung (= Schriftenreihe »Religion und Moderne«, Band 3), Frankfurt, New York: Campus 2016.

Gebetsruf mit gesellschaftlichen Stereotypen zum Islam verknüpft. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch ein anderes bereits aufgeführtes religionspädagogisches Beispiel zum Thema Adhān: In »Interreligiöses Lernen narrativ« erzählt Mirjam Zimmermann eine Geschichte, in der ein junges Mädchen namens Lena das Gebet ihrer muslimischen Nachbarn als »seltsamen Singsang wie aus einer anderen Welt« erfährt (vgl. Kap. III.3, Fußnote 35).

Weitere zu betrachtende Ordnungsebenen ergeben sich so auch aus der religionspädagogischen Darstellung der Beispiele. Die Formulierung »Aischa aus der Nachbarklasse« etwa lässt sowohl räumliche Ordnungen (»Nachbarklasse«) als auch gesellschaftlich-kulturelle Zuordnungen (»Aischa«) anklingen (ähnlich wie bei der Formulierung: »Singsang wie aus einer anderen Welt«). Hier kann beispielsweise untersucht werden, wie verschiedene religionspädagogische Ansätze das Thema »Fremdheit« darstellen. Indem sich vorliegende Studie auf bestimmte Ansätze bezieht, strukturiert aber auch sie selbst die Bezüge auf eine spezifische Weise – und folgt dabei nicht zuletzt einer Ordnung, die sich aus der Auseinandersetzung mit den rezipierten Metatheorien ergibt.

Es ist also genauer zu präzisieren, was vor diesem Hintergrund die Waldenfels'sche Definition von Fremdheit als das »Außer-ordentliche« genau bedeutet. Angesichts der Vielfalt der möglichen Ordnungen schreibt Waldenfels: »Es gilt also der Satz: *So viele Ordnungen, so viele Fremdheiten*. Das Außer-ordentliche begleitet die Ordnung wie ein Schatten«³ (vgl. auch Kap. II.3, Fußnote 9). Zu allen oben genannten Ordnungen ist ein »Außer-ordentliches« möglich. Offensichtlich also lässt sich Fremdheit als »Außer-ordentliches« von (religionspädagogischen) Kategorien, Strukturen und Systemen usw. untersuchen, wobei genaue Zusammenhänge noch unklar bleiben können. Ordnungspluralität scheint mehr zu sein als die wohl selbstverständliche Tatsache, dass angesichts eines *Plurals von Ordnungen* von einem *Plural von Fremdheiten* gesprochen werden muss. Nicht nur Fremdheit als Außer-ordentliches der Ordnungen wird plural, sondern es stellt sich gleichzeitig Frage, *was angesichts der Vielzahl der Ordnungen, die das Eigene bestimmen, das Eigene bedeuten kann*.

Was bedeutet also »eigene Ordnung«, die Reuter herausstellt? Wer ordnet die Ordnungen, die nicht nur das Eigene, sondern gewissermaßen auch das Fremde als das Außer-ordentliche bestimmen?

Das vorangegangene Kapitel schloss auch mit der Frage, wie Subjekt und Wahrnehmung des Eigenen durch Ordnungsstrukturen vorgeprägt werden (vgl. Kap. IV.5). Wie prägen eigene Ordnungen den, wie Husserl es formulieren würde, »Ichblick auf etwas«⁴ bzw. den »Ichstrahl«⁵, mit dem die Dinge der Aufmerksamkeit des Ichs gewahrt werden? Viel stärker als noch Husserl es annahm, ist das subjektive Erfahrungsgeschehen durch innere und äußere Strukturen der Erfahrung geprägt, die im Widerspruch zum souveränen Wahrnehmungslenken eines »transzendentalen Ichs« (vgl. Kap. IV.3.1)

3 B. Waldenfels: Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, S. 72.

4 E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch (= Hua III), S. 81.

5 Ebd., S. 231.

stehen. Husserls Thesen von einem »reinen Bewusstsein« wurden daher wie ausgeführt von nachfolgenden phänomenologischen Ansätzen abgelehnt u.a. von Maurice Merleau-Ponty (vgl. Kap. IV.3.2).

In Kapitel II.3.3 wurde zudem auf die Forschung zum kategorialen Denken Bezug genommen, die weitere »Strukturen des Bewusstseins« identifiziert. Diese haben bedeutende Konsequenzen für die in Kapitel IV entfalteten phänomenologische Zugänge: Waldenfels widmet sich in einem eigenen Buch ganz der »Phänomenologie der Aufmerksamkeit«, in dem sich auch einige Passagen zur »Mitwirkung des Gehirns«⁶ finden. Hier schreibt er: »Es steht außer Zweifel, dass Neurophysiologie und Neurobiologie mit ihren neusten Methoden der Phänomenologie auf befruchtende, aber auch auf beunruhigende Weise nahe gerückt sind.«⁷ Forschungserkenntnisse zur neuronalen Organisation hinterfragen die »Reinheit« eines die Welt wahrnehmenden Ichs und damit auch die »Reinheit« der Wahrnehmung des Fremden.

Verschärfend geht die Forschung zum kategorialen Denken inzwischen von der »Existenz multipler Kategoriensysteme« aus, die je nach Ordnungsaufgabe des Denkens eine andere Art der Kategorisierung wählen. Dass diese verschiedenen Kategoriensysteme auch in Konkurrenz zueinander stehen können, lässt sich im Alltag in Gestalt von »eigentlich, aber«-Strukturen beobachten (vgl. Kap. II.3.3). In Kapitel II.3.3 wurde ebenfalls bereits dargelegt, dass die »eigene Ordnung« des Bewusstseins nicht zuletzt auf ein unsichtbares Netz vorbewusster und dennoch verinnerlichter gesellschaftlicher Klassifikationen zurückzuführen ist (u.a. kulturelle und lebensweltliche Prägnungen spielen hierbei eine bedeutsame Rolle).

Bereits diese erste Übersicht zeigt eine Vielzahl möglicher Ordnungen, mit denen Individuen konfrontiert sein können. Reuters anfangs zitierter Appell »zuallererst die eigene Ordnung verstehen« entpuppt sich also als eine herausfordernde, »unordentliche« Aufgabe: Die »eigene Ordnung« – das ist ein weites Feld, bestehend aus einer Vielzahl möglicher zu untersuchender Ordnungen. Sie lassen sich nicht in ihrer Komplexität darstellen.

1.2 Ordnungstheorien und ihre Rezeption in interreligiöser Bildung

Nach Niklas Luhmann ist es eine der wichtigsten Eigenschaften von ordnenden Systemen, *Komplexität zu reduzieren* (vgl. Kap. V.3.1.1). Auch im Folgenden wird es darum gehen, die Vielfalt der möglichen Untersuchungsfelder zu begrenzen: Bevor auf irgendeine Weise damit begonnen werden kann, die »eigene Ordnung« zu verstehen, ist es zunächst wichtig, Prozesse der *Ordnungsbildung zu verstehen*, also das Geordnetwerden und Ordnen. Für vorliegende Studie ist dabei besonders das *Zusammenwirken von »Eigenem« und »Ordnung«* entscheidend, das letztlich auch für das Verständnis des »Fremden« relevant ist. Auf diese Weise hofft die Studie nicht nur der Spur des »Außer-ordentlichen« ein Stück näher zu kommen, sondern auch den Begriff »eigene Perspektive« näher zu

6 Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, S. 142-154, bes. S. 143.

7 Ebd., S. 143.

klären, der für interreligiöse Theoriebildung ein sehr wichtiger ist. Es ist hier und in Kapitel IV angeklungen, dass diese Fragen Berührungspunkte zur Theorie des Subjekts aufweisen. Die pluralen Ordnungen enthalten das ordnende Subjekt als komplexen Gegenspieler.

Weitergehende Zugänge zum eröffneten Feld bieten die bereits genannten Ordnungstheorien von Niklas Luhmann, Michel Foucault und Bernhard Waldenfels, die sich in ihren Theorien zudem mit der Frage der Ordnung des Subjekts befassen. Wie in Kapitel IV wird auch hier der Ansatz von Waldenfels einen Zielpunkt darstellen, nicht zuletzt weil sich Waldenfels in seinem Werk mit den Thesen von Foucault und Luhmann auseinandersetzt. Da Foucault sich durch seine Lektüre von Merleau-Ponty selbst mit der phänomenologischen Philosophie befasste und auch Luhmann »viel von der Phänomenologie gelernt hat, dies aber eher untergründig einfließen ließ«⁸, bestehen auf diese Weise vielfältige Verbindungen zum vorherigen Kapitel IV. Es finden sich überdies Verbindungslinien in das anschließende Kapitel VI, da die Arbeiten von Foucault auch von der postkolonialen Theorie rezipiert werden. Beachtenswert ist ebenso, dass Luhmann stark normative Ansätze, wie sie etwa die postkolonialen Theorien darstellen, sehr kritisch betrachtet (vgl. Kap. V.3.1.3).

Niklas Luhmann wird in einer Vielzahl von Publikationen zur interreligiösen Bildung zitiert. Zu nennen sind hier zum Beispiel die Veröffentlichungen von Joachim Willems⁹, der seinen Ansatz von »interkultureller Kompetenz« auch auf systemtheoretische Erkenntnisse stützt, oder das Jahrbuch für konstruktivistische Religionspädagogik, herausgegeben von Gerhard Büttner, Hans Mendl, Oliver Reis und Hanna Roose.¹⁰ Bernhard Dressler nimmt ebenso in zahlreichen Beiträgen¹¹ auf Luhmann Bezug, wie auch viele weitere Autor*innen. Meist handelt es sich bei den Bezügen aber um kleinere Zitate, die inhaltlich nicht auf das Themenfeld der Fremdheit angewandt werden. Werke von Michel Foucault werden, wie in Kapitel III.12.5 beschrieben, selten rezipiert. Eine Ausnahme stellen beispielsweise Veröffentlichungen von Bernhard Grümme und Bettina Brandstetter dar.¹² Bernhard Waldenfels dagegen wird, wie in Kapitel III und IV gezeigt, recht häufig zitiert. Dies geschieht aber nicht vorwiegend im Blick auf seine ordnungstheoretischen Klärungen. Zu sehen ist dies beispielsweise an der Waldenfels-Rezeption von Tobias Kaspari: Während das Konzept »Antwortlichkeit« in seinem Ansatz eine große Rolle spielt, geht Kaspari auf den Ordnungsbegriff von Waldenfels nur wenig ein.¹³ Vorliegende Studie kann deshalb der Rezeption des Waldenfels'schen Fremdheitsbegriffs in der Religionspädagogik noch weitere Aspekte hinzufügen.

-
- 8 B. Waldenfels/P. Gehring/A. Gelhard: Phänomenologie braucht einen langen Atem, S. 1114.
 9 Bspw. J. Willems: Interkulturalität und Interreligiosität; J. Willems: Interreligiöse Kompetenz.
 10 Bspw. Gerhard Büttner/Hans Mendl/Oliver Reis et al. (Hg.): Religiöse Pluralität (= Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik, Band 8), Babenhausen: Lusa 2017.
 11 Bspw. B. Dressler: Religiöse Bildung und Schule und viele weitere Beiträge.
 12 Bspw. B. Grümme: Vom Anderen eröffnete Erfahrung; B. Grümme: Heterogenität in der Religionspädagogik; B. Brandstetter: Kulturen, Religionen und Identitäten aushandeln.
 13 Vgl. T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde, S. 370-376, besonders im Vergleich zu der Länge des didaktischen Teils, S. 250-448.

2. Philosophische Verbindungslinien – zersplitterte Weltordnung und die Subjektfrage

Die Ordnungstheorie ist seit langer Zeit mit zwei großen Fragen verknüpft: 1. Inwiefern ist eine Gesamtordnung der Welt möglich, die alle anderen Ordnungen in sich umfasst? 2. Welche Rolle nimmt das menschliche Subjekt in Bezug auf die Ordnungen der Welt ein: Inwiefern gehen die Ordnungen der Welt aus dem Subjekt hervor bzw. inwiefern wird das Subjekt durch diese Ordnungen bestimmt? Es ist leicht nachvollziehbar, dass das philosophische Konzept des Fremden als das »Außer-ordentliche« von solchen Fragen nicht unbeeinflusst ist.

Wenn sich die zeitgenössische Philosophie und Soziologie auf den Ordnungsbegriff bezieht, bezieht sie sich zugleich auf einen philosophischen Leitbegriff mit langer Geschichte. Ordnung (von lat. *ordo*: Reihe, Ordnung, Anordnung, Rang, Reihenfolge, Verordnung) ist ein zentraler Begriff der mittelalterlich-christlichen Philosophie, die sich auf antike Vorbilder beruft. In Platons *Phaidon* wird die menschliche Seele als »ideenverwandt« bezeichnet, in der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles ist der Mensch ein »zusammengesetztes Wesen«, das körperlich der Sinneswelt angehört, doch über seine Vernunft teilhat an der kosmischen Idee der Gesamtordnung.¹

»Gelungenes Handeln und Erkennen bedeutet aufs Ganze gesehen *Reproduktion* der kosmischen Ordnung im Leben des Einzelnen und der Polis, bei aller klugen Erfindung im Einzelfall. In diesem Sinne ist Erkennen *Wiedererinnerung*. Das Vergessen, das ihr vorausgeht, und das Verfehlen der Ordnung, das dadurch möglich wird, ist der Preis für die Sonderstellung des Menschen.«²

In der mittelalterlichen Vorstellung von der Ordnung der Welt und des Seins weist der ordnende und schöpferische Gott allen Kreaturen und Gegenständen ihre Position in der Weltordnung zu. Für Vorstellungen einer Gesamtordnung stellt jedoch die Figur des Fremden, das sich nicht leicht in eigene Ordnungsbilder einfügen lässt, stets eine

1 B. Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*, S. 117.

2 Ebd., S. 118.

»Herausforderung« dar.³ Genauso stellt sich im Mittelalter die Frage, inwiefern das Fremde gewissermaßen seinen »natürlichen« Platz außerhalb der erfahrenen eigenen Ordnungen findet, die wie alle anderen Ordnungen letztlich auch auf Gott zurückgehen soll – oder ob man angesichts der Vielheit menschlicher Ordnungen nicht stärker das menschliche Ordnungshandeln mit in Betracht ziehen muss.

Diese Fragestellung gewinnt an Bedeutung, wenn ab dem Spätmittelalter die Mitwirkung des Menschen am Schöpfungshandeln immer stärker thematisiert wird, die in der Neuzeit und in der Philosophie der Aufklärung zum maßgeblichen Bezugspunkt wird: »Das Zersplittern einer vorgegebenen gefestigt erscheinenden Ordnung ruft die Frage wach nach einem *Ordner*, und wie in jener frühen Zeit zu erwarten, steht diese Frage unter theologischen Auspizien, greifbar bei Descartes und Hobbes und zurückreichend in den spätmittelalterlichen Streit der Nominalisten.«⁴

Die jüngere Philosophie schließlich beruft sich immer wieder auf die soeben skizzierte philosophische Entwicklung, wenn sie die souveräne Ordnungsfunktion des menschlichen Subjekts hinterfragt, das die Aufklärung gewissermaßen als »Epizentrum«⁵ in den Mittelpunkt ihrer Philosophie stellt. Die im Folgenden und unter Kapitel V.3 vorgestellten Theorien von Luhmann, Foucault und Waldenfels befassen sich alle auf eine je spezifische Weise mit der Frage des Subjekts. Auch wenn sie dabei zu sehr unterschiedlichen Schlüssen kommen, eint die Zugänge, dass sie alle die Eigenständigkeit und Souveränität des Subjekts stark hinterfragen. Auf diese Weise weisen sie für vorliegende Studie neue Zugangswege zum »Eigenen« auf, das gewöhnlich in einem Gegensatz zum »Fremden« gesehen wird.

Luhmann

NIKLAS LUHMANN verfolgt einen »radikal antihumanistischen« Theorieansatz.⁶ Dies bedeutet, dass Luhmann in seiner Theorie nicht mit der Kategorie Mensch und auch nicht mit der Kategorie Subjekt arbeitet, die für klassische Philosophien eine wichtige Rolle spielen. Für Luhmann stellen diese klassischen Ansätze eine Vereinfachung dar und ignorieren, dass ein Mensch vielmehr ein »Konglomerat« aus verschiedenen Systemen darstellt.⁷ Wie es die Selbstbezeichnung seiner Theorie als »Systemtheorie« bereits nahelegt, sind der maßgebliche Untersuchungsgegenstand für Luhmann deshalb »Systeme«. »Wir sind aus der Zeit der allgemein geltenden Formen heraus«, zitiert er den Dichter Novalis.⁸ Für Luhmann ist ein Merkmal moderner Gesellschaften, dass

3 Marina Münkler/Werner Röcke: »Der ordo-Cedanke und die Hermeneutik der Fremde im Mittelalter: Die Auseinandersetzung mit den monströsen Völkern des Erdrandes«, in: Herfried Münkler (Hg.), Die Herausforderung durch das Fremde, Berlin: Akademie 1998, S. 701-766.

4 B. Waldenfels: Ordnung im Zwielficht, S. 119.

5 Ebd.

6 Niklas Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 35.

7 Dieter Lenzen (Hg.): Das Erziehungssystem der Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 82; vgl. auch Margot Berghaus: Luhmann leicht gemacht. Eine Einführung in die Systemtheorie, Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2011, S. 32-34.

8 Vgl. Novalis: Fragment Nr. 2167 nach der Zählung der Ausgabe von Ewald Wasmuth, Fragmente II, Heidelberg 1957, zitiert nach N. Luhmann: Beobachtungen der Moderne, S. 49.

ihre Eigenwerte »in der Modalform der Kontingenz« formuliert sein müssen.⁹ Eine von einem beobachtenden Gott vorgegebene Gesamtordnung, auf die sich die Kontingenzen in der Welt zurückführen lassen¹⁰, wird in den Diskursen der Moderne oft nicht als ein befriedigendes Erklärungsmodell aufgefasst. Die Ordnungsvielfalt der modernen Welt führt Luhmann zum grundlegenden Ausgangspunkt seiner Theorie, »dass es Systeme gibt«.¹¹ Auf dieser Grundlage strebt Luhmann eine neue Form der Weltbeschreibung an: Es handelt sich gleichwohl um eine Theorie mit *universellem Anspruch*, »um eine Welttheorie, die nichts, was es gibt, auslässt«, die jedoch dazu »zwingt, jeweils genau anzugeben, von welcher Systemreferenz man ausgeht und was, von einem bestimmten System aus gesehen, dessen Umwelt ist«.¹² Neben Talcott Parsons, bei dem er 1960/61 selbst studiert, wird Luhmann so zum bekanntesten Vertreter der soziologischen Systemtheorie.

Luhmann ist seit seiner Berufung 1968 maßgeblich am Aufbau des ersten Lehrstuhles für Soziologie in Deutschland beteiligt. 1984 erscheint sein Hauptwerk »Soziale Systeme«, das den Paradigmenwechsel zur Theorie »autopoietischer Systeme«¹³ markiert. Bis zur Emeritierung im Jahr 1993 und darüber hinaus arbeitet Luhmann unermüdlich an Theoriekonzeptionen für zahlreiche soziologische Teildisziplinen wie Recht, Religion, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst usw., von denen manche erst posthum nach seinem Tod 1998 veröffentlicht werden. Obwohl »Luhmann – wohl weitgehend unbestritten – zu den führenden Vertretern der deutschen und internationalen akademischen Soziologie« gezählt wird, zeichnet ihn dennoch »ein eher gespaltenes Verhältnis zu seiner Disziplin aus«. Er behält zeitlebens eine kritische Distanz zur empirischen Sozialforschung¹⁴, sodass sich manche nicht sicher sind, ob sie Luhmann als Soziologen bezeichnen sollen.¹⁵

Luhmann konstatiert eine Theoriekrise¹⁶ der soziologischen Gesellschaftsbeschreibung, die er mit seiner Forschung zu überwinden versucht. Auch wenn er seine Theo-

9 Ebd., S. 47.

10 Ebd., S. 106-115.

11 Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984, S. 30.

12 Niklas Luhmann: »Neuere Entwicklung in der Systemtheorie«, in: *Merkur* 42 (1988), S. 292-300, hier S. 292f. Dieser Anspruch ist nicht mit einem »Absolutheitsanspruch« auf alleinige Richtigkeit zu verwechseln, vgl. Georg Kneer/Armin Nassehi: *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung*, München: Fink 1997, S. 33. Dennoch nimmt Luhmanns Systemtheorie als »Supertheorie« für sich in Anspruch, Vorgänge der Welt aus sich heraus in ihrer Gesamtheit beschreiben zu können. Dieser Anspruch wird von anderen jedoch scharf kritisiert (vgl. Kap. 3.3.3)

13 Das Konzept des autopoietischen, also sich selbst erzeugenden Systems entwickelt Luhmann unter Bezugnahme auf die Forschungen der Neurobiologen Humberto Maturana und Francisco Varela, vgl. Wolfgang L. Schneider: *Grundlagen der Soziologischen Theorie. Band 2: Garfinkel – RC – Habermas – Luhmann*, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften 2009, S. 273.

14 G. Kneer/A. Nassehi: *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, S. 7f.

15 B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 427.

16 G. Kneer/A. Nassehi: *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, S. 8-10.

rie nicht dem Fach der Philosophie zugeordnet wissen will,¹⁷ kann Luhmann auf tiefe Kenntnisse der europäischen Philosophiegeschichte zurückgreifen. Immer wieder betont Luhmann, dem von ihm so bezeichneten »alteuropäischen Denken« ein »neueuropäisches Denken« entgegensetzen zu wollen.¹⁸ Luhmann lehnt daher grundlegende Fragestellungen ab, nach der sich viele Philosophien seit der Antike ausrichten: beispielsweise die Frage nach dem Sein/Nichtsein der Dinge.¹⁹ Auch ein transzendentes Verständnis von Subjektivität, wie es etwa Husserl vertritt, lehnt Luhmann ab.²⁰ Husserl, der sich selbst mit einer »Krise« europäischer Philosophie konfrontiert sah, wird für Luhmann dennoch zu einem wichtigen Denker – besonders, da Husserl sehr ernst nimmt, dass das *Wie* der Erfahrung letztlich über das *Was* des erfahrenen Gegenstands bestimmt, und sich jede Erfahrung nur in einem *Horizont unzähliger, anders möglicher Erfahrungen* aktualisiert. Das Husserl'sche Verständnis von »Intentionalität« (vgl. Kap. IV.3.1) wird für Luhmann eine prägende Denkfigur.²¹ Als maßgeblich für seine Theorie nennt Luhmann daher auch selbst »die Beschäftigung mit Parsons und Husserl, also die Zusammenschließung von Sinnanalyse und Funktionsbegriff«.²² Manche Thesen von Husserls Philosophie klingen so bei Luhmann in abgewandelter Form erneut an.

Wichtig für Luhmanns »fachöffentliche Wirkungsgeschichte«²³ in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren ist die sogenannte Luhmann-Habermas-Kontroverse.²⁴ Hier wird Luhmann von Habermas u.a. kritisiert, Denkfehler aus Husserls »monologischem« Ansatz zu wiederholen²⁵ und nicht *kritisch* im Sinne der kritischen Theorie zu sein. Luhmann dagegen hält den politisch-moralischen Ansatz von Habermas für eine *Selbstbeschränkung* von Theorie, die deshalb nicht in der Lage sei, gesellschaftliche Sachverhalte in wissenschaftlich treffender Weise zu beschreiben.²⁶ Während Luhmann der Öffentlichkeit zunächst vor allem als »Anti-Habermas« bekannt

17 Helga Gripp-Hagelstange: Niklas Luhmann. Eine erkenntnistheoretische Einführung, München: Fink 1995, S. 130.

18 Ebd., S. 15-31.

19 Ebd., S. 15.

20 Was Husserl mit klassischen Konzeptionen verbindet, ist sein Bemühen, letztlich die Vielfalt des Seienden auf ein »Identisches« hin zu reduzieren. »Dieses Identische«, schreibt Gripp-Hagelstange in ihrer Luhmann-Einführung, »trägt bei Aristoteles den Namen Substanz, in der späteren Philosophiegeschichte dann Namen wie absolutes Subjekt oder transzendentes Ich [wie bei z.B. bei Husserl]«. Damit verbunden ist, dass »Subjektivität in diesen Konzeptionen, wie unterschiedlich auch immer konzipiert, als extramundan verortet gedacht ist, [was] die logische Allgemeingültigkeit des Erkenntnisprozesses gewährleistet«, vgl. ebd., S. 19.

21 Andreas Reckwitz: »Die Logik der Grenzerhaltung und die Logik der Grenzüberschreitungen: Niklas Luhmann und die Kulturtheorien«, in: Günter Burkart/Gunter Runkel (Hg.), Luhmann und die Kulturtheorie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, S. 213-240, hier S. 218.

22 Niklas Luhmann: Short Cuts, Frankfurt a.M.: Zweitausendeins 2002, S. 16f.

23 G. Kneer/A. Nassehi: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, S. 11.

24 Vgl. Jürgen Habermas/Niklas Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971.

25 Ebd., S. 177 u. 188.

26 M. Berghaus: Luhmann leicht gemacht, S. 20-22.

wird, erkennt die Luhmann-Rezeption ab den 1980er Jahren immer stärker die Vielseitigkeit von Luhmanns Theorie, die viele Motive aufnimmt, die in postmodernen und poststrukturalistischen Debatten ebenfalls eine Rolle spielen.²⁷ Auch für vorliegende Studie stellt Luhmanns Theorie ein interessantes Gegengewicht zu stark normativen Ansätzen wie der in Kapitel VI näher behandelten postkolonialen Theorie dar.

Foucault

In einer spannungsreichen Beziehung zu Luhmann steht MICHEL FOUCAULT, der – wie in Kapitel V.1 erwähnt – eine wichtige Referenz für die postkoloniale Theorie darstellt. Auch Foucaults philosophische Subjektkritik bedeutet in großen Teilen eine Kritik europäischer Philosophie, namentlich an ihrem »Anthropologismus«. Foucault betont die Konstruiertheit der Kategorie »Mensch« in der Geschichte: »Diese Serie von Subjektivitäten«, schreibt Foucault, »wird niemals zu einem Ende kommen und uns niemals vor etwas stellen, das ›der Mensch‹ wäre.«²⁸ In der Kritik an den Kategorien »Mensch« und »Subjekt« existieren also durchaus interessante Verbindungen zu Luhmanns Theorie, aber auch deutliche Unterschiede in dem Verständnis der verwendeten Begrifflichkeiten. Deutlicher, als dies Luhmann tut, übt Foucault auch Kritik an Husserl, dessen Phänomenologie er ebenfalls eine Tendenz zum »Anthropologismus« vorwirft.²⁹

Im Gegensatz zu Luhmann, der eine durchgängige Theorie anstrebt, die die in der Gesellschaft vorfindlichen Prozesse und Strukturen systemtheoretisch re-definiert und in eine theorieeigene Sprache übersetzt, strebt Foucault nicht in diesem Maße nach innerer Konsistenz über sein gesamtes Werk hinweg. Er selbst bezeichnet seine Bücher als »kleine Werkzeugkisten«, die dem Zweck dienen sollen, Machtsysteme »zu demonstrieren.«³⁰ Hierbei scheut er sich nicht, auf Widersprüche, Entwicklungen und Paradoxien in seinem Werk hinzuweisen und räumt für sich das Recht auf Veränderung ein, bzw. »etwas zu werden, das man am Anfang nicht war.«³¹ Diese inneren Brüche haben auch Auswirkungen auf die Foucault-Rezeption. In widersprüchlicher Weise wird er hier dem »Jungkonservatismus«, dort dem »Anarchismus« bzw. »Nihilismus« zugerechnet, als systemtheoretischer Positivist bezeichnet bzw. als jemand, der den westlichen Marxismus »mit anderen Mitteln fortsetzt.«³² In seiner Einführung in das Werk

27 C. Kneer/A. Nassehi: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, S. 11f.

28 Michel Foucault: Schriften. Vierter Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 94.

29 Foucault bezieht sich auf Husserl vor allem anhand seiner Lektüre der Phänomenologie Merleau-Pontys, bei dem er selbst Veranstaltungen besuchte, vgl. B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 525f.

30 »Wenn die Leute sie aufmachen wollen«, so Foucault weiter, »und diesen oder jenen Satz, diese oder jene Idee oder Analyse als Schraubenzieher verwenden, um die Machtsysteme kurzzuschließen, zu demontieren oder zu sprengen, einschließlic vielleicht derjenigen Machtsysteme, aus denen diese meine Bücher hervorgegangen sind – nun gut, umso besser«, vgl. Michel Foucault: Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin, Berlin: Merve 1976, S. 49; vgl. auch Michel Foucault: Schriften. Zweiter Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 887f.

31 M. Foucault: Schriften. Vierter Band, S. 960.

32 Vgl. die entsprechende Aufstellung bei Thomas Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Berlin [u.a.]: Argument-Verl 1997, S. 24, vgl. auch S. 27, Fußnote 10.

Foucaults schreibt Hinrich Fink-Eitel, man könnte, wenn man es nicht wüsste, die Bücher Foucaults sogar »für die Werke verschiedener Autoren halten«.³³

Laut Thomas Lenke lassen sich viele scheinbare Widersprüche auch mit dem frühen und plötzlichen Tod Foucaults erklären, der die Grenzen seines eigenen theoretischen Rahmens erkannte, die Erweiterung seines philosophischen Instrumentariums aber nicht mehr ausarbeiten konnte. Nach Lemke bauen die verschiedenen Phasen in Foucaults Forschungsleben durchaus konsequent aufeinander auf und stellen weniger einen Widerspruch als vielmehr eine Erweiterung dar.³⁴ Weitgehend einig ist die Rezeption über die Einteilung der verschiedenen Phasen in Foucaults Werk, die sich in Stil, Forschungsgegenstand und ihrem analytischen Instrumentarium teils stark unterscheiden.³⁵ Zu Beginn steht die »*diskursive Phase*«³⁶, die untersucht, wie sich gesellschaftliche Wissens-Diskurse und ihre diskurseigenen Regeln, ihre Ding-Zeichen-Beziehungen über die Zeit hinweg verändern. Dies hat Auswirkungen darauf, was in der jeweiligen Zeit als diskursiv verhandelbar erscheint, was im Rahmen des »Vernünftigen« bleibt und was vom gesellschaftlichen Diskurs als »irrational« ausgeschlossen werden muss. Foucault möchte solche Diskursverschiebungen systematisch in einer »Archäologie des Wissens« untersuchen. Wichtige Werke der ersten Phase sind z.B. »Wahnsinn und Gesellschaft« (1961) und »Ordnung der Dinge« (1966). Das folgende Werk »Archäologie des Wissens« (1969) und die Inauguralvorlesung »Ordnung des Diskurses« (1970) markieren den Übergang zu einer zweiten »*machtheoretischen Phase*« in Foucaults Gesamtwerk³⁷, die stärker nach den äußeren Bedingungen und sozialen Praktiken fragt, die Diskurse bestimmen. Der Begriff der »Macht« wird hierbei immer wichtiger, den Foucault im Rahmen einer »Genealogie der Macht« untersucht. Als wichtigstes Werk jener zweiten Phase kann »Überwachen und Strafen« (1975) bezeichnet werden. Die letzte Phase seiner Forschung, die, wie bereits geschrieben, durch Foucaults Tod beendet wurde, kreist um den Begriff einer »*Ethik des Selbst*«³⁸. Diese wird vor allem in den letzten Bänden einer Reihe zum Thema »Sexualität und Wahrheit« (1984) ausgefaltet.

33 Hinrich Fink-Eitel: Michel Foucault zur Einführung, Hamburg: Junius 1997, S. 10.

34 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 28-33. Foucault formuliert dies in einer Selbstbeschreibung so: »Was mich betrifft, so kam ich mir wie ein Fisch vor, der aus dem Wasser hochspringt und auf der Oberfläche eine kleine, kurze Schaumspur hinterlässt und der glauben machen will oder glauben möchte oder vielleicht tatsächlich selbst glaubt, dass er weiter unten, dort, wo man ihn nicht mehr sieht, wo er von niemandem bemerkt oder kontrolliert wird, einer tieferen, kohärenteren, vernünftigeren Bahn folgt«, vgl. Michel Foucault: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit (= Internationaler Merve-Diskurs, Band 77), Berlin: Merve 1978, S. 56; vgl. auch Michel Foucault: Schriften. Dritter Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, S. 214.

35 Michael Ruoff: Foucault-Lexikon. Entwicklung, Kernbegriffe, Zusammenhänge, Paderborn: Fink 2007, S. 53f.; T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 28f.

36 M. Ruoff: Foucault-Lexikon, S. 21-37.

37 Ebd., S. 37-52.

38 Ebd., S. 52-60.

Waldenfels

Die Philosophie des Phänomenologen BERNHARD WALDENFELS kreist immer wieder um die Frage des Subjekts und dessen Fremdheitserfahrungen (vgl. Kap. IV.3.4). Zugleich hat sich Waldenfels in seinem Werk intensiv mit Ordnungstheorien befasst, besonders in seinem Werk »Ordnung im Zwielficht« (1987). Hier bezieht er sich auf Fragestellungen, die zum Eingang des Kapitels V.2 angesprochen wurden, und kommt immer wieder auf die »Frage nach dem Ordner« zurück, der sich in einem Spannungsfeld aus Ordnen und Geordnetwerden bewegt. Einen Zielpunkt findet das Werk im Thema des »Außer-ordentlichen«. Auch wenn der Ordnungsbegriff nicht immer dieselbe Rolle in Waldenfels' Philosophie einnimmt, ist er zentral für das Verständnis seines Werkes. Nicht nur ist seine mehrbändige »Phänomenologie der Fremden« erst nach »Ordnung im Zwielficht« erschienen, sondern auch das wichtige Werk »Antwortregister« (1994). Waldenfels sagt in einem Interview: »Viele lesen Antwortregister ohne Ordnung im Zwielficht.« Viele »Grundperspektiven«, auf die er in seinem späteren Werk zurückkomme, seien dort entwickelt worden.³⁹ Auch die Deutung seines zentralen Begriffs der »Antwortlichkeit« als behavioristische Responsivität (vgl. Kap. IV.3.4) bezieht sich nicht auf ein souveränes Subjekt, sondern auf eines, das in vielfältige mentale Ordnungen verstrickt ist, wie sie auch in Kapitel II.3.3 beschrieben werden. Dies muss mitbeachtet werden, wenn sich Waldenfels trotz alledem als Phänomenologe bezeichnet. Über Waldenfels' Ordnungsreflexion eröffnet sich so ein neuer Zugang zu seiner Phänomenologie des Fremden. An vielen Stellen befasst sich Waldenfels zudem mit der Philosophie Foucaults, aber auch mit der Systemtheorie Luhmanns.⁴⁰ Ihren Ordnungstheorien stellt Waldenfels das Problem des »Außer-ordentlichen« entgegen. Auf diese Weise führt das Kapitel V.3.3 über Waldenfels' Ausführungen zum Phänomen Ordnung viele Linien der Kapitel IV und V zusammen.

Im Folgenden sollen nun zentrale Aspekte der Ordnungstheorien Luhmanns, Foucaults und Waldenfels' dargestellt werden. Auf diese Weise wird nicht nur die Beziehung zwischen Ordnung und »Eigenem« näher geklärt, sondern es werden in den Theorien auch verschiedene Verständnisse eines »Außen« der Ordnung aufgezeigt. Die Klärungen sind für das Verständnis von Fremdheitserfahrungen und -zuschreibungen in interreligiöser Bildung sehr ertragreich.

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

40 Ebd., S. 433f. u. S. 442-444.

3. Vertiefte Betrachtung systematischer Perspektiven auf Ordnungen des »Eigenen« und »Fremden«

3.1 Niklas Luhmann: Differenz, Selbstreferentialität und Autopoiesis

3.1.1 Differenz zwischen System und Umwelt: Innen- und Außenseite des Systems

Wie oben bereits beschrieben, fußt NIKLAS LUHMANN'S¹ Theorie auf der grundlegenden Setzung, »dass es Systeme gibt«². Auf dieser Grundlage erörtert Luhmann u.a. wie »Ordnung aus Unordnung, Systeme aus der Komplexität der Welt, Ordnung aus Chaos entsteht«.³ Luhmann weist jedoch gleichzeitig darauf hin, »dass der primäre Gegenstand der Systemtheorie nicht ein Gegenstand (oder eine Gegenstandsart) ›System‹ ist, sondern die Differenz von System und Umwelt.«⁴

Was versteht Luhmann also unter System und was kennzeichnet die »Differenz« eines Systems zu seiner Umwelt? Zuallererst steht der »Systembegriff« im Sprachgebrauch von Luhmanns Untersuchungen »immer für einen realen Sachverhalt«. Luhmann meint »mit ›System‹ also nie ein nur analytisches System, eine bloße Konstruktion, ein bloßes Modell«.⁵ Systeme sind für Luhmann reale in der Welt vorfindliche Systeme, z.B. biologische Systeme, psychische Systeme, soziale Systeme bzw. Kommunikationssysteme usw. Dagegen operiert Luhmann, was für vorliegende Studie einen wichtigen Sachverhalt darstellt, nicht mit der Analyseeinheit »Mensch« (vgl. Kap. V.2) und folgt in seiner soziologischen Forschung einem »radikal antihumanistischen«

1 Zu Einführung in das Werk Luhmanns vgl. bspw.: Detlef Krause: Luhmann-Lexikon. Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann, Stuttgart: Lucius & Lucius 2005; G. Kneer/A. Nassehi: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme; M. Berghaus: Luhmann leicht gemacht; H. Gripp-Hagelstange: Niklas Luhmann.

2 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 30.

3 Richard Münch: Soziologische Theorie. Band 3: Gesellschaftstheorie, Frankfurt a.M., New York: Campus 2004, S. 222.

4 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 115f.

5 Ebd., S. 599.

Gesellschaftsbegriff.⁶ Er bezeichnet es gar als »Erkenntnisblockierung«, anzunehmen, »dass eine Gesellschaft aus konkreten Menschen und aus Beziehungen zwischen Menschen besteht«. ⁷ Nur vom Menschen zu sprechen, vernachlässigt Luhmann zufolge, dass Menschen *stets vielen Systemen gleichzeitig* angehören, deren Phänomene sich jedoch mit der Kategorie Mensch nicht präzise beschreiben lassen. In Luhmanns Theorie spielt eine große Rolle, dass mit unterschiedlichen Systemen auch unterschiedliche systemische Prozesse verbunden sind: dass also ein neuronaler Impuls im Gehirn *nicht gleich* dem Gedanken eines Bewusstseinssystems und dieser *nicht gleich* der Kommunikation eines sozialen Systems ist. Um diese systemischen Beziehungen präzise zu erforschen, verabschiedet sich Luhmann also vom Verständnis des Menschen, wie es alltagsprachlich besteht. Dies hat, wie unten zu zeigen sein wird, auch Konsequenzen für Luhmanns Subjektverständnis und für seinen Begriff des »Eigenen«.

Systeme sind Luhmann zufolge, was sie tun: Sie »operieren«⁸, folglich sind Operationen die »Letztelemente des Systems«⁹. Auch ein biologisches System (ein Organismus) besteht demzufolge nicht aus seinem Körper, sondern aus den lebendigen Operationen, die im Körper ablaufen (der Körper ist nur die Voraussetzung für diese Operationen). Stark beeinflusst ist dieses Verständnis Luhmanns von den Neurobiologen und Philosophen Humberto Maturana und Francisco Varela: Das Sein des Systems ist gleichsam sein Tun.¹⁰ Sehr basal wird für Luhmann ein System zu einem System, wenn es durch seine Operationen von seiner Umwelt unterscheidbar ist. »Systeme entstehen durch Grenzziehung. Ein Innen muss von einem Außen, ein System von seiner Umwelt unterschieden und diese Differenz in der Zeit stabil gehalten werden.«¹¹ Treibende Kraft für diese System-Umwelt-Differenz ist laut Luhmann das Bestreben, die »Komplexität« der Umwelt zu reduzieren, um auf Informationen der Umwelt reagieren und systemeigene Kommunikationsprozesse aufrechterhalten zu können. Alle beobachtbaren Systeme weisen Luhmann zufolge in vergleichbarer Weise eine solche Struktur auf.

Eine wichtige Frage ist für Luhmann, wie Systeme auf die unerhörte Komplexität der Welt reagieren – dies bedeutet, »dass es stets mehr Möglichkeiten gibt, als aktualisiert werden können«. ¹² Da die Welt so komplex ist, folgt daraus immer ein »Komplexitätsgefälle«¹³ zwischen System und seiner Umwelt: Systeme sind stets weniger komplex als die Umwelt, in der sie sich befinden und die sie verarbeiten. Sie können niemals die ganze Komplexität der Welt in sich abbilden. Täten sie es, ginge gleichzeitig ihr Charakteristikum verloren, das sie als ordnende Systeme von der zu ordnenden Welt unterscheidet – eine Differenz, die erst durch diesen Selektions- bzw. Gewichtungsprozess

6 N. Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 35.

7 Ebd., S. 24.

8 M. Berghaus: Luhmann leicht gemacht, S. 38.

9 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 73 u. S. 46ff.

10 H. Gripp-Hagelstange: Niklas Luhmann, S. 27; vgl. Humberto R. Maturana/Francisco J. Varela: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, München: Goldmann 1987, S. 56 (zitiert nach Gripp-Hagelstange).

11 W. L. Schneider: Grundlagen der Soziologischen Theorie, S. 273.

12 Niklas Luhmann: Rechtssoziologie, Opladen: Westdt. Verl. 1983, S. 31.

13 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 48ff.

selbst hergestellt wird: »Durch Selektion von Möglichkeiten der äußersten Weltkomplexität wird die notwendige Innen/Außen-Differenzierung geschaffen, ohne die menschliches Handeln nicht möglich wäre. Innen/Außen-Differenzierung heißt, eine einmal getroffene Sinnentscheidung gegenüber einer komplexen *und* sich rasch verändernden Umwelt durchzuhalten.«¹⁴ Systeme reduzieren die Komplexität, indem sie bestimmte Möglichkeiten auswählen und diese sinnvoll verknüpfen: »Sinn ist Selektion aus anderen Möglichkeiten und damit zugleich Verweisung auf andere Möglichkeiten.«¹⁵ Nicht zuletzt ist dieser Sinnbegriff, der zwischen Aktualität und Potentialität unterscheidet, eine Modifikation einer Husserl'schen Figur¹⁶: Nach ihr vollzieht sich Erfahrung stets im Bewusstsein anderer »Vermögens-Möglichkeiten« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 33).

Konsequenterweise unterscheidet Luhmann in seiner Theorie zwei Arten von Systemen, nicht-sinnverarbeitende und sinnverarbeitende Systeme.¹⁷ Nicht-Sinn-Systeme, von Luhmann auch »Trivialmaschinen« genannt, können nur in einer einzigen, vorgegebenen Art und Weise auf ihre Umwelt reagieren (wie zum Beispiel ein Heizungsthermostat nur auf die Raumtemperatur reagiert, egal ob der Raum zu kühl ist, oder aber lichterloh brennt).¹⁸ Sinn-Systeme dagegen, wie psychische oder soziale Systeme, reagieren flexibler auf ihre Umwelt. Sie verknüpfen die Möglichkeiten, die sich aus einem situativen Umstand oder einem Prozess ergeben, mit weiteren daraus folgenden Möglichkeiten. Auf diese Weise erschließen sie sich ihre Umwelt, indem sie mehrere Möglichkeiten sinnvoll verknüpfen. Je flexibler Systeme auf ihre Umwelt reagieren können, umso besser kommen sie in ihr zurecht (wenn zum Beispiel ein Mensch¹⁹ aus einem brennenden Haus rennt, *obwohl* es mitten in der Nacht ist).

Es ist hier wichtig festzuhalten, dass eine flexible Reaktion auf die Umwelt aus der sinnvollen Ordnung von Möglichkeiten entsteht (wenn mitten in der Nacht das Haus brennt, kommen verschiedene Möglichkeitsstränge nicht mehr in Betracht: sich noch einmal im Bett umdrehen, darauf warten, dass der Wecker klingelt, ins Bad gehen, sich Kaffee machen). Psychische und soziale Sinn-Systeme ordnen permanent ihre Umwelt, indem sie bestimmte Möglichkeiten von vornherein ausschließen, und andere dafür umso mehr in Betracht ziehen. Sie strukturieren die Umwelt mithilfe von *Erwartungen* darüber, welche Möglichkeiten wahrscheinlicher eintreten werden als andere.²⁰

Es ist also eine vollkommen systeminterne Komplexität feststellbar, die nach ihren inneren Regeln und Strukturen funktioniert und erst innerhalb des Ordnungssystems

-
- 14 Günther Schmid: »Niklas Luhmanns funktional-strukturelle Systemtheorie: eine wissenschaftliche Revolution?«, in: Politische Vierteljahresschrift Zeitschrift der deutschen Vereinigung für politische Wissenschaft 11 (1970), S. 186-218, hier S. 189f.
- 15 Niklas Luhmann: Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, VS Verl. für Sozialwissenschaften 2009, S. 146.
- 16 Vgl. H. Gripp-Hagelstange: Niklas Luhmann, S. 51-54.
- 17 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 18 u. S. 92-147.
- 18 W. L. Schneider: Grundlagen der Soziologischen Theorie, S. 255.
- 19 Wie bereits geschrieben, operiert Luhmann nicht mit der Kategorie »Mensch« – sie dient hier nur der Verdeutlichung des Beispiels. Luhmann unterscheidet verschiedene »menschliche« Systeme: Seinen Organismus und sein neuronales System, sein(e) Bewusstseinsystem(e), seine Kommunikationssysteme usw.
- 20 N. Luhmann: Rechtssoziologie, S. 31-39.

nachvollziehbar wird. »Die Reduktion von Komplexität ist das Mittel zum Aufbau von Komplexität.«²¹ Systeme weisen daher eine immanente Komplexität auf, die genauso wie die Komplexität der Umwelt nicht vollständig zu entschlüsseln ist. »Komplexität ist, so gesehen, die Information, die dem System fehlt, um seine Umwelt (Umweltkomplexität) bzw. sich selbst (Systemkomplexität) vollständig erfassen und beschreiben zu können.«²² Ebenso erhöht die vorgenommene Selektion von Möglichkeiten die Anzahl der nicht in Betracht gezogenen Möglichkeiten und so deren Komplexität. Insgesamt bedeutet also die Reduktion von Komplexität die »Reduktion einer Komplexität durch eine andere«²³. »Nur Komplexität kann Komplexität reduzieren. Das kann im Außenverhältnis, kann aber auch im Innenverhältnis des Systems zu sich selbst der Fall sein.«²⁴ Trotz der systemimmanenten Komplexität besteht das Komplexitätsgefälle zwischen System und seiner Umwelt jedoch weiterhin.

Wie gezeigt ist die »Innen/Außen-Differenzierung« in der Systemtheorie von Luhmann der entscheidende Faktor, der Systeme als Systeme konstituiert. Für Luhmann führt diese Differenz zu weiteren wichtigen Folgerungen: nicht nur zu dem beschriebenen Komplexitätsgefälle zwischen System und Umwelt, das verhindert, dass sich das System in der Komplexität der Welt gewissermaßen »verliert« und seine eigenen Operationen nicht mehr aufrechterhalten kann. Für Luhmann folgt daraus auch, dass Systeme stets geschlossen sein müssen, eben um diese Differenz zu erhalten. Erst durch eine systemische Schließung, die Luhmann »operative Schließung«²⁵ nennt, werden die systemischen Operationen durchführbar. Aus dieser Geschlossenheit wiederum resultiert, dass Systeme nicht direkt auf die Umwelt reagieren, sondern Informationen der Umwelt erst durch *innere* Prozesse verarbeiten können. Wie alle systeminternen Prozesse werden auch sie *im und durch das System selbst erzeugt*, einen Prozess den Luhmann »Autopoiesis« nennt: »Als *autopoietisch* wollen wir Systeme bezeichnen, die die *Elemente*, aus denen sie bestehen, durch die *Elemente*, aus denen sie bestehen, selbst produzieren oder reproduzieren.«²⁶

Der Übergang vom Konzept des »umweltoffenen Systems«, wie es etwa die Systemtheorie Parsons postulierte, hin zum Konzept des »operativ geschlossenen, autopoietischen Systems« gilt als entscheidende Wende in Luhmanns Theorie. Das Konzept des autopoietischen Systems entwickelt Luhmann erstmalig 1984, wiederum in Bezugnahme auf die Neurobiologen Maturana und Varela.²⁷ Diese denken bei autopoietischen Systemen z.B. an Zellen oder aber an Menschen. Autopoietische Systeme sind von »allopoietischen Systemen« zu unterscheiden, die »durch ihr Funktionieren etwas von sich

21 N. Luhmann: Beobachtungen der Moderne, S. 101.

22 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 50f.

23 Ebd., S. 50.

24 Ebd., S. 49.

25 D. Lenzen (Hg.): Das Erziehungssystem der Gesellschaft, S. 22f.

26 Niklas Luhmann: Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch, Opladen: VS Verl. für Sozialwissenschaften 2008, S. 56.

27 W. L. Schneider: Grundlagen der Soziologischen Theorie, S. 273; vgl. auch G. Kneer/A. Nassehi: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, S. 47-56.

selbst Verschiedenes« erzeugen.²⁸ Dies können zum z.B. Maschinen sein, die »nach einem feststehenden Programm oder Algorithmus, auch mit vorab fest programmierten Rück- oder/und Vorkopplungen, Inputs in Outputs« operieren.²⁹ Ein Beispiel für ein allopoietisches System wäre das oben genannte Heizungsthermostat. Obwohl Luhmann nicht so häufig von Allopoiesis, sondern eher von Trivialmaschinen³⁰ spricht, bleibt dieser Begriff von der Differenz Auto-/Allopoiesis beeinflusst. Psychische oder soziale Systeme sind für Luhmann stets autopoietische Systeme. Im Vergleich zu Maturana und Varela verändert Luhmann den Begriff der Autopoiesis, indem er erstens vom Begriff des Menschen Abstand nimmt und zweitens den Autopoiesis-Begriff auch auf soziale Kommunikation überträgt, was Maturana und Varela ablehnen.³¹

Den Begriff der Autopoiesis versteht Luhmann auch als Synonym zum Begriff der operativen Schließung.³² Operative Schließung und damit die Systembildung vollzieht sich, indem Systeme an ihre systemischen Prozesse und Elemente anknüpfen. Systeme nehmen selbstreferentiell auf sich selbst Bezug. Die einzelnen Systemoperationen müssen also aneinander »anschlussfähig« sein.³³ Durch diese systemischen Verknüpfungen bilden Systeme Strukturen und eine systemspezifische Form der Selbstorganisation. Erst auf dieser Grundlage sind Systeme in der Lage, sich auf ihre Umwelt zu beziehen. Luhmann schreibt:

»Autopoietische Systeme sind *geschlossene Systeme* insofern, als sie das, was sie als Einheit zu ihrer eigenen Reproduktion verwenden (also: ihre Elemente, ihre Prozesse, sich selbst) nicht aus ihrer Umwelt beziehen können. Sie sind gleichwohl *offene Systeme* insofern, als sie diese Selbstreproduktion nur in einer Umwelt, nur in Differenz zu einer Umwelt vollziehen können.«³⁴

»Die operative Schließung«, schreibt Schneider hierzu, »ermöglicht Offenheit gegenüber der Umwelt, freilich in einer spezifischen Form.«³⁵

Dies gelingt laut Luhmann, indem Systeme die System-Umwelt-Beziehung systemintern gewissermaßen »nachbauen«, sie also autopoietisch selbst erzeugen. Bezugnahme auf die Umwelt (»Fremdreferenz«) wird nur durch »Selbstreferenz« auf eigene systemische Prozesse möglich. »Selbstreferenz kommt nur in Kombination mit Fremdreferenz vor.«³⁶ Dazu müssen Systeme auch die System-Umwelt-Grenze ins Innere des Systems kopieren, um Selbst- und Fremdreferenz unterscheiden zu können. Diesen Vorgang nennt Luhmann im Verweis auf George Spencer Brown »re-entry«.³⁷

28 Humberto R. Maturana: Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie, Braunschweig, Wiesbaden: Vieweg 1985, S. 186.

29 D. Krause: Luhmann-Lexikon, S. 249.

30 Ebd., S. 249f.

31 G. Kneer/A. Nassehi: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, S. 55.

32 D. Lenzen (Hg.): Das Erziehungssystem der Gesellschaft, S. 22.

33 D. Krause: Luhmann-Lexikon, S. 124.

34 Niklas Luhmann: Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 49.

35 W. L. Schneider: Grundlagen der Soziologischen Theorie, S. 274.

36 N. Luhmann: Die Wirtschaft der Gesellschaft, S. 15.

37 M. Berghaus: Luhmann leicht gemacht, S. 43.

Erst auf dieser Grundlage ist eine für Luhmann entscheidende systemische Operation möglich, dass Systeme ihre Umwelt oder aber sich selbst »beobachten«. Margot Berghaus wählt zur Verdeutlichung das Beispielsystem »Massenmedien«. »[I]m System Massenmedien beobachtet jeder Journalist, jede Zeitung, jeder Sender nach diesem Muster: ›Wir sind die Medien, die berichten; die anderen sind die, über die berichtet oder für die berichtet wird.«³⁸ Luhmann schreibt hierzu: Das System der Massenmedien »kommuniziert tatsächlich – über etwas. Über etwas anderes oder über sich selbst. Es handelt sich also um ein System, das zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz unterscheiden kann.«³⁹ Für Luhmann sind mit diesem Wiedereintritt der System-Umwelt-Grenze ins Systeminnere weitere Folgen verbunden:

»Wenn alle Erkenntnis auf Grund einer Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz erarbeitet werden muss, gilt zugleich, dass alle Erkenntnis (und damit alle Realität) eine Konstruktion ist. Denn diese Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz kann es ja nicht in der Umwelt⁴⁰ des Systems geben (was wäre da ›Selbst‹ und was wäre ›Fremd‹?), sondern nur im System selbst.«⁴¹

Luhmann ist nicht nur als Systemtheoretiker zu bezeichnen, sondern auch als Konstruktivist.⁴² Es ist jedoch ein Konstruktivismus, der nicht eine außerpsychische Realität leugnet, sondern stets von der Grundlage ausgeht, »dass es Systeme gibt«, die in der realen Welt existieren (vgl. oben). Luhmann ist jedoch sehr skeptisch, was die systemischen Möglichkeiten angeht, die Realität der Welt in der systemeigenen Konstruktion zu erkennen.⁴³ Im Gegenteil hält Luhmann die korrekte Rekonstruktion von außersystemischen Informationen und ihr »Verstehen« grundsätzlich für sehr unwahrscheinlich. Erschwerend sind bei solchen Rekonstruktions- und Verstehensprozessen oft mehrere Systeme beteiligt, die einander unbekannt bleiben. Zwar können sie »strukturell gekoppelt« sein, wie zum Beispiel das neuronale System des Gehirns und das zugehörige Bewusstseinssystem. Wie aber oben erwähnt, differenziert Luhmann zwischen neuronalen Impulsen und Gedanken – auf diese Weise ist für Luhmann das Gehirn *Umwelt* des Bewusstseinssystems und umgekehrt. So bleiben auch strukturelle Kopplungen »latent«: »Das Bewusstsein hat einige Kenntnis von seinem Körper, es weiß zum Beispiel, dass es seinen Körper bewegen muss, um sein Gesichtsfeld zu ändern. Aber es weiß nicht und könnte auch nicht nachvollziehen, wie sein Gehirn aktuell operiert.«⁴⁴ Systeme reagieren nach Luhmann zwar in spezifischer Weise aufeinander – das prozedurale Eigenleben der Systeme in der Umwelt des eigenen Systems können sie nicht

38 Ebd., S. 44f.

39 Niklas Luhmann: Die Realität der Massenmedien, Wiesbaden: Springer VS 2017, S. 13.

40 Dies ist allerdings begrifflich unscharf formuliert, denn wenn »Umwelt« als eine Konstruktion aus Perspektive des Systems verstanden wird, kann es in dieser sehr wohl eine Unterscheidung zwischen »eigen« und »fremd« geben. Besser trifft die Unterscheidung zu, die Luhmann an anderen Stellen wählt: Die nicht beobachtete »Welt« als »unmarked state« vs. die aus der Perspektive eines Systems konstruierte »Umwelt«, vgl. M. Berghaus: Luhmann leicht gemacht, S. 39f.

41 N. Luhmann: Die Realität der Massenmedien, S. 14.

42 N. Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 35.

43 M. Berghaus: Luhmann leicht gemacht, S. 27.

44 D. Lenzen (Hg.): Das Erziehungssystem der Gesellschaft, S. 27.

durchblicken. Dieses muss in seiner ganzen Komplexität wie alles in der Umwelt letztlich eine »Blackbox« bleiben.⁴⁵

Das Gleiche gilt für die soziale Kommunikation, die Luhmann »nicht, wie vielfach üblich, von der Mitteilung, sondern vom Verstehen her« aufrollt.⁴⁶ Im Verstehen von Kommunikation sind wiederum zahlreiche Systeme beteiligt: psychische Systeme, die denken, soziale Systeme, die kommunizieren, körperliche Systeme, die körperliche Aktionen ausführen. Alle Systeme sind einander Umwelt. So ist der Weg von dem Gedanken eines psychischen Systems zu der Interpretation einer gedanklichen Beobachtung in einem zweiten psychischen System sehr weit. Selbst wenn zwei psychische Systeme meinen, einander zu verstehen, handelt es sich dabei Luhmann zufolge meist um eine »Konsensfiktion« – erst recht in der hochkomplexen, durch »Massenmedien« vermittelten Kommunikation einer Gesellschaft.⁴⁷ Luhmann prägt dazu den Satz: »Verstehen ist praktisch immer ein Missverstehen ohne Verstehen des Miss.«⁴⁸

Hier sei noch auf einen weiteren, für vorliegende Studie relevanten Sachverhalt hingewiesen: Luhmanns Beschreibung des Zusammenspiels von *Alter* und *Ego* in der Kommunikation.⁴⁹ Wieder ganz vom Verstehen aus gedacht, definiert Luhmann Kommunikation als das nachträgliche »Verstehen der Differenz« von Information und Mitteilung. Der Empfänger der Kommunikation (*Ego*) unterscheidet dabei zwischen der Mitteilung, die der Sender (*Alter*) gesendet hat, und der Information, die *Alter* über den mitgeteilten Sachverhalt mutmaßlich hat.⁵⁰ Erst in der nachträglichen Konstruktion kommt eine Kommunikation zustande, sie muss jedoch natürlich nicht der tatsächlich gemeinten Mitteilung des von *Ego konstruierten* Senders *Alter* entsprechen.⁵¹ Wiederum sind Missverständnisse hoch wahrscheinlich.⁵²

An dieser Stelle ist aber eine irritierende Mehrdeutigkeit zu verzeichnen: *Alter* und *Ego* werden von Luhmann als Kommunikanten der Kommunikation sozialer Systeme gesetzt, die entweder etwas mitteilen oder mit einer Mitteilung adressiert werden. Sie vollziehen also verschiedene Kommunikationshandlungen und verfügen über unterschiedliche Wissensstände. Sie sind somit als voneinander getrennte Instanzen zu betrachten (eben als Adressat und Mitteilender).⁵³ Sie sind Teil des Kommunikationsgeschehens eines sozialen Systems. Gleichzeitig vollzieht sich für Luhmann die Kommunikation erst, wenn sie durch einen Verstehensprozess von *Ego* abgeschlossen wird. Eine solche Interpretation kann letztlich nur durch ein psychisches System vollzogen werden. Bewusstsein, schreibt Luhmann, kann »an Kommunikation nur teilnehmen, wenn es zwischen Mitteilung und Information unterscheiden kann.«⁵⁴ Um jedoch diese

45 N. Luhmann: Soziologische Aufklärung 6, S. 58.

46 M. Berghaus: Luhmann leicht gemacht, S. 82.

47 W. L. Schneider: Grundlagen der Soziologischen Theorie, S. 267f.; vgl. N. Luhmann: Rechtssoziologie, S. 72.

48 N. Luhmann: Die Realität der Massenmedien, S. 118.

49 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 195.

50 M. Berghaus: Luhmann leicht gemacht, S. 84.

51 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 195-203.

52 M. Berghaus: Luhmann leicht gemacht, S. 73-97, bes. S. 86.

53 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 195.

54 N. Luhmann: Soziologische Aufklärung 6, S. 49.

beiden differenzieren zu können, muss ein psychisches System den Mitteilenden (Alter) und sich selbst (Ego) *mitkonstituieren*. In diesem Sinne sind Alter und Ego nicht mehr als getrennt operierende Instanzen zu begreifen, sondern *fallen* in der Konstitutionsleistung eines verstehenden Systems *zusammen*.⁵⁵ Sind Alter und Ego Teil des psychischen Systems oder soziale Akteure? Mit anderen Worten: Wenn Luhmann an Kommunikation die Instanzen Alter und Ego beteiligt sieht, handelt es sich dabei um die *unabhängig voneinander agierenden* Kommunikanten *in der Welt* – oder die *Konstruktion* dieser beiden Pole *in einem psychischen System*?

Luhmanns Figuren des Alter und Ego wecken so Reminiszenzen an Husserls Figur des »Alter ego« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 38) und stellen gleichzeitig die Frage nach den mit ihr verbundenen *erkenntnistheoretischen Problemen*: Aus der Untersuchung von Husserls Ansatz ist bekannt, dass ein entscheidender *Unterschied* zwischen der *Konstituierung* eines »Alter egos« in der subjektiven Ich-Perspektive und der eigenständigen *Existenz* des menschlichen Gegenübers besteht, auf die das Ich blickt (vgl. Kap. IV.3.1). Wie behandelt Luhmann diese Differenz und welche Lösungen bietet er für das damit verbundene *Intersubjektivitätsproblem*?

Luhmann beantwortet diese Fragen, indem er auf die eigenständige Rolle kommunikativer Strukturen in sozialen Systemen hinweist. Dazu wird im Laufe von Luhmanns Werk der Begriff der *Person* immer wichtiger: Sie versteht Luhmann als »Form«, die der »Selbstorganisation« eines sozialen Systems dient.⁵⁶ Eine Person ist demnach kein Mensch und kein psychisches System, sondern nötiges Strukturelement sozialer Systeme: Personen sind »Strukturen der Autopoiesis sozialer Systeme«. Sie »können Adressen für Kommunikationen sein.«⁵⁷ Dies heißt für Luhmann aber nicht, dass eine Person »nur als kommunikative Fiktion fungierte und psychisch keine Bedeutung hätte«⁵⁸: Sie ermöglicht »es den psychischen Systemen, am eigenen Selbst zu erfahren, mit welchen Einschränkungen im sozialen Verkehr gerechnet wird.«⁵⁹ Personen bzw. Alter und Ego sind folglich beides: Konstruktion eines beobachtenden psychischen Systems und Strukturen sozialer Kommunikationen.⁶⁰ »Personen dienen der strukturellen Kopplung von psychischen und sozialen Systemen.«⁶¹ Niemals sind mit Person oder Alter und Ego aber real existierende Menschen oder psychische Systeme gemeint, sondern sie bedeuten stets nur die *Referenz* auf Menschen oder Bewusstseinssysteme.

Auch wenn Luhmann die Beteiligung von psychischen Systemen an der Kommunikation nicht leugnet, liegen sie nicht im Fokus seiner Betrachtungen: »Man könnte geradezu sagen, dass das gesamte kommunikative Geschehen durch eine Beschreibung der beteiligten Mentalzustände beschrieben werden könnte – mit der einzigen Ausnahme der Autopoiesis der Kommunikation selber...«⁶² Wichtig ist Luhmann, wie Kommunikation an Kommunikation *anschließt*. Der Fokus liegt also auf der Autopoiesis

55 M. Berghaus: Luhmann leicht gemacht, S. 86.

56 N. Luhmann: Soziologische Aufklärung 6, S. 145.

57 Niklas Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, S. 33f.

58 N. Luhmann: Soziologische Aufklärung 6, S. 145.

59 Ebd., S. 146.

60 D. Krause: Luhmann-Lexikon, S. 38 Fußnote 135.

61 N. Luhmann: Soziologische Aufklärung 6, S. 146.

62 N. Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft, S. 38f.

sozialer Kommunikationssysteme: Untersucht wird der systemische Unterschied, nach dem das Operieren psychischer Systeme *anderen Regeln* folgt als das sozialer Systeme. »Die unterschiedlichen Rekursionen der psychischen und sozialen Systeme zwingen zur Trennung.«⁶³ Aus diesem Grund wählt Luhmann folgendes Vorgehen: »Alle Begriffe, mit denen Kommunikation beschrieben wird, müssen daher aus jeder psychischen Systemreferenz herausgelöst und lediglich auf den selbstreferentiellen Prozess der Erzeugung von Kommunikation durch Kommunikation bezogen werden.«⁶⁴

Vor einem solchen Hintergrund kommt Luhmann explizit auf die Konstituierung eines »Alter ego« zu sprechen⁶⁵, also die Annahme, dass es ein »anderes Bewusstsein«, ein »ichgleiche[s] Phänomen in der Außenwelt gibt«, das im »eigenen Bewusstsein« rekonstruiert wird. Luhmann legt hierzu dar: »Ausschlaggebend für die Konstitution des ›alter ego‹ ist mithin der Umweg über die Kommunikation, die Teilnahme an einem ganz andersartig operierenden System.«⁶⁶ Erst wenn in einem Kommunikationssystem etwa »die Unterscheidung zwischen Personen und Dingen oder Subjekten und Objekten« bekannt ist, »kann man überhaupt auf die Idee einer Analogie von eigenem und fremdem Bewusstsein kommen.«⁶⁷ Durch Kommunikation, so Luhmann, werden erst die Begrifflichkeiten geschaffen, die es ermöglichen, das eigene Ich als Ich unter anderen Ichs zu begreifen. Dies hat Folgen auch für Luhmanns Menschenverständnis:

»[W]ir wissen: das Wort Mensch ist kein Mensch. Wir müssen hinzulernen: Es gibt nichts, was als Einheit eines Gegenstandes dem Wort entspricht. Worte wie Mensch, Seele, Person, Subjekt, Individuum sind nichts anderes als das, was sie in der Kommunikation bewirken. Sie sind kognitive Operatoren insofern, als sie die Berechnung weiterer Kommunikationen ermöglichen.«⁶⁸

Auf dieser Grundlage möchte Luhmann auch den »Begriff der Intersubjektivität« aufgeben. Dieser wird durch das »Konzept des selbstreferentiell-geschlossenen Systems gesellschaftlicher Kommunikation« ersetzt.⁶⁹ So sieht Luhmann einen besseren theoretischen Ansatz möglich als in der irrigen Annahme: »der Mensch könne kommunizieren; oder sogar: das Individuum könne mit der Gesellschaft kommunizieren.«⁷⁰ Entscheidend sei, dass sich das Interaktionsgeschehen in Bewusstseinssystemen in anderer Form organisiere als in kommunikativen Systemen. Der zentrale Bezugspunkt ist so die Selbstorganisation der jeweiligen Systeme. Luhmann schreibt sogar: »Dieses Konzept erfordert einen tiefgreifenden Umbau der klassisch-soziologischen Theorie der Sozialisation von Fremdsozialisation auf Selbstsozialisation.«⁷¹

Das Luhmannsche Kommunikationsmodell lässt sich kritisieren. Es ist zu fragen, ob die strikte Trennung von psychischem System und Kommunikationssystem für die

63 N. Luhmann: Soziologische Aufklärung 6, S. 145.

64 N. Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft, S. 24.

65 N. Luhmann: Soziologische Aufklärung 6, S. 49f.

66 Ebd., S. 50.

67 Ebd., S. 49f.

68 Ebd., S. 52.

69 Ebd., S. 50.

70 Ebd.

71 Ebd., S. 51.

Analyse notwendig und zutreffend ist. Ebenso lässt sich fragen, ob das Modell in Gestalt der Positionen Alter und Ego nicht doch versteckt »aktantenbezogen«⁷² ist – und so in gewisser Weise Luhmanns Ansatz entgegenläuft, die Autopoiesis sozialer Systeme als »Erzeugung von Kommunikation durch Kommunikation« (s. oben) zu verstehen. Zentral für vorliegende Studie ist jedoch folgende Frage: Wie verhält sich seine Theorie zum *Thema der Fremdheit*, die ja auch als Phänomen in Kommunikationsprozessen auftritt bzw. zumindest als ein solches gesehen werden kann?

Vorerst ist zu sagen, dass Luhmann das bei Husserl auftretende Intersubjektivitätsproblem in einem stark differierenden Ansatz untersucht, indem er 1. Verstehensprozesse psychischer Systeme und Personen als Formen sozialer Systeme getrennt betrachtet und 2. Intersubjektivität durch das Konzept eines selbstreferentiell-geschlossenen Kommunikationssystems ersetzt. Es ist sehr schwer zu beantworten, was in seiner Theorie *Äquivalente* für die bisherige Rede von *Fremdheitserfahrung/-zuschreibung* bzw. von den *Subjekten* sind, die Fremdheit entweder erfahren oder zuschreiben. Ist Fremdheit *allein Gedanke* eines psychischen Systems oder auch Teil des Kommunikationsgeschehens innerhalb der Systemstrukturen Alter und Ego? Wenn Husserls Philosophie mit dem Vorwurf konfrontiert wird, dass er mit seiner Figur des »Alter ego« dem Problem des Fremden nicht in hinreichender Weise begegnen kann, trifft dies auch auf Luhmanns Alter und Ego zu? Hierbei handelt es sich um sehr komplexe Fragestellungen, die auf Inkonsistenzen in Luhmanns Systemtheorie hinweisen, die aber angesichts ihres hohen Abstraktionsniveaus nicht leicht nachzuweisen sind. Um ihre Erkenntnisse für vorliegende Studie fruchtbar zu machen bzw. sie sinnvoll auf andere Referenztheorien zu beziehen, ist es dennoch gewinnbringend, diese Spur weiter zu verfolgen. Vor allem der *Spur des Aktanten* in Luhmanns Theorie soll nun weiter nachgegangen werden. Hier bieten Luhmanns Ausführungen zum *Selbst* einen guten Ausgangspunkt.

Nicht zuletzt sollen mit diesem Vorgehen auch weitere Instrumente erarbeitet werden, um den zentralen religionspädagogischen Begriff der »eigenen Perspektive« präziser zu klären. Es bieten sich vor dem Hintergrund von Luhmanns Theorie nämlich zwei unterschiedliche Selbsts an, die auf Fremdheit reagieren könnten: das Selbst psychischer Systeme und das Selbst sozialer Systeme (worunter auch religiöse Systeme zu verstehen sind). Wie ist der Begriff des Selbst innerhalb Luhmanns Systemtheorie zu bewerten?

3.1.2 Selbsterstellung, Selbstreferenz und Selbstbewusstsein

Immer wieder betont Luhmann, dem von ihm so bezeichneten »alteuropäischen Denken« ein »neueuropäisches Denken« entgegensetzen zu wollen.⁷³ In kritischer Weise befasst sich Luhmann so mit erkenntnistheoretischen Fragestellungen, die bereits in Kapitel IV diskutiert wurden: Als ihren Ausgangspunkt wählen klassische Philosophien

72 So bspw. Siegfried J. Schmidt: Kognitive Autonomie und soziale Orientierung. Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur, Münster: Lit 2003, S. 70-82, bes. S. 80.

73 H. Gripp-Hagelstange: Niklas Luhmann, S. 15-31.

die »urphänomenale Situation« des »Ich denke etwas«⁷⁴ – und versuchen davon ausgehend, die *Beziehung* zwischen dem »ich denke« und »etwas« zu bestimmen. Sie stehen jedoch vor einem gemeinsamen Problem: »[W]ie kann dem »Etwas« in dem »ich denke etwas« der Status des »ist« – im letzten Sinne: der Status eines Wesenskerns – zukommen, wenn das »ich denke« so ein unsicherer Kantontist ist?«⁷⁵ Viele klassische Konzeptionen verbindet daher das Bemühen, die Vielfalt der Phänomene und Perspektiven auf ein »Identisches« (vgl. Kap. V.2, Fußnote 20) hin zu reduzieren, wie z. B. bei Husserl auf das »transzendente Ich«.

Ein solches transzendentes Verständnis von Subjektivität lehnt Luhmann ab. In radikaler Weise weist Luhmann aber zugleich das traditionelle »Subjekt-denkt-Objekt«-Schema als nicht mehr zeitgemäß zurück. Dies tut er, indem er sowohl den Begriff des Subjekts als auch des Objekts durch den Begriff der Selbstreferenz ersetzt. »Was man sieht, hängt davon ab, wie man hinsieht«⁷⁶ – es ist also kein gesehenes Objekt denkbar, ohne Referenz auf die *Perspektive*, aus der es gesehen wird. Luhmann geht aber noch weiter: Nicht nur die Perspektivität bestimmt darüber, was man sieht. Nach Luhmann muss vor dem Hintergrund wissenschaftlicher Erkenntnisse alles Sein nur als eine *Möglichkeitsabwandlung* begriffen werden und unterliegt konstanter *Veränderung*. Systeme entstehen in einer Umgebung konstanter Veränderung durch »Anschlussfähigkeit«, indem sie »in der Konstitution ihrer Elemente und ihrer elementaren Operationen auf sich selbst [...] Bezug nehmen«.⁷⁷ In der Verbindung von selbstreferentiellen Operationen, die kontinuierlich aneinander anschließen müssen, soll das »Sein« des Systems gewährleistet sein. »Das Sein des Systems ist also gleichsam sein Tun, wie in Anlehnung an Maturana und Varela formuliert werden könnte« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 10).

Damit ist kein klassisches Subjekt mehr möglich: »Denn ist *alles*, was *ist*, kontinuierlich aneinander anschließendes selbstreferentielles Operieren, dann kann auch von keinem vorgegebenen Subjektverständnis mehr ausgegangen werden.«⁷⁸ Das klassische Subjekt wird in Luhmanns Theorie durch »ein empirisch beobachtbares, operativ geschlossenes, selbstreferentielles System ersetzt«.⁷⁹ Luhmann konstatiert somit: »Wir können [...] den Subjektbegriff aufgeben.«⁸⁰ Genauso wenig ist »*daseiende* Objektivität« der letzte Referenzpunkt von Luhmanns Theorie, sondern »vielmehr Prozess, Selbstorganisation, Selbstreferenz«.⁸¹

74 Luhmann bezieht sich in seinen Erörterungen über »alteuropäisches Denken« auf die Beiträge von Gotthard Günther, zitiert nach ebd., S. 17; vgl. auch Gotthard Günther: Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik. Band 1: Metakritik der Logik, nicht-aristotelische Logik, Reflexion, Stellenwerttheorie, Dialektik, cybernetic ontology, Morphogrammatik, transklassische Maschinentheorie, Hamburg: Meiner 1976.

75 H. Gripp-Hagelstange: Niklas Luhmann, S. 17.

76 Ebd., S. 23.

77 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 25.

78 H. Gripp-Hagelstange: Niklas Luhmann, S. 27.

79 Niklas Luhmann: »Sthenographie und Euryalistik«, in: Hans U. Gumbrecht (Hg.), Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 58-82, hier 73?; zitiert nach H. Gripp-Hagelstange: Niklas Luhmann, S. 27.

80 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 111.

81 H. Gripp-Hagelstange: Niklas Luhmann, S. 27.

Selbstreferenz wird so verstanden zur Selbstorganisation und so zur Selbstherstellung. In der Referenz der systemischen Prozesse auf sich selbst manifestiert sich zugleich ein systemisches *Innen*, das schließlich auch die Referenz auf ein systemisches *Außen*, die Umwelt, ermöglicht. Diese Differenz zwischen Selbst- und Fremddreferenz wird für die Luhmann'sche Systemtheorie zur »Leitdifferenz«, nach der sie sich ausrichtet.⁸²

Das systemtheoretische Selbstkonzept unterscheidet sich von anderen Entwürfen, in denen das Selbst als (wie auch immer zu verstehende) *Empfindung des Menschen als existenzielle Wesenheit* zu begreifen ist (vgl. Kap. V.4.3.2 u. 4.3.1). Luhmann führt das Selbst wie gesagt nicht auf ein menschliches Subjekt zurück, sondern auf die Selbstreferenz verschiedener Systeme mittels systemspezifischer Prozesse. Oben wurde bereits auf das Beispiel der Massenmedien eingegangen. Nach Luhmann handelt es sich dabei »um ein System, das zwischen Selbstreferenz und Fremddreferenz unterscheiden kann« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 39). Auf dieser Grundlage »beobachtet« das System der Massenmedien entweder seine Umwelt oder sich selbst. Beobachtungen können damit nicht nur durch psychische Systeme, sondern auch durch soziale Systeme geschehen.⁸³ Sie verknüpfen diese Beobachtungen in einer für sie sinnhaften Weise (vgl. S. 239 zum Luhmann'schen Sinnbegriff). »Wir brauchen, um dies sagen zu können«, schreibt Luhmann, »einen Begriff des Beobachtens, der nicht vorab schon psychisiert verstanden, also exklusiv auf Bewusstseinssysteme bezogen wird.«⁸⁴ Für viele, die sich auf Luhmann beziehen, liegt ein grundsätzlicher Gewinn in Luhmanns Ansatz, dass er das »Bewusstsein als psychisches System« nur als eine mögliche »Systemart« bestimmt, »neben der es andere erkennende Systeme gibt.«⁸⁵

Da Beobachtung ebenfalls nur als eine spezielle Form des systemischen Operierens gesehen wird⁸⁶, stellt sich nun folgende für den weiteren Verlauf wichtige Frage: Wie sind eigentlich die Begrifflichkeiten der Selbstreferenz, der Selbst(re)produktion und der Selbstbeobachtung zu verstehen und aufeinander zu beziehen? Luhmann richtet alle Begrifflichkeiten nach dem Kriterium der Anschlussfähigkeit aus: Ein System existiert nur so lange, so lange der Fluss der systemischen Operationen aufrechterhalten wird. Operationen müssen sich stets aufeinander beziehen, sodass Selbstreferenz zum Mittel der autopoietischen Selbst(re)produktion wird.⁸⁷ Gleichzeitig wohnt dem

82 Den Begriff der Leitdifferenz grenzt Luhmann von dem Begriff der Supertheorie (vgl. Kap. V.2, Fußnote 12) ab: »Leitdifferenzen sind Unterscheidungen, die die Informationsverarbeitungsmöglichkeiten der Theorie steuern. Diese Leitdifferenzen können die Qualität eines beherrschenden Paradigmas gewinnen, wenn sie eine Supertheorie so organisieren, daß praktisch die gesamte Informationsverarbeitung ihnen folgt«, vgl. N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 19. Eine solche Leitdifferenz sieht Luhmann in der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen System und Umwelt. Ganz explizit bezieht sich Luhmann in seinen Erläuterungen auch auf den Begriff des Paradigmas bzw. Paradigmenwechsels von Thomas Kuhn, vgl. zu Kuhns Paradigmbegriff auch Kap. V. 3, Fußnote 169 u. 170.

83 M. Berghaus: Luhmann leicht gemacht, S. 44.

84 N. Luhmann: Soziologische Aufklärung 6, S. 47.

85 G. Kneer/A. Nassehi: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, S. 63.

86 M. Berghaus: Luhmann leicht gemacht, S. 43.

87 Im Anschluss an Gotthard Günther spricht Luhmann hier auch von Autoreferentialität, vgl. N. Luhmann: Soziologische Aufklärung 6, S. 64.

Begriff bemerkenswerterweise eine gewisse *sinnhafte Dimension* inne: Soziale Systeme beispielsweise entstehen und bestehen fort, indem sie Kommunikation auf Kommunikation beziehen. Für Luhmann ist in diesen systemischen Kommunikationsprozessen aber zumindest implizit folgende Information enthalten: »Jede Kommunikation deklariert, ob bewusst oder nicht, ob thematisch oder nicht, ihre Systemzugehörigkeit.«⁸⁸ Der Begriff der Referenz bekommt damit eine Doppeldeutigkeit. Einerseits bezeichnet er den *Anschluss* an vorherige Operationen, andererseits aber auch die *Information, auf* was sich bezogen wird. Damit rückt der Begriff der Selbstreferenz jedoch in die Nähe der »Selbstbeobachtung«.⁸⁹ Luhmann schreibt: »Ein System, das sich selbst reproduzieren kann, muss sich selbst beobachten und beschreiben können.«⁹⁰

Auf diese Weise verändert sich die grundsätzliche Zielrichtung des Begriffs Selbstreferenz: Was zunächst Mittel zur Selbstreproduktion ist, wird nun auch Mittel des Selbstbewusstseins. Klaus Zimmermann kritisiert in diesem Zusammenhang an Luhmanns Systemtheorie, dass sie über kein durchgängig ausgearbeitetes Konzept des Selbstbewusstseins verfügt und hinterfragt so ihre »erkenntnistheoretischen Implikationen«.⁹¹ Bei genauerer Untersuchung sind in dem Selbst von Selbstreferenz zwei unterschiedliche Selbsts versteckt. Zimmermann zeigt auf, dass Luhmann mit einem versteckten Subjekt-/Objektbegriff arbeitet: »Entgegen ihrem Anschein ist die Systemtheorie prinzipiell dualistisch.«⁹² Selbstreferenz, im Sinn einer an systemimmanente Prozesse anschließenden Selbstproduktion, ähnelt dem, was sich alteuropäisch als Objekt deuten ließe. Es ist ein Selbst, das – von außen betrachtet – nach bestimmten selbstbezüglichen Prozessen funktioniert. So verstanden wäre »das Bewusstsein nur ein selbstkonstituierendes System, nur ein regelgesteuerter Prozess«, »Bewusstsein als Objekt der naturwissenschaftlich verfahrenen Psychologie, aber nicht Subjekt«.⁹³ Indem Luhmann aber Selbstreferenz auch als eine auf sich selbst beziehende Beobachtung begreift, bricht er diesen Objektivismus auf: »Ein Objekt, das sich zu sich selbst verhält, ist kein Objekt mehr.«⁹⁴ Damit, so Zimmermann besonders im Hinblick auf die Husserl-Referenzen in Luhmanns Werk, versuche dieser »[d]ie Abschaffung des Subjekts in den Schranken der Subjektphilosophie«.⁹⁵

Es ist zudem nicht klar, wie auf Grundlage eines reinen Objektivismus eine Selbst- oder Fremdbeobachtung möglich ist: »Damit wäre alle Theorie, alle Erkenntnis hinfällig: Kein Objekt ohne Subjekt.«⁹⁶ Auf diese Weise gerät Luhmann in ein Dilemma, das Zimmermann als »Quadratur des Kreises«⁹⁷ beschreibt: Luhmann möchte die Welt »system-

88 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 618.

89 Ebd.

90 Ebd., S. 619.

91 Klaus Zimmermann: »Die Abschaffung des Subjekts in den Schranken der Subjektphilosophie«, in: Das Argument – Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 31 (1989), S. 855-870, hier S. 869.

92 Ebd., S. 858.

93 Ebd., S. 860.

94 Ebd., S. 869.

95 So der Titel seines Aufsatzes.

96 K. Zimmermann: Die Abschaffung des Subjekts in den Schranken der Subjektphilosophie, S. 860.

97 Ebd.

misch« erklären und aus dieser Theorie objektivierbare Regeln ableiten. Er kann aber nicht triftig begründen, welche Instanz diese objektivierbaren Regeln erfährt. Nach Bernhard Waldenfels drohen so in Luhmanns Systemtheorie »Sehen und Gesehenes« in eins zusammenzufallen.⁹⁸ Dies liege auch daran, dass Luhmann in seiner Theorie kein »Außen gegenüber dem System« zulasse.⁹⁹ »Es gibt kein Außen, also stelle ich mich selber her.«¹⁰⁰

Vor diesem Hintergrund ist nicht klar, was die *Selbst-schaffung*, also Luhmanns Begriff der Autopoiesis, bedeuten kann:

»Um [...] Missverständnissen vorzubeugen«, schreibt Luhmann, »sei betont, dass der Begriff ›Autopoiesis‹ mit Bedacht gewählt und genau gemeint ist. Es geht keineswegs um ›Authypostasis‹. Autopoiesis besagt nicht, dass das System allein aus sich heraus, aus eigener Kraft, ohne jeden Beitrag aus der Umwelt existiert. Vielmehr geht es nur darum, dass die Einheit des Systems und mit ihr alle Elemente, aus denen das System besteht, durch das System selbst produziert werden.«¹⁰¹

Nach Luhmann gibt es *Voraussetzungen* für die Autopoiesis (in einem psychischen System z.B. die »strukturelle Kopplung« von Gedanken an die neuronalen Impulse im Gehirn, aber ebenso noch viele weitere Voraussetzungen: dass es an das Schwerkraftfeld der Erde angepasst ist, in gemäßigten Temperaturen lebt usw.¹⁰²). Autopoiesis ist damit nicht als souveräne Selbstschaffung im Sinne einer *creatio ex nihilo* zu verstehen. Zimmermann überzeugt dies nicht:

»Die Systemtheorie integriert Voraussetzungen als Konstitutionsmomente, alle externen Bedingungen werden internalisiert. Der Standpunkt des Systems ist der Immanenzstandpunkt: Was vordem in der Phänomenologie Bewusstsein war, ist nun System.«¹⁰³

Hier ist jedoch noch ein für Luhmanns Theorie wichtiger Aspekt zu beachten – den der *Zeit*. Luhmann schreibt: »Das System wird aus instabilen Elementen gebildet.«¹⁰⁴ Gedanken etwa zerfallen in dem Moment, wo sie entstehen, sind als eine Serie von Momentaufnahmen zu begreifen. Das System »hangelt sich von Bewusstseinszustand zu Bewusstseinszustand, von Gedanke zu Gedanke.«¹⁰⁵ Luhmann schreibt: Systeme »setzen sich selbst als Produktion ihrer Selbstproduktion voraus.«¹⁰⁶ Wenn der Tem-

98 »Die zeitliche Verschiebung von Beobachtern verschiedenen Grades, die eine völlige Deckung ausschließt, ist ein Rest an Kontingenz [...]. Das rettet [Luhmann] vor dem Rückfall in eine Metaphysik. Aber befriedigend ist dies trotzdem nicht«, vgl. B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 443f.

99 Ebd., S. 442. In der Tat weist Luhmann immer wieder darauf hin, dass kein System »seine Operationen außerhalb seiner Grenzen durchführen« könne, vgl. N. Luhmann: *Soziologische Aufklärung* 6, S. 50.

100 B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 444.

101 N. Luhmann: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, S. 30.

102 M. Berghaus: *Luhmann leicht gemacht*, S. 72.

103 K. Zimmermann: *Die Abschaffung des Subjekts in den Schranken der Subjektphilosophie*, S. 865.

104 N. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 77f.

105 C. Kneer/A. Nassehi: *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, S. 60.

106 N. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 70.

poralisierungsbegriff¹⁰⁷ Luhmanns jedoch ernst genommen wird, ist das systemische Selbst, auf das sich bezogen wird, und das Selbst, das sich bezieht, *nicht dasselbe*. So schreibt Luhmann, dass es ein »logischer Fehler« wäre, »das ›Selbst‹ der Selbstreferenz für den Beobachter zu halten«. ¹⁰⁸ Ein reines überdauerndes Selbst des Systems gibt es damit ebensowenig wie das Husserl'sche »reine Ich«: Seine »reine Gegenwart« ist immer schon ent-gegenwärtigt, ent-fremdet, verunreinigt, 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). So gesehen wird der *vorherige* Zustand des Selbst zur *Voraussetzung* des *aktuellen* Selbst. ¹⁰⁹

Um sich vor dem Selbsterfall oder vor einem inneren Chaos zu schützen, so Luhmann, sind Systeme gezwungen, eine innere Anschlussfähigkeit zu erreichen, durch die aktuelle Prozesse im System an vorherige anknüpfen können. Selbstreferenz wird so zur eigentlichen Struktur der systembildenden Autopoiesis.

Zusammenfassend lässt sich sagen:

1. Autopoiesis wird von Luhmann nicht im Sinne einer »*Authypostasis*«, einer souveränen Selbstschaffung aus dem Nichts verstanden. Es existieren sowohl in der Umwelt des Systems als auch im Systeminneren Voraussetzungen für die Bildung des Selbst. Das Selbst schafft sich nicht im eigentlichen Sinne selbst, sondern entsteht durch die strukturelle Kopplung und Anpassung an die Umwelt, aber auch auf der Grundlage des »historischen« Selbst. ¹¹⁰ Das aktuelle Selbst ist deshalb nie mit dem historischen gleichzusetzen und nie als »Totalität« des gesamten Systems aufzufassen. ¹¹¹ Wenn jedoch innen wie außen Voraussetzungen für die systemische Autopoiesis bestehen, ist es fraglich, ob Autopoiesis als Begriff glücklich gewählt ist, da er Assoziationen zu einer souveränen Selbstschaffung weckt. Maturana und Varela grenzen den Begriff der Autopoiesis von dem der Allopoiesis ab (vgl. Kap. V.3, Fußnote 28). Allopoietisch sind Systeme, die »etwas von sich selbst Verschiedenes« schaffen. Vor dem Hintergrund der aufgezeigten inneren und äußeren Voraussetzungen, die der Schaffung des Selbst zugrundeliegen, könnte deshalb vielleicht besser von einer *Allopoiesis heautou* gesprochen werden – also einer Schaffung des systemischen Selbst durch etwas von ihm selbst »Verschiedenes«, das aber *trotzdem ein Selbst schafft*. Ein anderer möglicher Begriff ist der von Luhmann selbst verwendete Begriff der *Emergenz* – in dem Sinne, dass ein Selbst des Systems nicht allein durch zugrundeliegende äußere Faktoren erklärbar ist (also Gedanken nicht allein durch neuronale Impulse, Kommunikationen nicht allein durch die Gedanken psychischer Systeme etc.). ¹¹²

2. Luhmann muss, da seine Theorie keine Systemoperationen außerhalb des Systems zulässt, alle externen Voraussetzungen in die systemische Konstitution internalisieren. Kommunikation eines sozialen Systems etwa integriert über die Struktur Person

107 Ebd., S. 70ff., bes. S. 80f.

108 Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, S. 28.

109 B. Waldenfels: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, S. 76.

110 N. Luhmann: Beobachtungen der Moderne, S. 206.

111 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 606.

112 G. Kneer/A. Nassehi: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, S. 62 u. S. 65-80; vgl. auch N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 43f.

auch noch Mitteilende und Empfangende der Kommunikation ins Systeminnere und ist zu *systemeigener* Beobachtung und Erkenntnis fähig. Nur wenn externe Faktoren internalisiert werden, ist es möglich, Selbstreferenz und Autopoiesis gleichzusetzen. Interessant ist: Während Luhmann die Begriffe autopoietisch und selbstreferentiell oftmals synonym verwendet, lehnen Maturana und Varela, von denen Luhmann die Begriffe vor allem übernimmt, diese Gleichsetzung ab.¹¹³ Luhmanns Theorie des Selbstbewusstseins wirkt nicht ganz überzeugend. Wie gezeigt fallen in seinem Begriff der Selbstreferenz die Aspekte Selbstproduktion und Selbstbeobachtung zusammen. Vorliegende Studie hält eine Trennung für wichtig – besonders im Blick auf die Frage, was *Konstruktionen* des »Eigenen« und »Fremden« von der *Instanz* des Selbst unterscheidet, das Fremdes erfährt.

3. Wichtig für vorliegende Studie ist Luhmanns Theorie der inneren Anschlussfähigkeit der systemischen Prozesse, die je nach Systemart divergiert. Es folgt einer unbestreitbaren Logik, wenn Luhmann schreibt, dass in einer Kommunikation nicht verschiedene Gehirne *direkt* ihre Nervenenden verbinden, sondern dass neben neuronalen Impulsen und daraus hervorgehenden Denkprozessen auch die systemischen Regelmäßigkeiten der Kommunikation zu beachten sind. Luhmanns Theorie sensibilisiert für die *inneren Regeln* eines Systems, denen ein *Außen* gegenübersteht. Für das Verständnis, *warum* es in bestimmten Situationen zu Erfahrungen von Fremdheit kommt, wird dies in vorliegender Studie noch an einigen Stellen eine Rolle spielen. Ebenfalls wichtig für vorliegende Studie sind die Begriffe operative Schließung, Leitdifferenz und wie bereits benannt Emergenz. Mit ihnen lassen sich Mechanismen des Otherings und subjektive Fremdheitserfahrungen in interreligiöser Bildung präziser beschreiben.

4. Die Systemtheorie Luhmanns legt viel Wert darauf, dass sich der Mensch im Außen des sozialen Systems befindet.¹¹⁴ Sie lässt sich daher nicht leicht mit bereits zitierten Theorien in Einklang bringen, die von einer *Verschränkung von Subjekt und Umwelt* ausgehen. Das »Zwischen« der Systeme beschreibt Luhmann mit Begriffen wie strukturelle Kopplung, Interpenetration oder wechselseitige Unkontrollierbarkeit.¹¹⁵ Luhmann argumentiert von der Innenseite der Systeme aus, das »Zwischen« der Systeme liegt nicht in seinem Fokus. Dies liegt auch daran, dass die Dimension der menschlichen »Körperlichkeit« bzw. »Leiblichkeit« von Luhmann nur wenig beachtet wird.¹¹⁶ In diesem (körperlichen) »Zwischen« verorten andere Theorien vorliegender Studie aber in vorwiegendem Maße die existenzielle Dimension des Menschen (vgl. insbes. Kap. IV.3.2) – was für Luhmann jedoch kein Ausgangspunkt einer systemtheoretischen Analyse ist.

Da Luhmanns erkenntnistheoretische Setzungen nicht immer überzeugen können, ist sein Ansatz teils scharfer Kritik ausgesetzt. Insgesamt ist aber zu fragen, ob seine Systemtheorie mit anderen Theorien vorliegender Studie wirklich so unvereinbar ist, wie es die gegenseitige Kritik vermuten lässt. Nicht immer, aber oftmals wirkt es so,

113 G. Kneer/A. Nassehi: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, S. 54f.

114 Vgl. N. Luhmann: Soziologische Aufklärung 6, S. 158-159.

115 Vgl. bspw. ebd., S. 51 u. 158.

116 Santiago G. Calise: »A Decorporealized Theory? Considerations About Luhmann's Conception of the Body«, in: Pandaemonium Germanicum 18 (2015), S. 104-125.

als wären viele Diskrepanzen vor allem durch unterschiedliche Schwerpunktsetzungen der Ansätze zu erklären. Luhmanns Ansatz strebt nach einer bestimmten Form der Abstraktion bzw. Komplexitätsreduktion, die Luhmann selbst »Beobachtung zweiter Ordnung« nennt. Diese spezielle Perspektive hat auch Folgen für Luhmanns Blick auf »Fremdheit«. Hierauf soll in einem letzten Punkt noch eingegangen werden.

3.1.3 Abstraktion von der Unmittelbarkeit der Erfahrung, Beobachtung zweiter Ordnung

Luhmann versteht wie bereits unter Kapitel V.2 ausgeführt Systemtheorie als »Supertheorie« mit »universalem Anspruch«:

»Es handelt sich um eine Welttheorie, die nichts, was es gibt, auslässt, zugleich aber um die Anwendung einer ganz bestimmten Unterscheidung (im Unterschied zu unendlich vielen anderen Unterscheidungen), die dazu zwingt, jeweils genau anzugeben, von welcher Systemreferenz man ausgeht und was, von einem bestimmten System aus gesehen, dessen Umwelt ist« (vgl. Kap. V.2, Fußnote 12).

Luhmanns Universalitätsanspruch, den er für seine Systemtheorie behauptet, teilt vorliegende Studie – wie viele Kritiker*innen Luhmanns auch – nicht.

Namentlich das Thema der Fremdheit lässt sich mit Luhmanns Theorie nicht hinreichend erklären, da sie hierfür wieder zum Begriff des »Menschen« zurückkehren müsste, der in seiner *Gesamtheit* vom Phänomen des Fremden betroffen ist, indem körperliche, psychische und soziale Faktoren zusammenwirken. Besonders lässt sich so nicht die *Bedeutung und Unmittelbarkeit* der Erfahrung nachvollziehen, die der »Einbruch des Fremden« für die *individuelle* Erfahrung bedeutet. Obwohl Luhmann z. B. von Selbst- bzw. Fremdreferenz spricht, scheint Fremdheit demzufolge kein entscheidendes Thema seiner Systemtheorie zu sein. Das »Fremd« in Fremdreferenz ist vorwiegend als Markierung des System-Außen zu verstehen (ähnlich wie in Kap. II.4.4 anhand des Beispiels des »fremden Elektrons« gezeigt). Vor dem Hintergrund der bisherigen Klärungen vorliegender Studie (vgl. bes. Kap. II und IV) ist zudem zu konstatieren, dass Luhmann nicht klar zwischen Andersheit und Fremdheit unterscheidet. Wenn Systeme mit operativer Schließung auf ihre komplexe Umwelt reagieren oder füreinander »Blackboxes« darstellen, so sind dies Prozesse und Relationen, die sich sowohl mit dem Terminus Fremdheit als auch mit dem Terminus Andersheit erfassen lassen. Manche Tendenzen, nicht klar zwischen Fremdheit und Andersheit zu unterscheiden, lassen sich vielleicht auch durch den Einfluss von Husserls Phänomenologie erklären, die ebenfalls Probleme mit dieser Unterscheidung hat. Vor allem aber ist zu beachten, worauf der Fokus von Luhmanns Betrachtungen liegt: Kommunikatives Missverstehen mag im Alltag als Ergebnis von Fremdheit oder von Andersheit gedeutet werden – interessanter für Luhmann ist, warum es angesichts der »Unwahrscheinlichkeit« des Verstehens überhaupt erfolgreiche Kommunikation in der Gesellschaft gibt.

Luhmanns Theorie verfolgt das Ziel, von bestimmten Kausallogiken des Alltags zu abstrahieren und von moralischen Wertungen Abstand zu nehmen, um bessere wissenschaftliche Erkenntnisse über die Gesellschaft erreichen zu können. Von diesem hohen Abstraktionslevel aus ist es durchaus möglich, Fremdheit als vorhandene »Struktur« in

der Gesellschaft zu beschreiben, ähnlich wie Luhmann »Krisenphänomene nicht mehr nur als vorübergehend behandeln, nicht mehr nur auf falsches Bewusstsein oder falsche Politik zurückführen [...], sondern sie als strukturelle Effekte der modernen Gesellschaft begreifen« will.¹¹⁷ Was Fremdheit, was eine Krise für den einzelnen Menschen bedeutet, steht nicht im Zentrum von Luhmanns Forschungsinteresse.

Habermas' Kritik, eine auf diese Art abstrahierende, kybernetische Theorie könne Züge eines »herrschaftslegitimierenden Weltbildes« tragen, ist richtig und relevant.¹¹⁸ Nachvollziehbar ist aber auch Luhmanns Entgegnung, dass man zwischen »wissenschaftlicher« und »politischer Kritik« unterscheiden müsse. Keine Theorie könne sich aber gegen »politische Implikationen« wehren, sie könne politisch wirkungslos bleiben oder aber herrschaftsstabilisierend wirken: »All dies mag Theorien mit oder ohne ›Kategorienfehlern‹ [sic!] passieren, den guten eher als den schlechten und den umfassenderen Konzepten eher als den Theorien der mittleren Reichweite.« Eine »politische Folgenkontrolle« sei deshalb »in der Theorie selbst« kaum zu leisten.¹¹⁹ Ebenso ernstzunehmen ist auch Luhmanns Skepsis gegenüber stark normativen Ansätzen, die mit ihrem moralisierenden Impetus oftmals eine »Evidenz des Nichtwissens«¹²⁰ kaschieren, und stetig nach einer »gute[n] Gesellschaft hinter der Gesellschaft«¹²¹ suchen – ein Vorhaben mit fraglichem Erfolg. Im Zentrum von Luhmanns Theorie steht dagegen »ein theoriemotivierendes Staunen darüber, dass überhaupt etwas zustandekommt«.¹²²

Luhmann bevorzugt für seine Theoriekonzeption eine »Beobachtung zweiter Ordnung«, die das kritische Beobachten durch Gesellschaftstheorien selbst kritisch beobachtet – immer im Wissen, dass auch dies eine »Beobachtung erster Ordnung« darstellt: »Das Beobachten zweiter Ordnung ist immer auch ein Beobachten erster Ordnung, aber es konzentriert sich dabei auf ein Beobachten von Beobachtern, was als Selbstbeobachtung oder als Fremdbeobachtung durchgeführt werden kann.«¹²³

Die Selbstbezeichnung von Luhmanns Systemtheorie als Supertheorie wirkt insofern treffend gewählt. Sie bewegt sich auf einer hohen Abstraktionsebene und so auch über den individuellen Erfahrungen von Andersheit und Fremdheit. Beschrieben mit den Begrifflichkeiten von Kapitel IV.4.5 beobachtet Luhmann die Welt aus der Position des *Dritten*, welcher die untersuchten Erfahrungen nicht selbst macht, sondern nur beobachtet. Folglich ist Luhmanns Theorie vor allem interessant, um die Position des Dritten näher zu präzisieren, die ja wie in Kapitel IV erwähnt, auch die vorwiegende Position von religionspädagogischen Ansätzen interreligiöser Bildung ist.

Vor diesem Hintergrund sind Zitate wie die folgenden von großer Bedeutung für vorliegende Studie, weil sie diese spezielle Beobachtungsart näher erläutern:

117 Niklas Luhmann: »Am Ende der kritischen Soziologie«, in: Zeitschrift für Soziologie 20 (1991), S. 147-152, hier S. 148.

118 J. Habermas/N. Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, S. 244. Vgl. zur sog. »Luhmann-Habermas-Kontroverse« auch Kap. V.2.

119 Ebd., S. 403.

120 N. Luhmann: Beobachtungen der Moderne, S. 196.

121 N. Luhmann: Am Ende der kritischen Soziologie, S. 148.

122 Ebd., S. 151.

123 Ebd., S. 149.

»Beobachten zweiter Ordnung beruht auf einer scharfen Reduktion der Komplexität der Welt möglicher Beobachtungen: Es wird nur Beobachten beobachtet, und erst so vermittelt kommt man zur Welt, die dann in der Differenz von Gleichheit und Verschiedenheit der Beobachtungen (erster und zweiter Ordnung) gegeben ist. Wie so oft gilt aber auch hier: Die Reduktion von Komplexität ist das Mittel zum Aufbau von Komplexität.«¹²⁴

Luhmann schreibt weiter:

»Beobachten zweiter Ordnung lässt – und das ist ein weiteres Beispiel für Komplexitätssteigerung – die Wahl offen, ob man bestimmte Bezeichnungen dem beobachteten Beobachter zurechnet und ihn dadurch charakterisiert oder sie als Merkmale dessen ansieht, was er beobachtet. Beide Zurechnungen, Beobachterzurechnung und Gegenstandszurechnung, bleiben möglich; ihre Ergebnisse können deshalb als kontingent aufgefasst werden.«¹²⁵

Wie sich an diesen Zitaten erkennen lässt, ist die Beobachtung zweiter Ordnung ein sehr komplexer Vorgang.

Laut Gripp-Hagelstange bewegt sich Luhmanns Theorie vor allem auf der Ebene, »die man alteuropäisch als metatheoretisch einordnen würde«.¹²⁶ Um bessere analytische Ergebnisse zu erhalten, strebt Luhmann danach, von den Kausallogiken des Alltags und des alltäglichen Ichs zu abstrahieren, um eine komplexere Struktur von Beobachtungen zu ermöglichen.¹²⁷ Diese Vorgehensweise strebt nach einer Abstraktion, die z. B. folgende Fragen beantworten kann: Was unterscheidet die Kommunikation eines Wirtschaftssystems von der eines politischen Systems von der eines religiösen Systems? Trotz ihres universalen Anspruchs hat die Theorie Luhmanns jedoch Probleme, die alltägliche Welt zu erfassen, »in der man wohnt und arbeitet, Straßenbahn fährt und Zigaretten raucht«.¹²⁸

Wie kann ein Subjekt aus seiner subjektiven Erfahrungsposition heraus in den Status einer Beobachtung zweiter Ordnung gelangen? Ist die von Luhmann angestrebte Abstraktion überhaupt möglich, bzw. wie Gripp-Hagelstange es formuliert: »Kann man können, was man nicht kann?«¹²⁹

Georg Kneer und Armin Nassehi schreiben hierzu: »Der Beobachter zweiter Ordnung ist gegenüber anderen Beobachtern in keiner privilegierten Position, er muss sich vielmehr gefallen lassen, dass er umgekehrt selbst beobachtet und über seine blinden

124 N. Luhmann: Beobachtungen der Moderne, S. 101.

125 Ebd.

126 H. Gripp-Hagelstange: Niklas Luhmann, S. 146.

127 Ebd., S. 145.

128 Vollständig lautet Luhmanns Zitat so: »Wenn eine Gesellschaft sich Wissenschaft im modernen Sinne leistet, stellen sich Reflexionsprobleme, die nur noch konstruktivistisch zu lösen sind – was immer man in dieser Gesellschaft üblicherweise von der Welt hält, in der man wohnt und arbeitet, Straßenbahn fährt und Zigaretten raucht,« vgl. Niklas Luhmann: Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften 2005, S. 53; vgl. auch H. Gripp-Hagelstange: Niklas Luhmann, S. 95f.

129 H. Gripp-Hagelstange: Niklas Luhmann, S. 146.

Flecke aufgeklärt wird.«¹³⁰ Freilich lässt sich fragen, ob diese »Iteration von Beobachtung« – dass jeder Beobachtende von einer weiteren Beobachtung beobachtet wird, die wiederum von einer weiteren beobachtet wird usw. – das Erkenntnisproblem des »blinden Flecks« wirklich löst oder nicht einfach »in eine Sorte von Zukunft« verschoben wird.¹³¹ Wie ist auf dieser Ebene eine gegenseitige »Aufklärung« über die blinden Flecke möglich? Solche »erkenntnistheoretischen Zweifel« liegen jedoch dezidiert nicht im Fokus der Luhmann'schen Betrachtungen.¹³²

Trotzdem ist es unbestritten, dass seine Theorien wichtige Erkenntnisgewinne ermöglichen. Selbst Kritiker Luhmanns anerkennen, »dass Luhmanns Systemtheorie tiefe Einsichten in das Funktionieren von Systemen«¹³³ bietet. Hier gewähren auch seine Forschungen zur Autopoiesis wichtige Erkenntnisse. Autopoiesis kann als die systemische Ausrichtung nach einer inneren Regelmäßigkeit verstanden werden, die nicht leicht zu verändern ist. Sie ist insbesondere deshalb nicht leicht zu verändern, weil diese innere Regelmäßigkeit das Fortlaufen der systemischen Prozesse ermöglicht, die nach Luhmann ein System erst zu einem System machen. Um dieses Fortlaufen der systemischen Prozesse zu ermöglichen, streben Systeme erstens zu einer Selbstbestätigung ihrer inneren Regelmäßigkeit und zweites danach, ihre Differenz zur Umwelt aufrechtzuerhalten, da die Differenz zur Umwelt gerade *in dieser operativen Regelmäßigkeit* begründet liegt.¹³⁴ Systemveränderungen durch neue Impulse vollziehen sich nach Piagets Regeln der Assimilation und Akkommodation, das heißt, Systemveränderungen gelingen umso leichter, je weniger diese Impulse die grundsätzliche Struktur eines Systems anfragen.¹³⁵ Luhmann unterscheidet hier auch zwischen *kognitiven und normativen Erwartungen*: Bei der Korrektur einer kognitiven Erwartung ist das System »lernbereit«, bei einer normativen Erwartung »lernunwillig«.¹³⁶ Kognitive Erwartungen sind relativ leicht korrigierbar, da sie nur wenig mit anderen Erwartungen verknüpft sind. Normative Erwartungen dagegen weisen Verbindungen zu zahlreichen anderen Erwartungen auf und beeinflussen diese grundlegend, so dass im Falle ihrer Veränderung eine Vielzahl weiterer Erwartungen betroffen wäre. Hier drohte eine »Überforderung der Lernkapazitäten des Systems«. Daher reagiert das System zunächst mit einer »Umleitung der Fehlerzurechnung: Nicht die enttäuschte Erwartung wird als ›falsch‹ deklariert, sondern das Verhalten, durch das sie enttäuscht wurde«.¹³⁷ Luhmann schreibt:

130 G. Kneer/A. Nassehi: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, S. 189.

131 Vgl. dazu sehr kritisch B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 443f.

132 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 30.

133 R. Münch: Soziologische Theorie, S. 225.

134 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 55.

135 Vgl. N. Luhmann: Soziologische Aufklärung 6, S. 146.

136 Niklas Luhmann: »Normen in Soziologischer Perspektive«, in: Soziale Welt 20 (1969), S. 28-48, hier S. 36; vgl. auch N. Luhmann: Rechtssoziologie, S. 40-53.

137 W. L. Schneider: Grundlagen der Soziologischen Theorie, S. 261; Auch dieses Konzept lässt sich im Hinblick auf intersubjektive Aspekte kritisieren, vgl. Hartmann Tyrell: »Normativität und soziales Handeln«, in: Günter Dux/Thomas Luckmann (Hg.), Beiträge zur Wissenssoziologie, Beiträge zur Religionssoziologie/Contributions to the Sociology of Knowledge, Contributions to the Sociology of Religion, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften 1978, S. 59-90, hier S. 66ff.

»Komplexe Systeme sind mithin zur Selbstanpassung gezwungen, und zwar in dem Doppelsinne einer eigenen Anpassung an die eigene Komplexität. Nur so ist zu erklären, dass Systeme den Veränderungen ihrer Umwelt nicht bruchlos folgen können, sondern auch andere Gesichtspunkte der Anpassung berücksichtigen müssen und letztlich an Selbstanpassung zu Grunde gehen.«¹³⁸

Luhmanns Beobachtungsart der zweiten Ordnung, die von normativen Wertungen Abstand nimmt, kann hier neue Einsichten ermöglichen und damit auch neue Wege aufzeigen. Dies zeigt sehr gut folgendes, hochaktuell erscheinendes Zitat, das hier als längere Passage angeführt ist:

»Wie nie zuvor ist deutlich, dass positive und negative Aspekte in einer unauflösbaren Weise verknüpft sind und durch ein und dieselben Strukturbedingungen reproduziert werden. Der technische Fortschritt führt zu Umweltschäden, die nur durch weiteren technischen Fortschritt mit einer immer stärkeren Technologieabhängigkeit der Gesellschaft abgeschwächt werden können. Das rationale Funktionieren der Funktionssysteme, und gerade das rationale Ausnutzen kleinster Differenzen, Chancen, Gelegenheiten erzeugt durch »Abweichungsverstärkung« immense Ungleichheiten, für die keine Funktion angegeben werden kann. Das gilt für die Wirtschaft, also für die Verteilung von Reichtum und Armut, aber auch für die Erziehung und für die Chancen der Forschung. Die hohe Organisationsabhängigkeit der Funktionssysteme führt zu einer Abhängigkeit von der »bürokratischen« Logik der Selbstreproduktion von Organisationen, die die Offenheit und Flexibilität der Funktionssysteme erheblich einschränkt und ein ständiges Nichtausnutzen von Chancen erzeugt. Entsprechend wächst die Diskrepanz zwischen Erwartungen und Wirklichkeiten, zwischen dem, was *man* als möglich sieht, und dem, was dann faktisch geschieht.«¹³⁹

Wie zu zeigen sein wird, ist dies auch auf Kontexte interreligiöser Bildung gut übertragbar, wo bisweilen ebenfalls eine Diskrepanz zwischen Erwartungen und Wirklichkeiten zu beobachten ist.

Wer aber empfindet diese Diskrepanz? Das unscheinbare Wörtchen »man« im letzten Satz des Zitats verweist auf eine Ich-Perspektive, die in Luhmanns Theorie nicht klar definiert ist. Ist dies ein bloßer kommunikativer Platzhalter für beliebiges Ich oder vielleicht sogar Ausdruck von Luhmanns persönlicher Perspektive? Doch innerhalb dieser Diskrepanzerfahrung ist es ein erkennendes, hoffendes und vielleicht auch leidendes Ich, das mehr ist als ein sich selbst erzeugendes, selbstreferentielles psychisches System. Waldenfels schreibt:

»Luhmann hat nie geklärt, wo er als Systemtheoretiker steht. Also entweder sagt er: Ich bin auch drin, wie in einem Altarbild, wo der Stifter auch noch vorkommt; dann gerät er wirklich in eine Art formaler Metaphysik. Oder er müsste ein bestimmtes Moment

138 N. Luhmann: Soziale Systeme, S. 56.

139 Niklas Luhmann: Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften 2009, S. 37 (Kursivsetzung durch mich).

des Außen gegenüber dem System zulassen. Aber das tut er nicht systematisch. Er überspielt dieses Außen.«¹⁴⁰

Luhmann schreibt zum Problem der Selbstverortung: »Man mahnt bereits an: Kritiker müssten über ihren *eigenen* gesellschaftlichen Standort in ihrer *eigenen* Theorie Auskunft geben. [...] Aber wie wäre das möglich? Und was würde es nützen?«¹⁴¹

Was die Klärung eigener Perspektiven nützen würde, ist angesichts ihrer Ordnungsgrenzen, die nicht einfach beliebig veränderbar sind, sondern für ein erfahrendes Ich reale Limitationen der Perspektive bedeuten, leicht zu beantworten. Schwerer zu sagen ist, wie dies möglich wäre. Subjektiv veränderliche Positionen mittels einer Beobachtung zweiter Ordnung zu erkennen, wie es Luhmann vorschlägt,¹⁴² kann nur eine Teilantwort sein. Die einführenden Klärungen in Kapitel V.1 zeigten, dass es unmöglich ist, alle Ordnungen zu bestimmen, die das Eigene bestimmen – deswegen wird auch der »Einbruch« des Fremden ins Eigene immer wieder an unvermuteter Stelle geschehen. Sich selbst in seinen Ordnungen zu verorten, ist eine komplexe Angelegenheit. So ist die oben angeführte Frage hier erneut zu stellen: »Kann man können, was man nicht kann?«

In den folgenden Kapiteln soll diese Frage weiterverfolgt werden und in Kapitel V.5 im Blick auf ihre religionspädagogischen Konsequenzen bedacht werden.

3.2 Michel Foucault: Subjektivierung und Ethik des Selbst

3.2.1 Diskurs, Macht und Disziplinierung von Abweichung

Wie in Kapitel V.2 bereits dargelegt, ist das Werk von MICHEL FOUCAULT¹⁴³ durch eine Vielzahl von »Brüchen« gekennzeichnet, die erschweren, sein Werk auf wenige durchgängige Thesen zu reduzieren. Gerade in dieser bisweiligen Widersprüchlichkeit liegt jedoch auch der Reiz der Beschäftigung mit Foucaults Werk, besonders, da es mit Motiven ringt, die auch für vorliegende Studie von Relevanz sind: der inneren Widersprüchlichkeit von Geordnetwerden und Ordnen. Hierbei befasst sich Foucault mit Themenfeldern, die sich auch auf das Thema des Fremden beziehen lassen: mit Macht und Disziplinierung von Abweichung, mit Ordnung von Wissen. Besonders der Aspekt der Macht eröffnet für vorliegende Studie eine wichtige, neue Dimension (vgl. Kap. III.12.2)

140 B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 442.

141 N. Luhmann: Am Ende der kritischen Soziologie, S. 147, im Verweis auf Thomas C. Heller: Structuralism and Critique, in: Stanford Law Review 36 (1984), S. 127–198, hier S. 170f. (zitiert nach Luhmann). Luhmann ergänzt in der Fußnote: »Im Übrigen ist dieses Desiderat nicht gerade neu, aber offenbar schwer zu erfüllen. Siehe z.B. Linguet (1764).« (vgl. Linguet, Simon: Le Fanatisme des Philosophes, London-Abbeville 1764, zitiert nach Luhmann).

142 N. Luhmann: Am Ende der kritischen Soziologie, S. 150f.

143 Zur Einführung in Foucaults Werk vgl. M. Ruoff: Foucault-Lexikon; T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft; H. Fink-Eitel: Michel Foucault zur Einführung; Philipp Sarasin: Michel Foucault zur Einführung, Hamburg: Junius 2005; B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 513–535.

und wird in den folgenden Kapiteln erneut aufgegriffen. Gleichzeitig verknüpft Foucault diese Themen auch mit der Frage des Subjekts und des Selbst. Hierin bestehen Anknüpfungspunkte zur dargestellten Systemtheorie Luhmanns, auch wenn Foucault zu deutlich verschiedenen Antworten gelangt (vgl. Kap. V.3.2.2 u. 3.2.3). Zunächst aber sollen einige zentrale Begriffe aus Foucaults Theorie erläutert werden: Diskurs, Episteme, Dispositiv und wie erwähnt Macht.

Als erste zentrale Phase in Foucaults Werk wird die sogenannte »diskursive Phase« bezeichnet.¹⁴⁴ In der Phase analysiert er die Wirkmacht von diskursiven Praxen auf die Produktion von Wissen und Wahrheit. Diskurse sind »als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen«. ¹⁴⁵ Damit unterscheidet sich Foucaults Diskursbegriff von anderen philosophischen Verständnissen. Michael Ruoff schreibt zum Verständnis Foucaults:

»Während Jürgen Habermas den Diskurs als kommunikative Rationalität erfasst, versteht Foucault darunter die Bildung von Wahrheiten in Denksystemen, die er am Beispiel der Humanwissenschaften des 17. und 18. Jahrhunderts untersucht. [...] Die Wahrheiten, die Denksysteme und die betroffenen Subjekte unterliegen einem ständigen Wandel, der umgekehrt auch den Diskurs selbst betrifft.«¹⁴⁶

Solche Diskurveränderungen erforscht Foucault mit einer spezifischen Methode, die er selbst »Archäologie des Wissens« nennt. Foucault weist so nach, wie sich mit Verschiebungen von Diskursen auch das »Wissen« der Wissenschaften verändert. »Wissen« über »den Menschen« in den Humanwissenschaften etwa ist immer auch von einem bestimmten Menschenbild geleitet, das den Humanwissenschaften zugrundeliegt. Indem sich europäische Gesellschaften seit der Aufklärung immer mehr am Leitbild des »vernünftigen Menschen« orientieren, entwickelt sich der »Wahnsinn« von »Irren« zu einer Kontrastfolie der angestrebten menschlichen Vernunft.¹⁴⁷ Foucault zeigt auf, wie um das 17. Jahrhundert in ganz Europa Internierungsmaßnahmen zunehmen, mit denen »wahnsinnige Menschen« vom Rest der Gesellschaft ausgeschlossen werden. Dies ändert sich, als gegen Ende des 18. Jahrhundert ein ärztliches Denken durchzusetzen beginnt, das den »Wahnsinn« als eine »Geisteskrankheit« begreift, der mit Therapie-maßnahmen zu begegnen ist. Der »Wahnsinn« wird so nicht mehr einfach weggesperrt, sondern unter gesellschaftliche Beobachtung gestellt. Zentral für Foucaults Geschichtsverständnis ist das Prinzip der *Diskontinuität*, nach dem ein und dasselbe Wort über die Geschichte hinweg ganz verschiedene Objekte bezeichnen kann.¹⁴⁸ Wahnsinn stellt sich so als »Gegenstand eines spezifischen, historisch bedingten Wissens« dar, »das sich nicht notwendig wissenschaftlich entwickelt, sondern seine Quellen in Institutionen und sozialen Prozessen besitzt«. ¹⁴⁹

144 M. Ruoff: Foucault-Lexikon, S. 21-37.

145 Michel Foucault: Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, S. 74.

146 M. Ruoff: Foucault-Lexikon, S. 15.

147 Vgl. ebd., S. 22-25.

148 Ebd., S. 90.

149 Ebd., S. 24.

Die Ermöglichung eines solchen »Wissens«, das durch ein Geflecht historisch bedingter diskursiver Praxen geschaffen wird und sich so in implizit definierten Grenzen bewegt, nennt Foucault Episteme.¹⁵⁰ Episteme stellen die Grundlage dar, auf der es Wissenschaften möglich ist, zwischen wissenschaftlich »wahren« bzw. »falschen« Sachverhalten zu unterscheiden. In seiner Antrittsvorlesung »Die Ordnung des Diskurses« (1970) befasst sich Foucault damit, warum die Mendel'sche Erbgesetzlehre wissenschaftlich seinerzeit nicht anerkannt wurde, obwohl sie mit einfachen Mitteln verifizierbar und erkennbar wissenschaftlich korrekt ist:

»Das liegt daran«, so Foucault, »dass Mendel von Gegenständen sprach, dass er Methoden verwendete und sich in einen theoretischen Horizont stellte, welche der Biologie seiner Epoche fremd waren. [...] Mendel sagte die Wahrheit, aber er war nicht im Wahren« seiner Epoche [...]. Es musste der Maßstab gewechselt werden, es musste eine ganz neue Gegenstandsebene in der Biologie entfaltet werden [...]. Mendel war ein wahres Monstrum, weshalb die Wissenschaft von ihm nicht sprechen konnte.«¹⁵¹

Auf einer viel basaleren Ebene beschreibt Foucault Episteme in seinem Buch »Die Ordnung der Dinge« (1966), indem er zeigt, dass sich Veränderungen der Episteme durch implizite Veränderungen der Ding-Zeichen-Zuordnungen ergeben, indem z.B. Sprache als Bezeichnung von Objekten angesehen wird, oder aber als ihr eigenes Objekt.¹⁵²

Auffällig ist bei Foucaults Ansatz, dass seine wissenschaftlich-historischen Untersuchungen oftmals davon absehen, konkrete Personen als Verursacher*innen dieser epistemischen Veränderungen zu benennen, sondern eher darauf abzielen, die »Bewegungen eines anonymen Wissenskorpus« nachzuzeichnen.¹⁵³ Sie möchte verborgene Ordnungsstrukturen aufdecken, die kaum noch fassbar sind, weil sie auf nicht mehr hinterfragte Grundannahmen der Wissensproduktion zurückgehen. Diese »Ordnung der Dinge« definiert Foucault so: »Die Ordnung ist zugleich das, was sich den Dingen als ihr inneres Gesetz, als ihr geheimes Netz ausgibt, nach dem sie sich in gewisser Weise alle betrachten, und das, was nur durch den Raster eines Blicks, einer Aufmerksamkeit, einer Sprache existiert.«¹⁵⁴

Im Laufe von Foucaults Werk wird jedoch neben diesem Ordnungsverständnis eine zweite Ordnungsperspektive immer wichtiger: Ordnungen der Macht. Für die Philosophie Foucaults bedeutet der Machtaspekt tiefgreifende Veränderungen, sodass die Foucault-Forschung mit der Betonung des Machtbegriffs eine zweite, »machttheoretische Phase« eingeleitet sieht.¹⁵⁵ Dies geht mit einem veränderten Diskursbegriff einher, den Foucault so definiert: »Der Diskurs ist eine Reihe von Elementen, die innerhalb eines allgemeinen Machtmechanismus operieren. Darum muss man im Diskurs eine Folge von Ereignissen, zum Beispiel von politischen Ereignissen sehen, die der Macht als

150 Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2015, S. 24f.; vgl. auch M. Ruoff: Foucault-Lexikon, S. 106-109.

151 Michel Foucault/Ralf Konersmann: Die Ordnung des Diskurses. Mit einem Essay von Ralf Konersmann, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch 2000, S. 24f.

152 M. Ruoff: Foucault-Lexikon, S. 30 u. 31.

153 M. Foucault: Die Ordnung der Dinge, S. 14.

154 Ebd., S. 22.

155 M. Ruoff: Foucault-Lexikon, S. 37-52.

Vehikel dienen«. ¹⁵⁶ In »Die Ordnung des Diskurses« schreibt er über sogenannte »Ausschließungssysteme«: »Drei große Ausschließungssysteme treffen den Diskurs: das verbotene Wort; die Ausgrenzung des Wahnsinns; der Wille zur Wahrheit.« ¹⁵⁷ Während in Foucaults frühen Texten Diskurse als autonome Größe angesehen werden, sieht Foucault später Diskurse stärker durch äußere machtvolle Voraussetzungen eingeschränkt.

Die Macht der Ausschließung untersucht Foucault bereits in seinen frühen Studien über die Internierung von »Wahnsinnigen«, mit der gezielt bestimmte Diskurse aus dem Innen der Gesellschaft ausgeschlossen werden. Ab dem Werk »Überwachen und Strafen« (1975) widmet sich Foucault schließlich vorwiegend der Untersuchung von Macht. In Entsprechung zu seinem sonstigen Ansatz liegt nicht die Macht von Individuen im Fokus seines Forschungsinteresses, sondern vielmehr *depersonalisierte Macht*: »Die Macht ist demnach keine einer Einzelperson zuschreibbare Eigenschaft, sondern sie verbindet sich mit bestimmten gesellschaftlichen Einrichtungen und Anforderungen.« ¹⁵⁸ Foucault schreibt: »Diese Macht ist nicht so sehr etwas, was jemand besitzt, sondern vielmehr etwas, was sich entfaltet [...].« ¹⁵⁹ Erst in seinen späteren Werken befasst sich Foucault ausführlich mit politischer Regierungsmacht ¹⁶⁰ – zunächst stehen subtilere Formen der Machtauswirkung im Zentrum. Zu nennen ist hier etwa die gegenseitige Selbstüberwachung von Individuen, die die Allgegenwärtigkeit der Beobachtung internalisiert haben; Strategien der Bio-Macht, die sich disziplinierend auf die einzelnen Körper auswirkt und auch ihre Sexualität kontrolliert; und die Pastoralmacht, eine »Art der Menschenführung, die sich auf jede Lebenssituation erstreckt und die gesamte Existenz des Menschen bis in die feinsten Detailfragen hinein bestimmen will« ¹⁶¹.

Um das Ineinandergehen von diskursiven Grenzziehungen und verschiedenen Formen der Macht besser beschreiben zu können, führt Foucault einen neuen Begriff ein: das *Dispositiv*. ¹⁶² Das Dispositiv ist das kaum fassbare »Netz« zwischen diesen Elementen, das aber dennoch als Gesamtstruktur eine grundlegende Ordnungsfunktion für die aus ihr resultierenden Ordnungen der Gesellschaft hat. Der Diskurs verliert damit in Foucaults Werk seinen Status als alleinige Wirkmacht: »Der exklusive Status des Diskurses löst sich in Überwachen und Strafen im Dispositiv auf, er verliert als Gesagtes den Vorrang vor dem Ungesagten.« ¹⁶³ Dem zollt Foucault mit einer Veränderung der wissenschaftlichen Methode Rechnung, die er selbst *Genealogie* nennt. Sie unterscheidet sich von der Methode der Archäologie auf folgende Weise: »Die Archäologie untersucht die immanenten Regeln des Diskurses im Rahmen der Sprache und Zeichen«. Die Genealogie »sucht nach den äußeren Bedingungen, den sozialen Praktiken,

156 M. Foucault: Schriften. Dritter Band, S. 595.

157 M. Foucault/R. Konersmann: Die Ordnung des Diskurses, S. 16.

158 M. Ruoff: Foucault-Lexikon, S. 147.

159 Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 38.

160 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 144f.

161 M. Ruoff: Foucault-Lexikon, S. 161f.

162 Michel Foucault: Die Macht der Psychiatrie. Vorlesung am Collège de France 1973-1974, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 29f.

163 M. Ruoff: Foucault-Lexikon, S. 95.

die den Diskurs unter Beteiligung von Macht bestimmen. Die Genealogie verleiht der Macht [...] eine zentrale Stellung und entwirft den Rahmen aus Macht und sozialen Praktiken, der den ›autonomen‹ Diskurs zu einer abhängigen Größe macht.«¹⁶⁴ Ziel dieser Methode ist es laut Foucault, »hinter die Institution zu gelangen, um hinter ihr [...] das wiederzufinden, was man eine Machttechnologie nennen kann. [...] eine genealogische Analyse, die ein ganzes Geflecht von Bündnissen, Verbindungen, Stützpunkten rekonstruiert.«¹⁶⁵

Da in Foucaults Werk auch mit dem Begriff Episteme in ähnlicher Weise eine solche unter der Oberfläche liegende Ordnung beschrieben wird, musste Foucault die Begriffe Dispositiv und Episteme voneinander abgrenzen. Er präzisiert die Begriffe wie folgt:

Ein Dispositiv ist eine »entschieden heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz Gesagtes genauso wie Ungesagtes.«¹⁶⁶

Ein Dispositiv ist ein »viel allgemeinerer Fall« als die Episteme.¹⁶⁷ Die Episteme dagegen stellt ein »strategisches Dispositiv« dar, »das es gestattet, unter all den möglichen Aussagen diejenigen auszusieben, die [...] eines Feldes von Wissenschaftlichkeit annehmbar sein können, und von denen man wird sagen können: Dieses ist wahr oder falsch.« Im Gegenzug dazu gestatte das Dispositiv »nicht das Wahre vom Falschen, aber das wissenschaftlich Nicht-Qualifizierbare vom Qualifizierbaren zu trennen.«¹⁶⁸

Foucaults Begriffe Dispositiv und Episteme lassen sich in gewisser Weise mit Thomas Kuhns Begriff des Paradigmas vergleichen.¹⁶⁹ Sie bleiben bei Foucault »allerdings seltsam anonym«. »Wo bei Kuhn konkrete Persönlichkeiten wie Albert Einstein wissenschaftliche Revolutionen initiieren, beschränkt sich Foucault auf die archäologische Rekonstruktion epistemologischer Brüche, ohne sie kausal auf die Innovations- und Durchsetzungskraft einzelner DenkerInnen und ihrer Denksysteme zurückzuführen.«¹⁷⁰ Dies ist ganz im Sinne des Autorenbegriffs von Foucault, nach dem die Au-

164 Ebd., S. 126.

165 Michel Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Vorlesung am Collège de France 1977–1978, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, S. 175f.

166 M. Foucault: *Schriften. Dritter Band*, S. 392.

167 Ebd., S. 395.

168 Ebd., S. 395f.

169 Vgl. Thomas S. Kuhn/Ian Hacking: *The structure of scientific revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press 2012. Offenbar beachtete Foucault Thomas Kuhns Werk jedoch nicht. Es war vier Jahre vor Foucaults »Die Ordnung der Dinge« erschienen, wo Foucault erstmalig den hier beschriebenen Ansatz entwickelte, vgl. Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow: *Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago: Univ. of Chicago Press 1983, S. 60f.

170 Michael C. Frank: »Diskurs, Diskontinuität und historisches Apriori. Michel Foucaults »Die Ordnung der Dinge«, »Archäologie des Wissens« und »Die Ordnung des Diskurses«, in: Julia Reuter/Alexandra Karentzos (Hg.), *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften 2012, S. 39–50, hier S. 43. In seltenen Einzelfällen, z.B. in Gestalt der von Sigmund Freud begründeten Psychoanalyse oder des auf Karl Marx zurückgehenden Marxismus, kommt Menschen die Bedeutung zu einen Diskurs namentlich zu begründen. Foucault nennt diese Men-

torenfigur eine durch den Diskurs vorgegebene Subjektposition ist, und viele Diskurse eine solche Figur nicht benötigen (vgl. Kap. V.3.2.2).¹⁷¹

Angesichts Foucaults Abkehr von einer theoretischen Orientierung an konkreten Akteur*innen bietet sich in vorliegender Studie auch ein weiterer Vergleich an: der Vergleich mit sozialen Systemen bei Luhmann, wie sie im vorherigen Kapitel besprochen wurden. Es bestehen durchaus Ähnlichkeiten zwischen sozialen Systemen einerseits und Dispositiven andererseits, da beiden eine eigenständige Wirkmacht zugeordnet wird, die sich nicht einzelnen Individuen zurechnen lässt. Während aber Luhmann klar zwischen verschiedenen Kommunikationssystemen trennt, liegt für Foucault der Fokus der Untersuchung in der »Natur der Verbindung«, die zwischen heterogenen Ordnungselementen besteht.¹⁷² Für solche Verbindungen würde Luhmann den Begriff der »strukturellen Kopplung« verwenden (vgl. Kap. V.3, Fußnote 61). Dispositive lassen sich daher besser mit Begriffen wie »struktureller Kopplung« vergleichen, und soziale Systeme eher mit Foucaults »Diskursen«¹⁷³. Dispositive aber zeichnen sich durch ihre »heterogene Gesamtheit« aus und verbinden Diskurse, Institutionen, architektonische Bauten, Gesetze etc. So untergründig Foucault die Wirkmacht von Dispositiven verortet und so heterogen zusammengesetzt er die Gesamtheit ihrer Elemente begreift, so schwierig wird es zugleich, die Grenzen eines Dispositivs zu bestimmen. Was macht ein Dispositiv zu einem Dispositiv und worin sind sie voneinander abgegrenzt? Es handelt um einen schwer fassbaren und missverständlichen Begriff.¹⁷⁴

Am Beispiel des Machtbegriffs werden Unterschiede zwischen dem Verständnis Luhmanns und Foucaults deutlich. Macht begreift Luhmann vorwiegend als ein Element politischer Systeme.¹⁷⁵ Diese Ausrichtung nach Codes der Macht unterscheidet politische Systeme klar von anderen Systemen, beispielsweise von Systemen der Wissenschaft. Wissenschaft kann bei Luhmann höchstens politisch missbraucht werden (vgl. Kap. V.3, Fußnote 119), folgt ansonsten jedoch anderen Codes. Bei Foucault ist so eine klare Trennung bzw. eine Begrenzung der Macht auf spezielle Bereiche nicht gegeben. Wissenschaftliche Diskurse werden zu einem Instrument machtvoller Dispositive, die Wissenschaft und Politik zugleich bestimmen. Wissenschaft ist bei Foucault nie nur reine Wissenschaft, sondern zugleich machtvolle Praxis.

Vor diesem Hintergrund lassen sich Chancen und Grenzen des Dispositiv-Begriffs bei Foucault bestimmen. Er macht sensibel für Überschneidungen verschiedener Diskurse und lenkt den Blick auf verborgene Ordnungsstrukturen, die schwer fassbar sind, weil sie auf nicht mehr hinterfragte Grundannahmen zurückgehen, die aber genau aus diesem Grund sehr wirkmächtige gesellschaftliche Ordnungsfaktoren darstellen.

schen »Diskursivitätsbegründer«, vgl. Michel Foucault: Schriften. Erster Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 1022.

171 So Foucault in seinem berühmten Vortrag »Was ist ein Autor?«, vgl. M. Foucault: Schriften. Erster Band, S. 1014.

172 M. Foucault: Schriften. Dritter Band, S. 392.

173 Jana Kabobel: Die politischen Theorien von Luhmann und Foucault im Vergleich, Würzburg: Königshausen & Neumann 2011, S. 97-116.

174 M. Foucault: Schriften. Dritter Band, S. 392-410.

175 J. Kabobel: Die politischen Theorien von Luhmann und Foucault im Vergleich, S. 144.

Durch die untergründige Entgrenztheit des Begriffs muss Foucault jedoch einen Verlust an theoretischer Genauigkeit in Kauf nehmen.¹⁷⁶ Bisweilen wird Macht bei Foucault zu einer unklaren, fast schon mystifizierten Größe und verschiedene Aspekte des Machtbegriffs drohen zu verschwimmen.¹⁷⁷ Anstatt sich nur auf eine bestimmende Ordnungsform zu konzentrieren, wäre es laut Waldenfels zielführender gewesen, zwischen verschiedenen Ordnungsformen zu differenzieren, von denen machtvolle Ordnungen *nur eine Ausprägung unter anderen* wären.¹⁷⁸ Die These nämlich, alles sei Ausdruck von Macht, selbst Wahrheit und Wissen, birgt politische und ethische Implikationen, für die Foucault von vielen Seiten kritisiert wurde.¹⁷⁹

Dies sei an einem abschließenden Beispiel gezeigt: Bereits in seinem ersten großen Werk »Wahnsinn und Gesellschaft« analysiert Foucault die sich historisch verändernde Beziehung von Wahnsinn und Rationalität. Warum, fragt Foucault wie ausgeführt auch im Werk »Ordnung des Diskurses«, wurden die mendelschen Erbgesetzlehren seinerzeit nicht als »wahr« erkannt, obwohl sie empirisch fundiert und faktisch wahr sind? Foucault untersucht so über sein ganzes Lebenswerk hinweg »Ordnungen des Wahren« bzw. »Wahrheitsregime«.¹⁸⁰

»Es geht nicht darum«, schreibt Foucault, »die Wahrheit von jeglichem Machtsystem zu befreien – das wäre ein Hirngespinnst, denn die Wahrheit selbst ist Macht –, sondern darum, die Macht der Wahrheit von den Formen gesellschaftlicher, ökonomischer und kultureller Hegemonie zu lösen, innerhalb derer sie gegenwärtig wirksam ist. Kurz, die politische Frage ist nicht der Irrtum, das entfremdete Bewusstsein oder die Ideologie, sie ist die Wahrheit selbst.«¹⁸¹

Indem er auch die Frage der Wahrheit derart zu einer politischen Frage erklärt, die zudem historisch kontingent überformt ist, provoziert Foucault eine Vielzahl von Kritik.

Verschärft wird dies durch Foucaults Ansatz, bei seinen Untersuchungen auf die Benennung konkreter Akteur*innen zu verzichten, sodass oftmals nicht klar wird, wer diese untergründige Macht ausübt bzw. wer ihr unterworfen ist. Im vorherigen Kapitel wurde mit der Autopoiesis sozialer Systeme ein Ansatz untersucht, der verwandt zu dem von Foucault erscheint: indem hier wie dort eine gewisse Skepsis vorherrscht, die Theorie nach dem *Menschen als handelndem Akteur* auszurichten. Wie Luhmann zeigt sich Foucault ebenfalls sehr kritisch gegenüber dem Begriff des Subjekts und macht dies zu einem Schwerpunkt seiner Philosophie: Die Frage nach der Subjektivität kann als »Klammer« des Foucault'schen Gesamtwerkes angesehen werden.¹⁸² Hier kommt er teils zu vergleichbaren Schlüssen wie Luhmann, teils zu sehr verschiedenen. Wie bei Luhmann ist auch Foucaults Verständnis von Mensch und Subjekt nicht unkritisch zu sehen, eröffnet aber gleichzeitig einen Raum für wichtige Erkenntnisse.

176 Ebd., S. 115.

177 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 310.

178 Bernhard Waldenfels: Deutsch-französische Gedankengänge, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995, S. 242f.

179 Ebd., S. 229f.

180 Vgl. auch T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 328-332.

181 M. Foucault: Dispositive der Macht, S. 54.

182 M. Ruoff: Foucault-Lexikon, S. 14.

3.2.2 Subjektivierungspraxen

Foucaults Philosophie ist für ihre radikale Kritik am Subjekt berühmt geworden. Im Kontext von Foucaults Werk sind hier zwei unterschiedliche Schwerpunkte zu verzeichnen, zuerst die diskursanalytische Dekonstruktion des Subjekts, schließlich die machttheoretische Kritik des Subjekts. In der Spätphase gewinnt für Foucault eine »Ethik des Selbst« an Bedeutung, mit der Foucault wieder stärker zu einer Philosophie des Subjekts zurückkehrt.¹⁸³

Wie oben dargelegt ist eine der wichtigsten Kennzeichen von diskursiver Begriffsbildung ihre »Diskontinuität« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 148). In diesem Zusammenhang sind auch folgende Passagen zu verstehen: Menschen hätten »im Laufe ihrer Geschichte niemals aufgehört«, schreibt Foucault, »sich selbst zu konstruieren, das heißt ihre Subjektivität beständig zu verschieben, sich in einer unendlichen und vielfältigen Serie unterschiedlicher Subjektivitäten zu konstituieren. Diese Serie von Subjektivitäten wird niemals zu einem Ende kommen und uns niemals vor etwas stellen, das ›der Mensch wäre.«¹⁸⁴

»Es wäre interessant«, schreibt Foucault andernorts, »wenn man einmal zu klären versuchte, wie sich im Laufe der Geschichte ein Subjekt konstituiert, das nicht ein für alle Mal gegeben ist, [...] sondern ein Subjekt, das sich innerhalb der Geschichte konstituiert, das ständig und immer wieder neu von der Geschichte begründet wird. In Richtung solch einer radikalen Kritik des menschlichen Subjekts durch die Geschichte müssen wir uns bewegen.«¹⁸⁵

Foucault zeigt einen geschichtlichen Prozess der »Subjektivierung« des Menschen auf, das oftmals einem Descartes'schen Modell »Ich denke, also bin ich« folgt. Dass der Mensch überhaupt Thema einer eigenen akademischen Disziplin der Humanwissenschaften werden konnte, liegt laut Foucault an der Rollenverschiebung, die dem Menschen innerhalb der kosmischen »Ordnung der Dinge« seit Anbruch der Neuzeit zugeschrieben wurde: »[E]s war die Wirkung einer Veränderung in den fundamentalen Dispositionen des Wissens. Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt.«¹⁸⁶ Foucault zieht hier bezogen auf die Philosophie eine Linie von Kant bis Husserl, die in der Denkart des Anthropologismus verhaftet bleiben, deren »baldige[s] Ende« nun Foucault verkündet.¹⁸⁷ Im oft zitierten Ende von »Ordnung der Dinge« schreibt Foucault, dass »der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand«¹⁸⁸ – womit er aber nicht in erster Linie den Menschen als konkretes Lebewesen meint, sondern vielmehr den Menschen als Topos der

183 Ebd., S. 196-200.

184 M. Foucault: Schriften. Viertes Band, S. 94.

185 M. Foucault: Schriften. Zweites Band, S. 672.

186 M. Foucault: Die Ordnung der Dinge, S. 462.

187 Ebd., S. 413-462. »Dabei weiß Foucault sehr wohl«, schreibt dagegen Waldenfels, »dass kaum ein Philosoph unseres Jahrhunderts [des 20.] dem Anthropologismus so energisch zu Leibe gerückt ist wie Husserl«, vgl. B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 525.

188 M. Foucault: Die Ordnung der Dinge, S. 462.

Humanwissenschaft.¹⁸⁹ So kann Foucault das Subjekt nicht mehr als transzendentalen Ort verstehen, »von dem aus die Wahrheit Einzug in die Geschichte hält«¹⁹⁰ – sondern er begreift die Frage nach dem Subjekt als eine historisch bedingte Gegebenheit, die den Gesetzmäßigkeiten ihrer Zeit unterworfen ist. Foucaults Begriff eines Subjekts als »Form«, deren Gestalt durch geschichtliche Diskursformen und äußere Machtkonstituenten bestimmt und entsprechend gefüllt wird, ist auch ein Angriff auf die phänomenologische Bewusstseinsphilosophie Husserls, die die »Vorgängigkeit« des Ichs als Ausgangspunkt ihrer philosophischen Weltdeutung setzt.¹⁹¹

In dem Maße, wie in Foucaults Werk die Bedeutung des Diskurses zugunsten von Dispositiven der Macht zurücktritt, verändert sich auch sein Subjektverständnis. In seinem Werk entwirft Foucault bisweilen eine dystopische Modernisierungserzählung, die der Selbstbefreiung des aufgeklärten Subjekts eine Geschichte seiner Selbstverkerkerung durch Disziplinartechniken entgegenstellt, die alles Irrationale auszugrenzen versuchen.¹⁹² In radikaler Form begreift Foucault Subjektivität besonders in seiner mittleren Schaffensphase prinzipiell als einen Zustand der Unterworfenheit unter Machtstrukturen (von lat. sub-jectus: unterworfen): Dies steht diametral zum Alltagsverständnis, das Subjektivität als durchaus souveränen Ausdruck eines »inneren« Selbst begreift. Der Prozess der Subjektivierung erfolgt laut Foucault analog zu einem Prozess der Objektivierung: »Die Menschen treten ständig in einen Prozess ein, der sie als Objekte konstituiert und sie dabei gleichzeitig verschiebt, verformt, verwandelt – und der sie als Subjekte umgestaltet.«¹⁹³ Dies bedeute, so Foucault an anderer Stelle, »[e]in ungeheures Werk, zu dem das Abendland Generationen gebeugt hat [...]: die Subjektivierung der Menschen, das heißt ihre Konstituierung als Untertanen/Subjekte.«¹⁹⁴ Die Kritik an Praxen der Subjektivierung erinnert auch an Passagen, die Luhmann schreibt, wenn er vor »Humanismen« warnt.¹⁹⁵ Foucaults Kritik geht aber noch viel weiter, wenn er die Allgegenwärtigkeit von Machtstrukturen betont, denen das menschliche Subjekt sich ausgesetzt sehe.

Im Laufe seines Werks untersucht Foucault verschiedene Formen der Macht (vgl. S. 260f.). Den größeren Teil seiner Analyse widmet Foucault subtilen Machtformen, der

189 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 311 Fußnote 52; vgl. im Kontrast dazu N. Luhmann: Beobachtungen der Moderne, S. 149ff.

190 M. Foucault: Schriften. Zweiter Band, S. 672.

191 Foucault bezieht sich auf Husserl vor allem anhand seiner Lektüre der Phänomenologie Merleau-Pontys, vgl. B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 526.

192 H. Fink-Eitel: Michel Foucault zur Einführung, S. 123.

193 M. Foucault: Schriften. Vierter Band, S. 94.

194 Michel Foucault: Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, S. 78.

195 »[M]it Orientierungen an ›Menschenbildern‹ hat man so schlechte Erfahrungen gemacht«, schreibt Luhmann, »dass davor eher zu warnen wäre. [...] Man kann hier an an Rassenideologien denken und an die Unterscheidung der Erwählten und Verdammten, an den sozialistisch vorgeschriebenen Doktrinär oder an das, was die melting pot Ideologie und der American way of life dem Nordamerikaner nahelegte. Nichts dieser Art ermutigt zur Wiederholung oder auch nur zu abgewandelten Neuversuchen, und alle Erfahrungen sprechen für Theorien, die uns vor Humanismen bewahren«, vgl. N. Luhmann: Soziologische Aufklärung 6, S. 159.

sogenannten »Mikrophysik der Macht«. ¹⁹⁶ Erst später wendet sich Foucault unter dem Stichwort der Gouvernamentalität der Untersuchung von Regierungsmacht und politischer Steuerung zu. ¹⁹⁷ Untersucht Foucault in seinen frühen Werken vor allem die *ausschließende, repressive* Seite der Macht, gewinnt für ihn ihre *integrative, transformierende* Seite immer mehr an Bedeutung. In seinen Studien zum Gefängnis zeigt Foucault, wie Gefangene nicht nur vom gesellschaftlichen Innen ausgegrenzt werden, sondern auch disziplinierenden Maßnahmen, wie einem Arbeitszwang, unterworfen werden. Sie dienen der »Normalisierung« der gefangenen Menschen. ¹⁹⁸ Subjektivierung fällt mit Normalisierung »in eins.« ¹⁹⁹ Macht ist daher für Foucault »nicht bloß Repression, sondern produktive Disziplinierung und Umformung der Körper«, die auf diese Weise eine politische Dimension erhalten. ²⁰⁰ Sexualitätsdispositive einer »Bio-Macht« beispielsweise wirken bis in den privatesten Bereich von Individuen und strukturieren so Gesellschaft. ²⁰¹ Der Körper ist für Foucault ein wichtiger Kampfplatz, es ist besonders der individuelle Körper, der sich gesellschaftlicher »Macht und Kontrolle« unterworfen sieht – Foucault betrachtet ihn als »durch und durch *soziales Gebilde*«, das nicht zuletzt körperlicher Ausdruck einer herrschenden Norm ist. ²⁰² Für Foucault habe, schreibt Fink-Eitel, »die eigentliche Hauptgefahr nicht in den offensichtlichen, vor aller Augen liegenden Destruktivkräften bestanden«, gegen die politische Bewegungen wie die 1969er-Proteste, die Friedens- oder Umweltbewegung kämpften, »sondern in den unsichtbaren, weil allzu nah, nämlich *in uns selber*, liegenden Produktivkräften der Biomacht«. ²⁰³ Bekannt sind Foucaults Thesen zur *panoptischen Selbstüberwachung* des Menschen: »Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus; er internalisiert das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung.« ²⁰⁴

Im Fokus von Foucaults Forschungen liegt, wie abweichendes Verhalten diszipliniert wird bzw. welche Machtstrukturen auf Körper und Raum wirken, um dies zu erreichen. Im Grunde habe Foucault, so Fink-Eitel, über sein ganzes Werk hinweg »die soziokulturelle Ordnung gleichmachender ›Normalisierung‹ bekämpft, die ihr abnormes und unordentliches Anderes aus der Welt schaffen wollte, hand[elte] es sich nun um Wahnsinnige, Kranke, Delinquenten, Spinner und Perverse oder um ›die Körper

196 M. Foucault: Mikrophysik der Macht; vgl. M. Ruoff: Foucault-Lexikon, S. 147.

197 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 144f.

198 H. Fink-Eitel: Michel Foucault zur Einführung, S. 70-79, bes. S. 77.

199 Christoph Menke: »Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz«, in: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.), Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, S. 283-299, hier S. 290.

200 H. Fink-Eitel: Michel Foucault zur Einführung, S. 118.

201 Ebd., S. 87.

202 Julia Reuter: Geschlecht und Körper. Studien zur Materialität und Inszenierung gesellschaftlicher Wirklichkeit, Bielefeld: Transcript 2011, S. 72.

203 H. Fink-Eitel: Michel Foucault zur Einführung, S. 124.

204 M. Foucault: Überwachen und Strafen, S. 260; H. Fink-Eitel: Michel Foucault zur Einführung, vgl. auch S. 76f.

und die Lüste«, die nicht so beschaffen sind, dass sie in einer zugelassenen oder anerkannten Sprache zum Ausdruck finden könnten.«²⁰⁵ Foucault könne angesichts der Allgegenwärtigkeit von Machtstrukturen, die die Subjekte prägen, aber nur schwer beantworten, von woher noch *Widerstand* gegen diese totale Macht möglich sei.²⁰⁶

Es wurden zudem gegenüber Foucault zurecht jene Spielräume der Praxis²⁰⁷ ins Feld geführt, die es dem Individuum erlauben, einer allgegenwärtigen Disziplinierung zu entkommen. Der Körper als das »am meisten komplexe Element unserer Kommunikationskultur« kann »den Intentionen seines/seiner BesitzerIn zuwiderlaufen« (z.B. durch eine versehentliche »anstößige« Berührung in einem öffentlichen Verkehrsmittel).²⁰⁸ Sehr oft wird abnormes Verhalten aber nicht geahndet (oder beispielsweise durch ein Lächeln ungeschehen gemacht), sehr oft nicht einmal bemerkt (z.B. beim terroristischen »Schläfer«).²⁰⁹ Die Zusammenhänge zwischen gesellschaftlichen Normen, körperlichem Ausdruck und individuellen Sprechakten sind vielfältiger als nur diejenigen, die Foucault herausstellt. Foucault aber behaupte, so Fink-Eitel: »Alles ist Macht. Foucaults Theorie ist ein Monismus der Macht auf der Basis eines unendlich offenen Pluralismus lokaler, ungleicher und instabiler Kraftverhältnisse.«²¹⁰

Foucault sieht sich von vielen Seiten Vorwürfen ausgesetzt, er strebe einzig danach, Ordnungen der Macht zu analysieren, die das menschliche Subjekt konstituieren und unterwerfen, zeige aber keine Möglichkeiten für Widerstand gegen diese totalisierenden Machtordnungen auf.²¹¹ Axel Honneth verweist darüber hinaus auf ein »Dilemma des Körperlichen« in Foucaults Ansatz: »Obwohl alles *an* seiner Kritik der Moderne auf das Leiden des menschlichen Leibes unter den disziplinierenden Akten der modernen Machtapparate konzentriert scheint, findet sich *in* seiner Theorie nichts, was dieses Leiden *als* Leiden artikulieren könnte.«²¹² Waldenfels schreibt:

»Eines scheint mir aber sicher, würde das »es gibt Sinn« restlos ersetzt durch ein »es gibt Macht«, so wäre das Resultat eine technizistische Neuauflage der Lebensphilosophie: das Leben als funktionierende Maschinerie, Wahrheiten und Subjekte als deren Effekte. Ein solcher Positivismus wäre über Glück und Unglück hinaus; dem Diskurs würde selbst die »winzige Lücke« fehlen, wo der Autor verschwindet.«²¹³

205 H. Fink-Eitel: Michel Foucault zur Einführung, S. 114.

206 Ebd., S. 93.

207 De Certeau schreibt bspw.: »[I]n der Abgeschiedenheit aller möglichen Lese->Kabinette: (vom Studierzimmer bis zum Klo) werden unbewusste Gebärden freigesetzt: Gemurmel, Zuckungen, Herumgekrume oder Drehungen, ungewöhnliche Laute, sozusagen eine wilde Orchestrierung des Körpers«, vgl. M. d. Certeau: Kunst des Handelns, S. 309.

208 J. Reuter: Geschlecht und Körper, S. 79.

209 Ebd., S. 80.

210 H. Fink-Eitel: Michel Foucault zur Einführung, S. 88.

211 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 16-22.

212 Axel Honneth: »Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne«, in: Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, S. 73-92, hier S. 92.

213 B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 535.

An anderer Stelle schreibt Waldenfels:

»Dass Foucault sich vielfach auf die bescheidenere Rolle eines ›Diskursanalytikers‹ zurückzieht, ändert nicht viel daran, dass die Stelle, von der aus er selber als Analytiker spricht, reichlich im Dunkeln bleibt. Während Husserl immerhin eine ›Phänomenologie der Phänomenologie‹ anvisiert, suchen wir nach einer ›Archäologie der Archäologie‹ vergebens.«²¹⁴

Bis zu diesem Punkt sind gegenüber der Theorie Foucaults ähnliche Vorwürfe zu verzeichnen, wie sie gegenüber Luhmanns Systemtheorie aufgezeigt wurden: Foucault kläre das »Außen« seiner Theorie zu wenig und verschleierte angesichts der Positivität der aufgezeigten Ordnungen seine eigene Perspektive als Autor (vgl. zur Kritik an Luhmann Kap. V.3.1.3). Dennoch stellt sich hier die Lage anders dar: zunächst weil durch Foucaults normativen Impetus eine kritische Perspektive auf das Forschungsfeld zumindest implizit immer vorhanden ist (eine Perspektive, die bei Luhmanns Beobachtung zweiter Ordnung, welche im Endeffekt durch eine »Iteration von Beobachtung« zustandekommt, noch weniger sichtbar ist (vgl. Kap. V.3, Fußnote 131). Wie Fink-Eitel aufzeigt, ist Foucault trotz der Tendenz, einem Monismus der Macht anzuhängen, gleichzeitig einem (nietzscheanischen) Dualismus treu geblieben, der diese Ordnungen der Macht überwinden möchte.²¹⁵

Mit Blick auf individuelle Widerstandsformen gegen Ordnungen der Macht lassen sich auch bei Foucault Perspektiven aufzeigen: Interessant sind insbesondere seine Untersuchungen zu einer »Ethik des Selbst« in der Spätphase seines Werks. Hier thematisiert Foucault auch Formen »autonomer Subjektbestimmung«.²¹⁶ Dies ist besonders für die Fragestellung wichtig, wie und durch wen gegen Othring-Ordnungen in interreligiöser Bildung vorgegangen werden kann.

3.2.3 Ethik des Selbst und Spiele der Wahrheit

Nachdem sich Foucault über weite Strecken seines Werks damit befasste, wie Subjektivität durch historische Diskurse geprägt oder durch Machtstrukturen bestimmt wird, setzt er sich in der Spätphase mit der Frage auseinander, welche Möglichkeiten autonomer Selbstbestimmung dem Subjekt verbleiben. Er untersucht so Formen »des Widerstands gegen die Macht«, die in der »Beziehung seiner selbst zu sich« liegen.²¹⁷ Eine zentrale Rolle erhält die von der antiken Philosophie inspirierte »Ethik des Selbst« bzw. die »Ethik der Sorge um sich«.²¹⁸ Diese ethische Perspektive ist laut Lemke vor allem auf einen positiven Machtbegriff zurückzuführen, der mit dem neuen Regierungsbegriff

214 B. Waldenfels: Deutsch-französische Gedankengänge, S. 241.

215 Aufgrund dieser Widersprüchlichkeit sieht Fink-Eitel Foucaults Machttheorie insgesamt als gescheitert an – trotz wichtiger und überzeugender Einsichten, vgl. H. Fink-Eitel: Michel Foucault zur Einführung, S. 94f.

216 M. Ruoff: Foucault-Lexikon, S. 199.

217 Michel Foucault/Frédéric Gros (Hg.): Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, S. 313.

218 M. Ruoff: Foucault-Lexikon, S. 111-114.

Foucaults einhergeht.²¹⁹ Auf der Grundlage analysiert Foucault so »Technologien des Selbst«, die neben anderen Technologiebegriffen stehen, die er aus der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas übernimmt: Kommunikations-, Produktions- und Herrschaftstechniken.²²⁰ Mit dem ergänzenden Begriff der Technologien des Selbst »rückt das Verhältnis des Individuums zu sich selbst in den Mittelpunkt«, bzw. die »Selbstkonstitution von Subjektivität«.²²¹

Auf jener Grundlage analysiert Foucault nicht nur Regierungen in Gesellschaften, sondern auch die Selbstführung von Individuen: »Das Wort ›Subjekt‹ hat zwei Bedeutungen: Es bezeichnet das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht; und es bezeichnet das Subjekt, das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist.«²²² An anderer Stelle betont Foucault: »Das Selbst, zu dem man in Beziehung steht, ist nichts anderes als die Beziehung selbst«.²²³ Durch die Beziehung zu sich selbst gewinnt das Ich auch eine freiheitliche Dimension zurück: Es ist nicht allein Sklave seiner Begierden oder äußerer Mächte, sondern kann sich zu sich selbst verhalten.²²⁴

Das Selbstverständnis der Antike kreiste laut Foucault um die zwei Prinzipien *gnōthi seauton* (»Erkenne dich selbst«) und *epimelia heautou* (»Sorge um sich selbst«). In der Neuzeit wird dagegen dem ersten Prinzip der Vorrang gegeben – und zwar in einem bestimmten, vom antiken Verständnis abweichenden Sinn: Erkenne dich selbst als Ort der Erkenntnis.²²⁵ Dieser direkten Verknüpfung von Wahrheit und Subjekt stellt Foucault verschiedene antike Techniken der Selbstführung entgegen, die mit einer Arbeit am Selbst einhergehen. Foucault betont zwar: »Ganz gewiss. Man kann sich nicht um sich selbst sorgen, ohne zu erkennen.«²²⁶ Im Gegensatz zum Subjektverständnis der Aufklärung aber, die das Subjekt als aus sich heraus zur Wahrheit befähigt versteht, stellt Foucault ein antikes Selbstverständnis heraus, das durch die Arbeit am Selbst und in *Auseinandersetzung mit den Prinzipien der Welt* zur Wahrheit findet.²²⁷ In *Auseinandersetzung mit der Philosophie Senecas* beschreibt Foucault das um sich selbst sorgende Selbst als eine Art »Weltbürger«, das die Welt durchmisst, um am Ende wie aus einer Vogelperspektive die eigene Geringfügigkeit zu erkennen.²²⁸ Die »Selbstsorge ist keine Einübung der Einsamkeit«, schreibt Frédéric Gros, sie wird im Gegenteil von Foucault stets als »soziale Praxis« gedacht.²²⁹ So kommt im Spätwerk von Foucault auch der

219 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 259.

220 Vgl. ebd., S. 261.

221 Ebd., S. 262.

222 M. Foucault: Schriften. Vierter Band, S. 275.

223 Zitiert nach Frédéric Gros: »Situierung der Vorlesungen«, in: Michel Foucault/Frédéric Gros (Hg.), *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, S. 616–668, hier S. 650f.

224 M. Foucault: Schriften. Vierter Band, S. 882f.

225 M. Ruoff: Foucault-Lexikon, S. 113f.

226 M. Foucault: Schriften. Vierter Band, S. 881.

227 F. Gros: *Situierung der Vorlesungen*, S. 636–638.

228 M. Foucault/F. Gros (Hg.): *Hermeneutik des Subjekts*, S. 344f.; vgl. F. Gros: *Situierung der Vorlesungen*, S. 658.

229 F. Gros: *Situierung der Vorlesungen*, S. 654.

Freundschaft ein besonderer Stellenwert zu, die die gegenseitige Selbsterkenntnis befördert.²³⁰ Selbstsorge ist für Foucault die Bereitschaft, Verantwortung für sich und andere zu übernehmen. Auf diese Weise erhält Praxis der Selbstsorge eine ethische Dimension: »[E]s ist die Macht über sich selbst, die die Macht über andere reguliert.«²³¹

Die Fokussierung auf freie Formen von Subjektivität ist so kein Abschied von der Problematik der Macht, sondern »die Wiederaufnahme der Frage der Gouvernementalität unter einem anderen Aspekt«.²³² Wichtig ist für Foucault, »wie sich die Herrschaft über sich selbst in eine Praxis der Herrschaft der Anderen integriert. Das sind letztlich zwei entgegengesetzte Zugänge zu einer einzigen Frage: Wie sich eine ›Erfahrung‹ konstituiert, in der die Beziehung zu sich selbst und die Beziehung zu den Anderen miteinander verbunden sind.«²³³

Hierbei wird wie auch schon in seinem Frühwerk der Begriff der Erfahrung wieder bedeutsam. Im Gegensatz zum Frühwerk versteht Foucault Erfahrung nun nicht mehr als Dimension der Ursprünglichkeit, die außerhalb der objektivierenden Ordnungen der Macht stünde. Der Begriff der Erfahrung bedeutet keine Eingrenzung des »Untersuchungsinteresses auf die Dimension des persönlich Erlebten, sondern betrachtet das scheinbar Persönliche und Subjektive in seiner Beziehung zu Wissensformen und Machtprozessen.«²³⁴ Erst in der Verschränkung von Wissen, Macht und Subjektivität komme eine Erfahrung zustande. Erfahrung könne deshalb nicht mehr als unmittelbarer und ursprünglicher Zustand verstanden werden, der erst nachträglich mit Praktiken des Wissens und der Macht in Berührung komme. Subjektivität und Erfahrung verlieren so ihre essentielle *Vorgängigkeit*:

»Erfahrung ist die Rationalisierung eines Vorgangs, der selbst vorläufig ist und in einem Subjekt mündet oder besser in Subjekten. Diesen Vorgang, durch den ein Subjekt, genauer noch eine Subjektivität, konstituiert wird, würde ich Subjektivierung nennen, die selbstverständlich nur eine der gegebenen Möglichkeiten der Organisation des Bewusstseins seiner selbst ist.«²³⁵

Dies hat mehrere Konsequenzen: Erstens erscheint das Subjekt nur noch als eine spezifische Form von Subjektivität, die historischer Veränderung unterliegt. Es wird auch die Frage nach Erfahrungen »außerhalb oder jenseits der Erfahrung von Subjekten möglich«. Zweitens zeigt sich so, dass die individuelle Erfahrung in einen Raum kollekti-

230 M. Foucault: Schriften. Vierter Band, S. 883.

231 Ebd., S. 885.

232 Zitiert nach der Übersetzung von T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 264; vgl. M. Foucault: Schriften. Vierter Band, S. 260. Lemke macht in diesem Zusammenhang deutlich, wie wichtig der Regierungsbegriff und das Konzept der Gouvernementalität im Spätwerk von Foucault ist, vgl. Lemke (1997), S. 31.

233 Michel Foucault/François Ewald: »Geschichte der Sexualität. Interview mit Michel Foucault«, in: Ästhetik und Kommunikation 57/58 (1985), S. 157-164, hier S. 158.

234 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 265.

235 Michel Foucault/Gilles Barbadette/André Scala: »Die Rückkehr der Moral. Ein Interview mit Michel Foucault«, in: Eva Erdmann (Hg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt a.M.: Campus 1990, S. 133-145, hier S. 144.

ver Praxis eingebunden ist, »der von bestimmten Wissensformen, Machtpraktiken und Selbsttechniken definiert wird.«²³⁶

Foucaults Konzeption des Subjekts strebt also keine wesenhafte Subjektivität an, sondern richtet ihr Erkenntnisinteresse im Gegenteil auf Subjektivierungsprozesse, die Subjektivität »im Sinne einer Subjekt-Werdung« untersucht. Mit Vorstellungen einer *souveränen, konstitutiven und vor allem einer universalen Subjektivität* bricht Foucault damit.²³⁷ Er schreibt jedoch:

»[...] den philosophischen Rückgriff auf ein konstitutives Subjekt zu verweigern, bedeutet nicht, so zu tun, als ob das Subjekt nicht existierte oder von ihm zugunsten einer reinen Objektivität abzusehen. Diese Weigerung zielt darauf, die einer Erfahrung eigenen Prozesse erscheinen zu lassen, in denen Subjekt und Objekt ›sich formieren und verändern‹, das eine im Verhältnis und in Funktion zum anderen.«²³⁸

Sehr kritisch ist Foucault wie gesagt gegenüber der aufklärerischen Tradition, das Subjekt als Vernunftwesen zu begreifen, dem per se die Möglichkeit zugeschrieben wird, Wahrheit zu erkennen.²³⁹ In »Überwachen und Strafen« schreibt er: »Macht/Wissen-Beziehungen sind darum nicht von einem Erkenntnissubjekt aus zu analysieren, das gegenüber dem Machtsystem frei oder unfrei ist. Vielmehr ist in Betracht zu ziehen, dass das erkennende Subjekt, das zu erkennende Objekt und die Erkenntnisweisen jeweils Effekte jener fundamentalen Macht/Wissen-Komplexe und ihrer historischen Transformationen bilden.«²⁴⁰ Lemke schreibt: »Hatte Kant eine ›Kritik der reinen Vernunft‹ unternommen, um ihr Vermögen und ihre universellen Grenzen aufzuzeigen, so praktiziert Foucault eine ›Kritik der unreinen Vernunft‹ [...], die die Grenzen der Erkenntnis als historische Grenzen unseres geschichtlichen Seins begreift.«²⁴¹ Im eigentlichen Sinne strebt Foucault nach einer »Kritik der politischen Vernunft«²⁴² und im Zentrum seiner Philosophie verortet Foucault das Problem einer »Politik des Wahren«²⁴³.

Verschärft wird dies dadurch, dass Foucault dem Prinzip der Diskontinuität folgend jeglichen Universalien kritisch gegenübersteht, und damit auch dem Anspruch einer »universellen Vernunft«.²⁴⁴ Führt dies aber nicht in einen theoretischen und politischen Relativismus, mit dem sich zum Beispiel die Menschenrechte nicht mehr universal begründen lassen?²⁴⁵ Nicht nur Fink-Eitel kritisiert, dass »sich Foucault mit seiner Diagnose *totaler* Machtverhältnisse in eine Situation lähmender Handlungsunfähig-

236 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 268f.

237 Ebd., S. 266.

238 »Foucault« (Lexikonartikel gemeinsam verfasst von François Ewald und Michel Foucault unter dem Pseudonym Maurice Florence), in: Huismann, Denis (Hg.): Dictionnaire des philosophes, Paris 1981, Dt. v. Thomas Lemke, vgl. Michel Foucault/Thomas Lemke: »Autobiographie«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (1994), S. 699-702, hier S. 701.

239 P. Sarasin: Michel Foucault zur Einführung, S. 190.

240 M. Foucault: Überwachen und Strafen, S. 39.

241 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 354.

242 So der Titel eines Foucault-Vortrags an der Stanford-University 1979, vgl. ebd.

243 M. Foucault: Dispositive der Macht, S. 189.

244 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 353.

245 Ebd., S. 331f. u. S. 358f.

keit hineinmanövriert« habe.²⁴⁶ Nach Waldenfels landet Foucault in einer theoretischen Sackgasse, indem er vom relativ begrenzten Rahmen seiner Diskursanalyse ausgeht und diesen nachträglich um machtheoretische Aspekte erweitert bzw. Dispositive der Macht schließlich als tieferliegende Ordnungsgrundlage der Diskurse bestimmt. So gerät alles zur Demonstration von Macht, auch das Bemühen um Wissen und Wahrheit.²⁴⁷ Foucaults Wahrheits skepsis wird gar als »total gewordene Kritik der Vernunft«²⁴⁸, seine späte Rückkehr zum Selbst als »privatistisch«²⁴⁹ und als »Elitismus«²⁵⁰ kritisiert.

Im Kontrast zu dieser harschen Kritik steht aber nicht nur das politische Engagement, das Foucault sein ganzes Leben über wahrnahm.²⁵¹ Es besteht zudem kein Zweifel daran, dass Foucault mit viel Aufwand an Beweisführungen und Analyseschemata arbeitete, um die historische Dekonstruierbarkeit von »Wahrheiten« aufzuzeigen – kurz, so Lemke, seine »Geschichte der Wahrheit« sollte eine »wahre Geschichte« sein.²⁵² Foucault setzt sich zudem vehement, gegen die Kritik zur Wehr, seine Theorie kenne neben einer Totalität der Macht keine Freiheit mehr: Ohne individuelle Freiheitsräume seien auch Machtbeziehungen, die jene Freiheitsräume einzuschränken versuchen, nicht denkbar.²⁵³

Trotzdem ist Foucaults Kritik in gewisser Weise »bodenlos«. Ihr Fundament erhält sie nicht durch eine universelle Theoriegrundlage, sondern die Kritik ergibt sich aus dem alltäglichen Funktionieren der Macht.²⁵⁴ Diese Form der Kritik nennt Foucault Problematisierung²⁵⁵: »Problematisierung bezeichnet eine Form der Kritik, die sich nicht auf eine letzte Sicherheit und eine wahre Erkenntnis berufen kann und deshalb permanent für Kritik und Selbstkorrektur offen sein muss.«²⁵⁶ Ganz konsequent versteht Foucault diese Form der Kritik auch nicht als »richtige Kritik«, die als universelle Konzeption Gültigkeit hätte, sondern nur als eine Form der Kritik unter vielen.²⁵⁷ »Die Funktion des *Wahr-Sprechens*«, meint Foucault, »sollte nicht die Form eines Gesetzes annehmen« – im Gegenteil: »Die Aufgabe des *Wahr-Sprechens* ist eine unendliche Aufgabe. Sie in ihrer Komplexität anzuerkennen, ist eine Verpflichtung, die sich keine Macht ersparen kann.«²⁵⁸

»Die Radikalität Foucaults«, so Lemke, »besteht also paradoxerweise darin, dass er sich an die Regeln hält.«²⁵⁹ Die Suche nach Wahrheit, meint Foucault, kann nur in historisch kontingenten, machtvollen »Spielen der Wahrheit« stattfinden: »Der Herrschaft

246 H. Fink-Eitel: Michel Foucault zur Einführung, S. 124.

247 B. Waldenfels: Deutsch-französische Gedankengänge, S. 242f.

248 Ebd., S. 229f., mit Verweis auf Jürgen Habermas.

249 H. Fink-Eitel: Michel Foucault zur Einführung, S. 113.

250 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 295f.

251 H. Fink-Eitel: Michel Foucault zur Einführung, S. 126.

252 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 343.

253 M. Foucault: Schriften. Viertes Band, S. 889-891.

254 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 361.

255 M. Foucault/F. Ewald: Geschichte der Sexualität, S. 158.

256 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 358.

257 Ebd., S. 359.

258 M. Foucault/F. Ewald: Geschichte der Sexualität, S. 164.

259 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 368.

einer Wahrheit entkommt man also nicht, indem man ein dem Spiel der Wahrheit ganz fremdes Spiel spielt, sondern indem man es anders spielt oder indem man ein anderes Spiel, eine andere Partie oder andere Trümpfe innerhalb des Wahrheitsspiels spielt.«²⁶⁰ Um die Ordnungen der Macht und der Wahrheit zu verändern, setzt Foucault immer mehr auf langsame Reformen der Ordnungen anstatt auf schnelle Ordnungsrevolutionen²⁶¹ – und auf subversive Strategien des Widerstands. In einem Beitrag²⁶² nennt er zwei Arten, wissenschaftlichen Humor zu praktizieren: erstens den »Humor der Naivität«, der beharrlich Erklärungen für scheinbare »Selbstverständlichkeiten« einfordert und so Widerstände und Probleme sichtbar macht, und zweitens den »Humor des Verrats«.²⁶³ »Innerhalb des ›Humor des Verrats‹«, schreibt Lemke, »bedeutet Kritik: das Spiel zu spielen und es gleichzeitig nicht zu akzeptieren – und es nicht zu akzeptieren, indem man es anders spielt.«²⁶⁴

Die Entscheidung jedoch, innerhalb der Regeln des »Wahrheitsspiels« noch ein zweites »eigenes Spiel der Wahrheit« zu spielen, obliegt dem einzelnen Individuum. Waldenfels betont, dass es sich hierbei nicht um die glanzvolle Rückkehr eines souveränen Subjekts handle: »Das Subjekt tritt nicht auf als neueingesetzter König; es tritt auf als Konstitut einer *Subjektivation*, die den Wissensformationen und Machtsystemen eine dritte Dimension von Formen des Selbstbezugs an die Seite stellt.« Dennoch bedeute dies »eine deutliche Revision. Ein Individuum, das sich in bestimmten Wissens- und Machtformationen als ›Subjekt‹ wiedererkennt, und dies auf höchst variable Weise, ist gewiss mehr als ein Individuum, das eine Leerstelle ausfüllt.« Diese »Hermeneutik des Selbst«, so Waldenfels weiter, sei jedoch schwer mit der allumfassenden Ordnung der Diskurse in Einklang zu bringen: »die Abkapselung der Diskurse kann nicht allein damit überwunden werden, dass man dem Subjekt einen gewissen Spielraum einräumt, es müssen sich im Gefüge der ›Wissensformationen‹ und ›Machtsysteme‹ ebenfalls Spalten öffnen.«²⁶⁵

Immer wieder zeigt sich in Foucaults Theorie ein »wildes Außen«²⁶⁶, das jenseits der Allmacht der Diskurse liegt. Hierin jedoch eine Ursprünglichkeit der Erfahrung zu verorten, welche der Formierung des Subjekts vorausgeht, hat Foucault selbstkritisch als ahistorisch abgelehnt.²⁶⁷ Dennoch spricht Foucault von Vorgängen, die der rationalisierten Erfahrung selbst vorläufig sind (s. oben) und es stellt sich die Frage, *woher* Subjekte ihre Motivation zu subversiven Akten des Widerstands entwickeln. Gegenüber Foucaults Ansatz, nach dem sich Subjekte als »Subjekte« selbst konstituieren, las-

260 Michel Foucault: »Freiheit und Selbstsorge«, in: Helmut u.a. Becker (Hg.), Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982, Materialis 1985, S. 7-28, hier S. 23 (korrigierte Übersetzung); zitiert nach T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 369.

261 H. Fink-Eitel: Michel Foucault zur Einführung, S. 126.

262 M. Foucault: Mikrophysik der Macht, S. 114-117.

263 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 368; vgl. M. Foucault: Mikrophysik der Macht, S. 114f.

264 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 369.

265 B. Waldenfels: Deutsch-französische Gedankengänge, S. 224.

266 M. Foucault/R. Konersmann: Die Ordnung des Diskurses, S. 25; vgl. T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 52.

267 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 265.

sen sich ähnliche Kritikpunkte²⁶⁸ anführen wie gegenüber Luhmanns Autopoiesis (vgl. Kap. V.3.1.2). Es sieht so aus, schreibt Waldenfels, als habe Foucault nicht alle Möglichkeiten ausgeschöpft, das Außen der Ordnungen zu beschreiben.²⁶⁹ Dies betreffe vor allem den »prädiskursiven Bereich des Zu-Ordnenen«, an dem der Diskurs langsam »Form annimmt«. ²⁷⁰

Foucaults Werk endet durch seinen frühen Tod an einer interessanten Wegmarke, bei der unklar erscheint, in welche Richtung es von dort weitergegangen wäre. Wie dargelegt ist Foucaults Ansatz einer Ethik des Selbst wie auch sein Wahrheitsverständnis nicht ohne Schwächen.²⁷¹ Manche sehen das, was sich in Foucaults Theorie findet, präziser in Luhmanns Systemtheorie ausgedrückt.²⁷² Wohl stärker als Luhmann befasst sich Foucault aber wie ausgeführt mit der Überformung von Ordnungen durch andere Ordnungen. Dies macht Foucaults Ansatz trotz der Kritik wertvoll für vorliegende Studie: Foucault ringt mit der unbestreitbaren Tatsache, dass Wahrheiten durch Ordnungen der Macht geprägt werden. Außerdem zeigt er auf, dass sich das Ich in einem Spannungsfeld zwischen Subjektivierung und Objektivierung befindet, dass es vielfältigen Disziplinierungen durch Normalisierung, aber auch durch Individualisierung ausgesetzt ist.

Wo finden sich angesichts dieses Spannungsfeldes noch Widerstandsräume des einzelnen Ich? Ist angesichts der Vielgestaltigkeit der Ordnungen überhaupt ein »Außen« möglich, das sich den Ordnungsmächten widersetzt? Und wo findet Außer-ordentliches seinen Platz, außer in von der Ordnung zugewiesenen, ausgegrenzten Räumen? Im folgenden Kapitel über die Theorie Waldenfels' werden diese Fragen aus einer weiteren Perspektive betrachtet.

3.3 Bernhard Waldenfels: Ordnungen im Zwielficht

3.3.1 Ordnung als zentraler Begriff in Waldenfels' Theorie

Die Theorien des Phänomenologen BERNHARD WALDENFELS²⁷³ sind in vorliegender Studie an vielen Stellen zur Sprache gekommen. Als Grundlage für die folgenden zwei Kapitel, die sich mit dem Thema subjektiver Ordnung und des Außer-ordentlichen in

268 P. Sarasin: Michel Foucault zur Einführung, S. 205.

269 B. Waldenfels: Deutsch-französische Gedankengänge, S. 243.

270 Ebd., S. 244 u. 246, mit Verweis auf Archäologie des Wissens.

271 T. Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft, S. 258 u. 358.

272 B. Waldenfels: Deutsch-französische Gedankengänge, S. 230; vgl. auch Georg Kneer: Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung. Zum Zusammenhang von Sozialtheorie und Zeitdiagnose bei Jürgen Habermas, Michel Foucault und Niklas Luhmann, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften 1996; A. Honneth: Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne, S. 92.

273 Zu Bernhard Waldenfels existiert bislang nur wenig Einführungsliteratur, vgl. M. Huth: Responsive Phänomenologie; M. Fischer/H.-D. Gondek/B. Liebsch (Hg.): Vernunft im Zeichen des Fremden; vgl. auch Y. Nakamura: Xenosophie. Einige einführende Literatur entstammt auch dem theologischen Bereich, vgl. T. Kaspari: Das Eigene und das Fremde; T. Wabel: Die nahe ferne Kirche.

der Waldenfels'schen Theorie befassen, genügen deshalb ein paar bündelnde Bemerkungen: Zentrales Thema der Waldenfels'schen Philosophie ist das Fremde. Diesem Thema widmet er sich ganz explizit in zahlreichen Werken u.a. in einer mehrbändigen Phänomenologie des Fremden (1997-1999), die diverse Topoi des Fremden untersucht. 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). In Kapitel IV wurden außerdem wichtige Referenztheorien seiner Phänomenologie vorgestellt: die Philosophien von Husserl, Merleau-Ponty und Lévinas.

Diese Grundlage ist wesentlich für das Verständnis des Waldenfels'schen Erfahrungsbegriffs, mit dem er Fremdheitserfahrungen analysiert. In den Kapitel II.2 und IV.4 wurde Waldenfels' These beschrieben, dass eine Erfahrung des Fremden immer schon eine *Antwort auf etwas Unzugängliches* ist, das *außerhalb des subjektiven Erfahrungshorizonts* liegt. Dies führt zu mehreren grundlegenden Aussagen über das Fremde: Erstens befindet sich das Eigene stets in einer asymmetrischen Beziehung zum Fremden, in der das Fremde dem Eigenen *vorausgeht*. Die zeitliche Vorgängigkeit des Fremden führt zweitens dazu, dass Fremdes vom Eigenen nie ganz erfasst werden kann. Dies ist die Grundlage für Waldenfels Konzept der *Antwortlichkeit*, das er vor allem in seinem Werk »Antwortregister« (1994) entwickelt. In einer ethischen Perspektive bedeutet Antwortlichkeit, dass die Ansprüche des Fremden dem Eigenen niemals direkt zugänglich sind. Das Eigene muss in der Antwort, die es dem Fremden bereits gegeben hat, nach dem Anspruch des Fremden suchen.²⁷⁴ Dieser Ansatz folgt einer Lévinas'schen Ethik, die dazu aufruft, nach der Spur des Anderen/Fremden zu suchen, indem man *im Gesagten nach dem Sagen* sucht: Diese Suche nach den Ansprüchen des Gegenübers wäre vergeblich, so Waldenfels, »würde sich nicht im Gesagten selbst das Sagen mit anzeigen, indem es die Ordnungen des Gesagten durchquert und überschreitet« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 158).

Dieses Zitat zeigt erneut die große Bedeutung des Ordnungsbegriffs für die Theorie von Waldenfels. Das Sagen vom Anderen/Fremden deckt sich nicht mit dem, was das »Eigene« als »Gesagtes« konstruiert, die Gestalt des »Gesagten« ist von Ordnungen eines konstruierenden Ichs abhängig. Das konstruierende Ich wird aber selbst durch Ordnungen geprägt. Waldenfels folgt dem von Merleau-Ponty beschrittenen Weg einer »strukturelle[n] Phänomenologie«²⁷⁵: Das subjektiv Eigene ist niemals rein vorhanden, sondern immer schon mit den Ordnungen der Welt verschränkt (vgl. Kap. IV.3.2). Was das nach Waldenfels für den Begriff des »Subjekts« bzw. des »Ichs« bedeutet, soll weiter im folgenden Kapitel V.3.3.2 erläutert werden.

Waldenfels unterscheidet verschiedene Steigerungsgrade des Fremden: alltägliche Fremdheit, strukturelle Fremdheit und radikale Fremdheit (vgl. Kap. II.3.1). Denn es gibt nicht die *eine* Ordnung des »Eigenen« und die *eine* Ordnung des »Fremden«, sondern eine Vielzahl von Ordnungen, die sich gegenseitig überschneiden und *potenzieren* können. »Der Dialog zerteilt sich in Diskurse im Sinne Foucaults, die jeweils spezifischen Ordnungen unterliegen. Es gilt also der Satz: So viele Ordnungen, so viele Fremd-

274 B. Waldenfels: Antwortregister, S. 188-318.

275 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.

heiten.«²⁷⁶ Bereits dieses Zitat zeigt den großen Einfluss von Foucault auf die Philosophie Waldenfels'. Das Werk »Ordnung im Zwielficht« (1987) ist am stärksten von Foucault beeinflusst.²⁷⁷ Gleichzeitig setzt sich Waldenfels immer wieder kritisch mit der Systemtheorie von Luhmann auseinander.²⁷⁸ Vor dem Hintergrund der in den Kapitel V.3.1 und 3.2 aufgezeigten Ordnungstheorien Luhmanns und Foucaults gewinnen die folgend aufgezeigten Ausführungen von Waldenfels an Tiefe. Ebenso erscheint Waldenfels' Theorie der Verantwortlichkeit in einer neuen Perspektive. Ganz explizit knüpft Waldenfels im Vorwort von »Antwortregister« an sein Werk »Ordnung im Zwielficht« an.²⁷⁹ Auch in einem Interview betont Waldenfels, dass viele »Grundperspektiven«, auf die er in seinem späteren Werk zurückkomme, in Ordnung im Zwielficht entwickelt wurden (vgl. Kap. V.2, Fußnote 39). Folgende zwei Kapitel bündeln zahlreiche Linien aus den Kapiteln II, IV und V, indem sie noch einmal explizit das Zusammenspiel von Eigenem, Fremdem und Ordnung untersuchen. Sie ergänzen so auch die bisherige religionspädagogische Waldenfels-Rezeption (vgl. Kap. V.1.2).

3.3.2 Ordnung und Ordner

Der Subjektbegriff von Waldenfels lässt sich gut vor dem Hintergrund der phänomenologischen Theorien Husserls und Merleau-Pontys sowie vor dem Hintergrund der Subjektkritik Luhmanns und Foucaults verstehen, wie sie in den Kapiteln IV und V dargestellt wurden. Waldenfels, der sich selbst als Phänomenologe bezeichnet, ist in seiner Philosophie mit dem Problem konfrontiert, dass die Grundlagen der Husserl'schen Phänomenologie massiv zur Disposition stehen: einerseits, was den Status des »Subjekts« betrifft (noch verschärft durch aktuelle Erkenntnisse der Kognitionsforschung, vgl. Kap. V.1, Fußnote 7), und andererseits, was die Aussicht betrifft, die Realitäten verschiedener Ich-Evidenzen noch auf eine verbindende intersubjektive Grundlage zu stellen (vgl. Kap. IV.4.1). Waldenfels nimmt die philosophische Kritik am Subjekt in seinen Ansatz auf und bleibt doch – in Kritik an Luhmann und Foucault – bestimmten Aspekten der Husserl'schen Philosophie treu: Orientierungspunkt bleibt ein »Selbst, das als solches nicht zur Wahl steht« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 140) und das Grundlage einer individuellen Wahrnehmung der Welt ist. Auf dieses Selbst, mit seinen situativen Denk-, Sprach- und Handlungskontexten, kommt Waldenfels in seiner Theorie immer wieder zurück: »Was wir nicht finden, sind ortlose Behauptungen«.²⁸⁰

Zuinnerst hängt diese nicht zur Wahl stehende Positionalität eines jeden Menschen mit dem Phänomen des Fremden zusammen. Fremdheit setzt einen positionellen Blickwinkel voraus, der etwas als fremd erfahren hat; überhaupt geht mit jeder Perspektive eine spezifische Fremdheit einher, etwas, das durch die begrenzte Perspektive verborgen bleibt. In den Kapiteln über Luhmann und Foucault wurde bereits die Kritik

276 B. Waldenfels: Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, S. 72; vgl. auch Kap. II.3, Fußnote 9.

277 B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 433.

278 Ebd., S. 433f. u. S. 442-444.

279 B. Waldenfels: Antwortregister, S. 14f.

280 B. Waldenfels: Ordnung im Zwielficht, S. 199.

Waldenfels' angeführt, dass erstere in ihren Theorien ihren persönlichen subjektiven Standpunkt nicht klar benennen. Waldenfels kritisiert es, wenn diese »Selbstbeteiligung« nicht geklärt wird, »weil man nur noch Prozesse beschreibt und sie von außen beschreibt und den Außenbeschreiber unterschlägt.«²⁸¹ Ebenso wenig zielführend sei es, wie es Husserl und andere versucht haben, aus den Einzelsubjekten eine höhere, wahre Essenz von Subjektivität ableiten zu wollen: »Dem besonderen tritt ein *allgemeines*, dem empirischen ein *intelligibles*, dem mundanen ein *transzendentes* Subjekt gegenüber.«²⁸² Doch dieser »Rückzug auf Eigentlichkeit, Authentizität, Wahrhaftigkeit ist nur ein hilfloser Versuch, innerhalb einer geschrumpften Subjektivität zu retten, was zu retten ist. Wo die Subjektivität sich nicht an eine bestehende Ordnung anlehnt, gerät sie ins Beliebige.«²⁸³ Das Ich kann so auch nicht einfach in der Generalität eines größeren Wir aufgehen: »denn ohne ein Ich, das ›wir‹ sagt, hänge das Wir in der Luft, ähnlich wie ein geäußertes ›Dort‹ ohne Rückbezug auf den Nullpunkt des ›Hier‹ ortlos wäre.«²⁸⁴

Daher hält Waldenfels wenig davon, sich aus »Zweifel an der Macht eines ordnenden Subjekts« in scheinbare Alternativen hineintreiben zu lassen: »hier ein allmächtiger Theaterdirektor, dort Theater ohne Autor, hier ein freier Strukturierer, dort sich selbst aussprechende Strukturen, kurz: hier ein allmächtiges Subjekt, dort allmächtige Strukturen.«²⁸⁵ Ein Kernthema von Waldenfels' Philosophie ist das Verhältnis des menschlichen Selbst zur Ordnung. Immer wieder befasst sich Waldenfels damit, wie sich aus einem Zustand des Geordnetseins neue Ordnungen »bilden und befestigen und wo sie einander ablösen und verdrängen.«²⁸⁶ Denn das »Zersplittern einer vorgegebenen gefestigt erscheinenden Ordnungen ruft die Frage wach nach einem *Ordner*«.²⁸⁷

Waldenfels schlägt vor: »Man sollte das Subjekt durch eine Instanz ersetzen, die beteiligt ist, nicht mehr und nicht weniger.«²⁸⁸ Dies sei kein Subjekt mehr im klassischen Sinne, das die Dinge der Welt aus sich heraus ordnet, aber auch keine einfache Streichung.²⁸⁹ Den speziellen Zwischenstatus des subjektiven Selbst, der sich durch eine Gleichzeitigkeit von Ordnung und Geordnetsein auszeichnet, bestimmt Waldenfels mithilfe der Parameter Aktion vs. Passion, Eigenheit vs. Fremdheit und Autonomie vs. Heteronomie: »Die drei Scheidelinien, die Aktion von Passion, Eigenheit von Fremdheit, Autonomie von Heteronomie absondern, laufen mitten durch das Subjekt hindurch.«²⁹⁰ Das subjektive Ich ist nicht allein *aktiver Urheber* seiner Ordnungen – im Gegenteil: »Das Ich lebt zwischen Logos und Pathos; es ist weder Herr über die Einfälle,

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

282 B. Waldenfels: Ordnung im Zwielficht, S. 128.

283 Ebd., S. 129.

284 B. Waldenfels: Antwortregister, S. 427.

285 B. Waldenfels: Ordnung im Zwielficht, S. 131.

286 Ebd., S. 137.

287 Ebd., S. 119.

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

289 Ebd., S. 435f.

290 B. Waldenfels: Ordnung im Zwielficht, S. 128.

die ihm kommen, noch über die Regeln, denen es folgt.«²⁹¹ Und dennoch gibt es auf der Welt Dinge und Handlungen, die sich auf ein *einzelnes Ich* zurückführen lassen.²⁹² Demgemäß verhalten sich Aktion und Passion »spiegelbildlich zueinander«: »Ein und dasselbe Ereignis ist Passion im Hinblick auf das ›Subjekt‹, dem es geschieht, und Aktion im Hinblick auf das ›Subjekt‹, das es geschehen macht.«²⁹³ Interessanterweise lassen sich, wie Waldenfels zeigt, auch viele Ordnungsmetaphern diesen zwei Polen zuordnen: der aktiven *Herstellung* von Ordnung oder dem passiven *Erwachsen* von Ordnung.²⁹⁴ Daraus folgt, dass das Ich niemals nur sich selbst gehört. In diesem Zusammenhang beruft sich Waldenfels auf die Philosophie von Merleau-Ponty (vgl. Kap. IV.3.2). Der »*eigene Leib*« ist immer auch ein *Zwischenleib*, der mit der Welt verschränkt und insofern als »*halbfremde[r] Leib*« zu bezeichnen ist.²⁹⁵ Auch aus Bachtins Romantheorie lasse sich erkennen, »wie sehr in jedermanns Stimme andere Stimmen mitsprechen.«²⁹⁶ Daher gelte: »Es gibt keine fertigen Individuen, sondern nur Prozesse der Individuierung [...]. Was wir fühlen, wahrnehmen, tun oder sagen, ist – wie in einem Tibetteppich – verwoben mit dem, was Andere fühlen, wahrnehmen, tun oder sagen.«²⁹⁷ Denn Fremdheit beginnt »bei mir selbst«²⁹⁸ (vgl. auch Kap. II.2.3). Eng damit hängt auch die dritte Frage zusammen, ob das Ich nach eigenem Gesetz, also *autonom*, oder aber fremdbestimmt, also *heteronom*, handelt. Als Ausweg aus der Alternative, das Ich handle jeweils »*innerhalb der Ordnung* oder schaffe *die Ordnung*« sieht Waldenfels, dass es »*an der Ordnung* arbeitet in einer Art von Mitschöpfung.«²⁹⁹ Menschliche Ordnungen bewegen sich stets zwischen zwei Polen hin und her, die Waldenfels »Finden und Erfinden«³⁰⁰ nennt. Menschen entdecken Strukturen in der Natur, die ihre Ordnungen von Welt beeinflussen, und strukturieren die Welt auf diese Weise selbst, verfeinern Ordnungen gewisserma-

291 Ebd., S. 133.

292 Ebd., S. 120.

293 Ebd., S. 121.

294 Als mythische Hersteller von Ordnung ließen sich zum Beispiel der »Demiurg« in Platons Timaios oder der »Uhrmacher« in Leibnitz' Monadologie nennen, bzw. »ins Unpersönliche gewendet: die Vernunft als Gesetzgeberin oder ein transzendentes Bewusstsein als Konstitutionszentrum«. Das passive Erwachsen von Ordnung läuft »mehr oder weniger spontan ohne Ordner ab, sei es als Emanation aus einer überfließenden Quelle, als allmähliche Entfaltung oder Entwicklung [...] oder als plötzliches Auftauchen einer neuen Ordnung aus den Schlacken einer alten.« Diesen beiden Registern lassen sich auch oftmals biologische Ur-Bilder zuordnen, z.B. die Zeugung oder Erzeugung durch den Vater oder die Geburt durch die Mutter, bis hin zu Denkformen wie »Mutter Natur« oder auch dem Wort »Matrix« (lat. für Gebärmutter), vgl. ebd., S. 32f.

295 B. Waldenfels: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, S. 89; B. Waldenfels: Ordnung im Zwielficht, S. 132f.

296 B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 436; B. Waldenfels: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, S. 89.

297 B. Waldenfels: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, S. 89.

298 B. Waldenfels: Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, S. 71.

299 B. Waldenfels: Ordnung im Zwielficht, S. 134.

300 Ebd., S. 167.

ßen »künstlich« bzw. schaffen auf dieser Grundlage neue.³⁰¹ In diesem Zusammenhang versteht Waldenfels das Ich, wie oben genannt, als »Instanz, die beteiligt ist«.

Wenn aber Subjekte, wie oben dargelegt, durch eine Vielzahl von Ordnungen geordnet sind, bleibt die Frage, wo Waldenfels noch den Raum für eine Beteiligung bzw. eine »Mitschöpfung« eines Ichs an Ordnungen sieht. Dieser Raum eröffnet sich für Waldenfels durch die Existenz des Fremden. Anknüpfend an seinen Ansatz der »Antwortlichkeit« (vgl. Kap. IV.3.4) versteht er das Ich auch als »Respondenten«. Das geordnete Ich antwortet auf das außer-ordentliche Fremde, das es erfährt. Rationalität entsteht für Waldenfels im Zusammenspiel von Ordnung und Unordnung erst »im Antworten«.³⁰² »Responsive Rationalität« erwächst Waldenfels zufolge erst aus der Erfahrung, er spricht auch immer wieder von der »Geburt des Logos aus dem Pathos«³⁰³: »Doch der Logos der Antwort bliebe ein unbeweglicher Logos, gäbe es kein *Pathos*, das ihn in Bewegung setzt.«³⁰⁴

Auch in Auseinandersetzung mit konstruktivistischen Theorien unterscheidet Waldenfels zwischen dem *Worauf* einer Antwort (response) und dem *Was* (answer).³⁰⁵ Während das *Was* einer Antwort nach Waldenfels vom Ich erfunden ist, ist es das *Worauf* nicht: »Das, worauf ich antworte, konstituiere ich nicht« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 142). Waldenfels: »Was ich dann als Antwort ins Auge fasse, besagt, dass das Reden und Handeln *woanders beginnt*, selbst wenn es sich in den Ordnungen bewegt. Das wovon die Ordnung ausgeht, passt nicht in die Ordnung hinein.«³⁰⁶ Auch bezüglich seiner Antworten ist die Beziehung von Ich und seinen Ordnungen interessant. Beim Ich handelt es sich nicht um eine Einheit, die nur mit einer einzigen Ordnung gleichzusetzen wäre. Im Gegenteil ist es zusammengesetzt aus einer Vielzahl von (sich teils widersprechenden) Ordnungen – und wie im vorherigen Kapitel geschrieben gilt der Satz: »So viele Ordnungen, so viele Fremdheiten«. Je nach Ordnung liegt anderes außerhalb der Ordnung. Es ist nicht einfach zu beantworten, auf welche Weise die *Ordnungen des Ichs* Ordnungsfremdes wahrnehmen und darauf reagieren.

Beim Respondenten handelt es sich für Waldenfels daher um »kein Subjekt, das antwortet. Das wäre nämlich schon jemand, der die Fähigkeit zu antworten und *nicht* zu antworten hätte.«³⁰⁷ Waldenfels versteht Antwort eher im Sinn einer reaktiven »response« aus der behavioristischen Theorie als in »einem erbaulichen Sinne«, wie in einigen

301 Zum Beispiel bietet die Entdeckung bestimmter Tonintervalle (Oktav, Quinte, Quarte usw.), deren Frequenzverhältnisse sich naturwissenschaftlich erklären lassen, gleichzeitig die Möglichkeit die vorgefundenen Regelmäßigkeiten zu einer eigenen musikalischen Ordnung auszugestalten und so neu zu interpretieren, vgl. Thomas Wabel: »Folklore oder letzter Ernst? Religion als kulturelles Phänomen«, in: Adrianna Hlukhovyh/Benjamin Bauer/Katharina Beuter et al. (Hg.), *Kultur und kulturelle Bildung. Interdisziplinäre Verortungen – Lehrerinnen- und Lehrerbildung – Perspektiven für die Schule*, Bamberg: University of Bamberg Press 2018, S. 105-137, hier S. 107.

302 B. Waldenfels: *Antwortregister*, S. 333.

303 So auch jüngst, vgl. Bernhard Waldenfels: *Platon: Zwischen Logos und Pathos*, Berlin: Suhrkamp 2017, S. 10.

304 B. Waldenfels: *Antwortregister*, S. 336.

305 Ebd., S. 242.

306 B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 434.

307 Ebd., S. 435.

Strömungen der Dialogphilosophie.³⁰⁸ Waldenfels spricht auch von der »Unausweichlichkeit und Gewaltsamkeit der Antwort«: »Wir können nicht nicht antworten« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 147). Antworten ist mehr als Sprache: »Der gesamte Leib betätigt sich als ein ›leibliches Responsorium‹. Die Sprache macht explizit, was wir im Sinne haben, doch die Responsivität fungiert auch präverbal.«³⁰⁹ Die Antwort auf das Fremde hat bereits begonnen, bevor sich ein Subjekt für oder gegen eine explizite Antwort entscheidet.

In der Antwort antworten die Ordnungen des Selbst auf einen fremden Anspruch. Die Ordnungen der Antwort sind aber niemals in der Lage, diesen fremden Anspruch völlig zu erfassen, da das, worauf sie sich beziehen, außerhalb ihrer Ordnungen liegt: »Das Antworten bleibt zurück hinter dem Überschuss an Ansprüchen, da das Worauf des Antwortens jede bestehende Ordnung sprengt.«³¹⁰ Die Schwelle zwischen dem Worauf und dem Was einer Antwort markiert in Waldenfels' Theorie die Schwelle zwischen dem Bereich der Ordnung und dem des Außer-ordentlichen: »Erst wenn das Worauf der Antwort sich in ein beantwortbares Was verwandelt, haben die Ordnungsmaßnahmen freien Lauf.«³¹¹ Die Frage nach dem Ursprung der Ordnung ruft die Frage nach dem Außer-ordentlichen hervor. Dieses für Waldenfels so bedeutsame und in vorliegender Studie oft zu Sprache gekommene Thema soll nun in einem eigenen Kapitel noch einmal dezidiert behandelt werden.

3.3.3 Außer-ordentliches und Ordnungsschwellen

Waldenfels schreibt: »Das Außer-ordentliche begleitet die Ordnung wie ein Schattens.«³¹² Im Gegensatz zu Luhmann und Foucault, die sich vor allem mit der Frage befassen, wie Individuen durch Ordnungen geprägt oder unterworfen werden, interessiert sich Waldenfels stärker für die Frage, wie an der Schwelle jeder Ordnung ein *Außer-ordentliches* liegt, das durch die jeweilige Ordnung nicht erfasst werden kann. In einem Interview äußert sich Waldenfels über Foucault und Luhmann:

»Was hat es mit dem Außerordentlichen auf sich, das den Gittern und Richtlinien der Ordnung entschlüpft? Muss man diese Frage nicht auch an Luhmann oder an Foucault richten? Luhmann habe ich tatsächlich einmal gefragt: Wie halten Sie es mit dem Geräusch, mit dem, was nicht dem Code entspricht? Zunächst einmal sind dies Möglichkeiten, die nur zu fassen sind, wenn sich der Code ändert. [...] Damit bewegen wir uns in einem Feld faktischer Möglichkeiten und Unmöglichkeiten. Aber ist das Fremde nichts weiter als eine Möglichkeit, auf die man notfalls verzichten kann und die man zu tolerieren hat?«³¹³

308 B. Waldenfels: Antwortregister, S. 14; vgl. auch B. Waldenfels/P. Gehring/A. Gelhard: Phänomenologie braucht einen langen Atem, S. 117f.; vgl. auch Kap. IV.3, Fußnote 148.

309 B. Waldenfels/P. Gehring/A. Gelhard: Phänomenologie braucht einen langen Atem, S. 118.

310 B. Waldenfels: Antwortregister, S. 356.

311 Ebd., S. 242f.

312 B. Waldenfels: Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, S. 72.

313 B. Waldenfels/P. Gehring/A. Gelhard: Phänomenologie braucht einen langen Atem, S. 116.

In diesem Zusammenhang wird, wie beschrieben, Emmanuel Lévinas Theorie der Exteriorität zu einer wichtigen Referenz für Waldenfels (vgl. die Abschnitte zu Lévinas und Waldenfels in Kapitel IV): »Und dann bin ich auf Levinas gestoßen. Aber *erst* Foucault und dann Levinas. Und immer wieder: Foucault und *dann* Levinas, es geht nicht an, den umgekehrten Weg zu nehmen.«³¹⁴ An Foucaults Diskursanalyse kritisiert Waldenfels, dass diese sich nicht klar genug dem »Unsagbare[n]« stellt bzw. dem »Ungeordnete[n] und Außerordentliche[n], das die Kehrseite abgibt für die Ordnung des Diskurses.«³¹⁵ Mit Lévinas verweist Waldenfels darauf, dass allen normativen Ordnungen der Macht eine Sphäre des »Pränormativen« vorausliegt, die sich einer Totalität normativer Macht entzieht.³¹⁶ Waldenfels schreibt vor diesem Hintergrund: »Man kann sagen, dass die vielfältigen Versuche, das anarchische Ereignis des Sagens in finalen, kausalen, funktionalen oder formalen Ordnungen einzufangen, es zu subjektivieren, zu objektivieren, zu logifizieren oder zu normalisieren, aus einem Vergessen der responsiven Differenz hervorgehen.«³¹⁷ »Responsive Differenz« besagt, dass zwischen dem *Worauf* und dem *Was* einer Antwort ein *Hiatus*, ein unüberbrückbarer Spalt, aufklafft (vgl. S. 198). Während das *Was* der Antwort immer expliziter wird, gerät das *Worauf* der Antwort immer weiter in die Ferne. Dies hat viel mit der »Nachträglichkeit der Antwort«³¹⁸ zu tun, mit der die antwortenden Ordnungen auf die unwiderrufliche Vorgängigkeit eines fremden Anspruchs zu reagieren versuchen und diesen so überformen. Schon im *Verstehen des Sagens als Gesagtes* beginnt die responsive Überformung eines fremden Anspruchs: »Es gibt keine Antwort, die das *Worauf* der Antwort unangetastet ließe.«³¹⁹ Der fremde Anspruch »erscheint wie ein toter Punkt der Abwesenheit und Fremdheit in jeder Äußerung, die ich vernehme.«³²⁰ Waldenfels macht klar, wie tief die Fremdheit bereits in jede antwortende Reaktion auf Erfahrenes, Vernommenes, Verstandenes etc. geprägt ist. Durch den Einbezug der Philosophie Lévinas' kann Waldenfels nicht von einer totalen Ordnung der Macht ausgehen. In der response einer jeden Ordnung liegt etwas Außer-ordentliches verborgen.

Doch gleichzeitig lässt sich über Außer-ordentliches nur *anknüpfend* an existente Ordnungen sprechen: »Von Luhmann habe ich gelernt«, so Waldenfels, »dass man über alles, was die Grenzen der Ordnung überschreitet, nur innerhalb der Ordnung sprechen kann in Form eines *Re-entry*.«³²¹ Dieses »Innerhalb der Ordnung« muss auch in seiner existenziellen Dimension verstanden werden: »Auf dem Boden der Ordnung *gibt es keine Ordnung, man lebt in der Ordnung*.«³²² Vor diesem Hintergrund wird ersicht-

314 B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 434.

315 B. Waldenfels: *Deutsch-französische Gedankengänge*, S. 224.

316 B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 444-447.

317 B. Waldenfels: *Antwortregister*, S. 242.

318 Ebd., S. 266.

319 Ebd., S. 18.

320 Ebd., S. 193.

321 B. Waldenfels/P. Gehring/A. Gelhard: *Phänomenologie braucht einen langen Atem*, S. 1117.

322 B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 438.

lich, warum Waldenfels die Reihenfolge »Foucault und dann Levinas« herausstellt. Auch der Versuch, die Grenzen der Ordnungen zu übersteigen, geschieht innerhalb von Ordnungsgrenzen. Außer-ordentliches zu erfassen, muss daher als »un-möglich« bezeichnet werden.³²³

Fremdheit »wird nicht nur dann verkannt, wenn die Grenzen einer bestimmten Ordnung überspielt werden, sondern auch dann, wenn Fremdheit lediglich als Ausschluss von Möglichkeiten gedacht wird, als etwas also, das ich nicht kann, das wir nicht können oder das innerhalb einer bestimmten Ordnung nicht möglich ist. So nämlich werden Unmöglichkeiten immer noch als meine eigenen Unmöglichkeiten verstanden oder als Unmöglichkeiten, die einer bestimmten Ordnung eigen sind; die Andersheit wäre bloßer Ausdruck von Endlichkeit und Begrenztheit.«³²⁴

Das wirklich Fremde lässt sich gerade nicht kategorial einordnen.

Daher erscheint für Waldenfels selbst der Ordnungsbegriff nicht unproblematisch, da die Rede vom »Außer-ordentlichen« eine Klarheit der Verhältnisse suggeriert, die nicht gegeben ist. Fremdes auf seine Außer-ordentlichkeit festzulegen, die durch Selektions- und Exklusionsprozesse verschiedener Ordnungen zustandekommt, fasst das Fremde nicht.³²⁵ Für Waldenfels stellt sich – wie bereits dargelegt – vor diesem Hintergrund die Frage, inwiefern sich überhaupt über Fremdes sprechen lässt: »Wie spricht man vom Fremden, ohne es seiner Fremdheit zu berauben? Spricht man über das Fremde, so hat man es bereits auf gewisse Weise verstanden und kategorial eingeordnet. Meine einfache Lösung dieses Dilemmas lautet: *Über das Fremde* kann man nur sprechen, wenn man zuvor schon *vom Fremden her* spricht. Und genau dies heißt antworten.«³²⁶ Vom Fremden her zu sprechen bedeutet für Waldenfels, nach der Spur des Fremden zu suchen, die dieses in den Ordnungen der Antwort bereits hinterlassen hat: »Ich kann nur nachträglich über ein Ereignis sprechen in einer Rede, die selbst schon durch die Nachwirkungen einer Anrede geprägt ist. Das Fremde hat sich im Eigenen bereits eingenistet, bevor ein Versuch der Aneignung einsetzen kann.«³²⁷ »Ohne dieses Schattenregister des Fremden wäre das Antworten nicht, was es ist, nämlich ein Reden und Tun, das auf fremde Ansprüche antwortend sich selbst überrascht.«³²⁸

In Waldenfels' Philosophie lassen sich so bei genauerer Betrachtung zwei verschiedene Formen der Außerordentlichkeit³²⁹ festmachen. Eine *Außerordentlichkeit* im Luhmann'schen Sinn, die von der strukturellen Unterschiedlichkeit von Ordnungen herührt: Ihre »gleichzeitige Selektion und Exklusion führt dazu, dass es bestimmte Ord-

323 B. Waldenfels: Antwortregister, S. 636.

324 Ebd., S. 629f.

325 Vgl. B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 432.

326 B. Waldenfels/P. Gehring/A. Gelhard: Phänomenologie braucht einen langen Atem, S. 1116; vgl. auch Kap. IV.3, Fußnote 141.

327 B. Waldenfels: Antwortregister, S. 634.

328 Ebd., S. 636.

329 Waldenfels unterscheidet diese zwei Dimensionen in einigen seiner Texte auch durch zwei unterschiedliche Schreibweisen: außerordentlich und außer-ordentlich.

nungen gibt, nicht aber eine einzige Ordnung. Diese Kontingenz begrenzter Ordnungen bildet die Vorbedingung dafür, dass es Fremdes gibt, das sich dem Zugriff der jeweiligen Ordnung entzieht.³³⁰ In diesem Sinne lässt sich etwa die »alltägliche und normale Fremdheit« bzw. »strukturelle Fremdheit« verstehen, die Waldenfels anführt (vgl. Kap. II.3.1). Größere Bedeutung für Waldenfels' Philosophie hat jedoch eine *Außerordentlichkeit* im Lévinas'schen Sinne: Sie geht nicht einfach mit »Unmöglichkeiten« einher, »die einer bestimmten Ordnung eigen sind«, bzw. mit »Endlichkeit und Begrenztheit« der Ordnungen (s. oben). Sie bezeichnet eine existenziellere Form von Außerordentlichkeit, die eine un-erreichbare Ferne kennzeichnet, die Un-möglichkeit, den fremden Anspruch überhaupt in adäquate Worte zu fassen. Sie ist immer aus der Sicht eines Selbst/Ichs gemeint, das seine Ordnungsgrenzen erfährt und versucht, diese zu übersteigen. Mit dem nüchtern vergleichenden Blick, mit dem die Systemtheorie z.B. politische Systeme von wissenschaftlichen Systemen unterscheidet, hat diese existenzielle Dimension nur wenig gemein – auch wenn die strukturelle Unterschiedlichkeit der Ordnungen die »Vorbedingung« dafür bildet, dass sich in der Erfahrung Ordnungsgrenzen nicht einfach überspringen lassen.

Eng verknüpft mit dieser Erfahrung von Ordnungsvielfalt ist die Frage, ob es eine »Ordnung über allen Ordnungen«³³¹ gibt oder geben kann. Waldenfels setzt sich auch hier kritisch mit den Theorien von Luhmann und Foucault auseinander: Luhmann bezeichnet seine Systemtheorie als eine »Supertheorie«, als eine Theorie »mit universalistischen (und das heißt auch: sich selbst und ihre Gegner einbeziehenden) Ansprüchen«³³² (vgl. auch Kap. V.2, Fußnote 12). Foucault tendiert in seinem Werk dagegen dazu, die Ordnungen und Diskurse der Welt in monokausaler Weise als Ausdruck machtvoller Dispositive zu erklären, was schließlich zur Konstatierung »totaler Machtverhältnisse« führt (vgl. Kap. V.3, Fußnote 246). Waldenfels betrachtet solche »Superdiskurse« skeptisch, in denen »eine Gesamtordnung präsentiert oder eine Grundordnung repräsentiert« wird.³³³ Er verweist gleichzeitig auf ein grundsätzliches Erkenntnisproblem, das eintritt, wenn eine Theorie ihre eigene Begrenztheit anerkennt – sie droht ihre Aussagekraft zu verlieren. Welche Aussagemöglichkeiten hat beispielsweise eine Theorie der *Ordnung aller Ordnungen*, wenn sie sich selbst nur als eine mögliche Ordnung unter vielen ansieht?³³⁴

Waldenfels verweist demgegenüber auf die Möglichkeiten eines »indirekten Diskurses«.³³⁵ In einer indirekten Rede kann über Subjektpositionen gesprochen werden, die man selbst nicht einnehmen kann und über die man eigentlich keine Aussagen machen kann. Waldenfels findet dazu das Bild der *Schwelle*, über die hinweg von einem Ordnungsraum in den nächsten gesprochen werden kann:

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

331 B. Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*, S. 198.

332 N. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 19.

333 B. Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*, S. 200.

334 B. Waldenfels: *Deutsch-französische Gedankengänge*, S. 241; vgl. B. Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*, S. 198 u. 200.

335 B. Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*, S. 200.

»Schwellenerfahrungen verbinden sich mit Übergangserlebnissen wie Einschlafen und Erwachen, Erkranken und Genesen, Heranwachsen und Altern, Fortgehen und Hingehen, Eintreten und Austreten oder Abschied und Begrüßung. Sie alle vollziehen sich in der Dämmerung eines gewissen Wartezustandes, der sich zwischen einem Nichtmehr und einem Noch-nicht ausbreitet.«³³⁶

Ein solcher Schwellenzustand lässt sich auch zwischen den Ordnungen beobachten:

»Überall, wo die Grenze eines Lebens- und Erfahrungsbereichs überquert wird, gibt es ein Reden, das an der Grenze, nicht von der Grenze spricht und das über eine Schwelle hinwegspricht, ohne diese aufzuheben. Der Rest ist Rationalisierung, das heißt ein Versuch, auch noch das Zu-Ord nende in der jeweiligen Ordnung unterzubringen. Warum aber sollte die Theorie einhelliger sein als die Wirklichkeit?«³³⁷

Oft befinden sich Menschen noch in der einen Ordnung und gleichzeitig schon in der nächsten, sprechen aus der alten in die neue Ordnung. Möglich wird dieser Schwellenzustand auch dadurch, dass das »Außer-ordentliche« nach Waldenfels immer schon mit der Ordnung verschränkt ist und die Ordnung auf diese Weise in Bewegung hält. Für Waldenfels ist deshalb davon auszugehen, dass *niemand* jemals »ganz« zu einer Ordnung dazugehört.³³⁸

Die Theorie von Waldenfels stellt eine wichtige Erweiterung der Ordnungstheorien Luhmanns und Foucaults dar, indem sie totalisierenden Welterklärungen sehr skeptisch gegenübersteht, die gegenüber der Wirkmacht der Ordnungen kein »Außen« mehr zulassen wollen. Waldenfels weist demgegenüber auf das Moment des »Außer-ordentlichen« hin, das die Ordnungsprozesse in Bewegung hält. Ein wichtiges Außen der Theorie, das Waldenfels herausstellt, ist die Person des Autors/der Autorin der Theorie selbst. Ihre individuelle Erfahrungsperspektive geht nicht einfach in den Ordnungsprozessen der Welt auf, ist nicht nur eine *Iteration von Beobachtung erster und zweiter Ordnung* und nicht allein Ergebnis von *Subjektivierungsprozessen*, sondern eine nicht zur Wahl stehende Erkenntnisposition (vgl. im Gegensatz dazu: Kap. V.3, Fußnote 131 u. Kap. V.3.2.2). Diese Positionalität der individuellen Erfahrung führt dazu, dass es Fremdheiten gibt, die einen universellen Anspruch einer Theorie von vornherein ausschließen. Die Instanz einer unhintergebar individuellen Erfahrung ist jedoch nicht mit einem souveränen Subjekt gleichzustellen. Im Gegenteil zeigt Waldenfels auf vielfältige Weise Fremdheiten auf, die Teil der vermeintlich »eigenen« subjektiven Ordnungen sind.

Je stärker Waldenfels allerdings das beständige Fremdwerden der Ich-Erfahrung betont, desto weniger wird klar, worin für Waldenfels der eigentliche Unterschied *zwischen der Erfahrung von etwas Fremden und dem Fremdwerden der Erfahrung* besteht. Ist die Fremdheit, die sich einstellt, wenn die Ordnungen des Ichs auf etwas Außer-ordentliches treffen, *gleichzusetzen* mit der Fremdheit, die sich einstellt, wenn das Ich seine Ordnungen als unzureichend, begrenzt und kontingent erfährt? Yoshirō Nakamura schreibt über

336 Ebd., S. 29.

337 Ebd., S. 201f.

338 B. Waldenfels/P. Gehring/M. Fischer: »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung.«, S. 445.

die Philosophie Waldenfels': »Waldenfels hat mit dem akribisch durchgeführten Gedanken der Transdiskursivität eine Fremdheit aufgedeckt, die sich in der Konstitution der Subjektivität je schon in das Subjekt eingenistet hat.« Doch »[ä]ußere Fremdheit wird mit der stillschweigenden Analogisierung von Trans- und Interdiskursivität wieder zu einer Inszenierung, deren Regie nach wie vor das Innere führt, auch wenn sie sich nicht mehr an die Textvorlage hält.«³³⁹ In Kapitel IV.4.6 wurde schon auf die Problematik hingewiesen, dass phänomenologische Ansätze bisweilen dazu tendieren, die »Fremdheit im Ich« und die »Fremdheit außerhalb des Ichs« zu analogisieren, weil beide eine ähnliche Erfahrungsstruktur aufweisen: Erfahrungsgegenstand und Erfahrung sind intentional miteinander verschränkt, deshalb folgt das *Was* der Erfahrung dem *Wie* der Erfahrung (vgl. Kap. IV.3.1). Wenn ich etwas als fremd erfahren habe, ist aus phänomenologischer Sicht die Rückfrage zu stellen, *wie* diese Fremdheitserfahrung aus der *eigenen* Erfahrung herrührt – etwas als fremd zu erfahren, kann daher dazu führen, dass die eigene Erfahrung *fremd* wird, weil sie sich hinterfragt sieht (vgl. Kap. II.2.4). Die »eigene« Erfahrung sieht sich hinterfragt, unabhängig, ob ein Ich etwas *an sich selbst* fremd erfährt oder aber *in seiner Umwelt*. Wenn Waldenfels Fremdes als das »Außer-ordentliche« definiert, kann dies zu einer ähnlichen Analogisierung führen: Das Außer-ordentliche ist bei Waldenfels sowohl eine unerreichbare Sphäre *jenseits* der Ordnung als auch ein Fremdelement *innerhalb* der Ordnung. Offen bleiben muss hier, ob dagegen die Differenzierung zwischen horizontaler (äußerer) und vertikaler (innerer) Fremdheit, die Nakamura vornimmt, zielführend ist. Es finden sich sowohl Argumente für eine Unterscheidung als auch dafür, innere und äußere Fremdheit als zwei Seiten ein und desselben Erfahrungsereignisses zu begreifen. Abhängig bleibt dies letztlich von der Perspektive – je nachdem, ob die Begrenztheit der individuellen Ich-Erfahrung betont werden soll (neben der unabhängig andere Ich-Erfahrungen existieren) oder aber das Wesen der Fremdheitserfahrung erläutert werden soll (die letztlich auf fremde Ordnungen zurückzuführen ist, die außerhalb der Kontrolle des Ichs liegen).

Manche der Unklarheiten resultieren daraus, dass in Waldenfels' Ansatz genau betrachtet zwei unterschiedliche Auffassungen von Außerordentlichkeit existieren, die mit einem impliziten Perspektivenwechsel einhergehen. Wenn Waldenfels zwischen unterschiedlichen Graden von Fremdheit differenziert, die einmal »alltäglich und normal« erscheinen, »strukturell« bedingt sein oder als »radikale Fremdheit« auf Grenzsituationen des Lebens wie Liebe oder Tod zurückgeführt werden können, so geschieht dies aus vergleichender Position eines Dritten. Aus so einer Position lässt sich beispielsweise strukturelle Fremdheit als das Ergebnis von Länder- und Kulturengrenzen oder als das Produkt institutioneller Ordnungsprozesse erklären. Fremdheit besagt hier nicht Außer-ordentlichkeit sondern schlicht *Außerordentlichkeit*, im Sinne einer Begrenztheit von Ordnungen. Wenn Waldenfels aber Ausführungen zur »Beunruhigung durch das Fremde« macht, so ist diese Beunruhigung vom Standpunkt eines erfahrenen Ichs aus verstanden, das Fremdes als letztlich nicht einordbares *Außer-ordentliches* erfährt.³⁴⁰

339 Y. Nakamura: Xenosophie, S. 116.

340 Vgl. B. Waldenfels: Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, S. 72f. u 73f.

In Waldenfels' Philosophie lassen sich so zwei konkurrierende Ansätze aufzeigen, deren Widerspruch sich nicht immer leicht auflösen lässt: Passagen, in denen die Vielseitigkeit und Kontextualität von »Fremdheit« betont wird, und Passagen, in denen Waldenfels die innere Wesenheit von Fremdheitserfahrungen begreiflich machen möchte. Hier besteht jedoch stets die *Gefahr, Fremdheit zu essentialisieren*, indem etwas als *wesenhaft fremd* und unerreichbar »außer-ordentlich« interpretiert wird, was auch als *situative Zuschreibung* von sich verändernden Ordnungen des Ichs aufgefasst werden kann. Wenn Waldenfels schreibt: »So viele Ordnungen, so viele Fremdheiten«, so bedeutet dies auch, dass das, was für die eine Ordnung des Ichs unerreichbar außer-ordentlich ist, für weitere Ordnungen des Ichs *nicht gleichermaßen der Fall sein muss*. Auf diese Weise wäre es möglich, dem Außer-ordentlichen in Waldenfels Werk ein wenig von der unerreichbaren Ferne des Lévinas'schen »ganz Anderen« zu nehmen, ohne die Erfahrung des Außer-ordentlichen, die auf *tatsächliche* Ordnungsgrenzen zurückzuführen ist, einfach zu übergehen. In Waldenfels' Werk stehen bisweilen zwei Fremdheitsverständnisse schillernd nebeneinander: In der stärker von Lévinas geprägten Philosophie der Verantwortlichkeit haftet dem Phänomen des Fremden immer etwas Unerreichbares an, während »Fremdes« in den eher von Luhmann und Foucault geprägten ordnungstheoretischen Klärungen kontingenter und dekonstruierbarer erscheint. Diese verschiedenen, in gewisser Weise auch widersprüchlichen Akzente machen jedoch Waldenfels' Philosophie sehr ertragreich – weil sie auf verschiedene Dimensionen von Fremdheit hinweisen, die auch in interreligiöser Bildung zu beobachten sind.

Schließlich sei noch ein letzter Punkt angemerkt: Wenn Waldenfels auf einem sehr hohen Abstraktionsniveau erläutert, dass jede Antwort auf Fremdes dem fremden Anspruch Gewalt antut, indem sie das *Worauf* der Antwort in die Ordnungen eines beantwortbaren *Was* überführt – gibt es dann auch mehr oder weniger gewaltsame Formen der Antwort? Angesichts einer drohenden Selbstentfremdung des Eigenen durch Fremdes, so Waldenfels, komme es zu »wiederholten Abwehrmaßnahmen, Rettungsversuchen und Aneignungsbemühungen«³⁴¹. Sind verfestigte Othing-Strukturen, die ein »Wissen« über das »Fremde« reproduzieren (vgl. Kap. II.4.1), somit auf eine ähnliche Weise zu erklären wie spontane »behavioristische« Reaktionen auf erfahrenes Fremdes? Die Philosophie von Waldenfels bietet hier bisweilen zu wenige Differenzierungsmöglichkeiten. Es ist außerdem nicht immer leicht, die oft sehr abstrakten Begrifflichkeiten Waldenfels' auf konkrete pädagogische Kontexte zu übertragen (vgl. zu den Schwierigkeiten stark abstrahierender Fremdheitsdarstellungen auch Kap. III.12.4 u. IV.4.6).

Das Denken und Sprechen über Fremdes ist sehr herausfordernd, weil die Ordnungen, die das Fremde als »Fremdes« kategorisieren, an ihre Grenzen geführt werden. Waldenfels zeigt die letztlich bestehende Unmöglichkeit auf, innerhalb der Begrenztheit der Ordnungen das wirklich »Außer-ordentliche« zu erfassen. Indem Waldenfels aber dennoch nach dem »Überschuss des Außer-ordentlichen im Ordentlichen« sucht, weist er vielfältige Spuren des Fremden in der Mechanik der Ordnungen nach. Waldenfels kann vor allem zeigen, dass man sich diesen Spuren am besten nähert, wenn man

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

davon ausgeht, dass sich die Ordnung als Ordnung schon *in jenem Moment verändert hat*, als sie begann, das Außer-ordentliche als »Außerordentliches« zu erfassen.

4. Theoretische Erträge der rezipierten Ordnungstheorien im zusammenfassenden Überblick

In welcher Beziehung stehen »eigene Ordnung« und »Außer-ordentliches«? Im vorherigen Kapitel V.3 wurde diese komplexe Fragestellung mithilfe der rezipierten Ordnungstheorien von Luhmann, Foucault und Waldenfels genauer analysiert. Im Laufe der Untersuchung zeigte sich jedoch, dass die theoretischen Ausgangspunkte bei Luhmann und Foucault nicht leicht mit dem Waldenfels'schen Verständnis zu verbinden sind. Während sich mit ersteren Theorien Konstruktionen und Wahrnehmungen von »Fremdheit« als Ergebnis von Ordnungsprozessen erklären lassen, legt Waldenfels den Fokus viel stärker auf das nicht einordbare, außer-ordentliche Fremde. Dies ist nicht einfach eine unterschiedliche Schwerpunktsetzung, sondern rührt vor allem von einem sich unterscheidenden Verständnis von *Außerordentlichkeit, eigener Ordnung und menschlichem Selbst* her.

Luhmanns Systemtheorie untersucht Prozesse der systemischen Selbstorganisation und betrachtet dazu verschiedene Systemarten, etwa psychische oder soziale Systeme. Auf diese Systeme blickt Luhmann mittels einer »Beobachtung zweiter Ordnung«, einer speziellen Forschungsmethode, die versucht, zu einer komplexeren Struktur von Beobachtungen zu gelangen, indem sie »Beobachtungen beobachtet« und so von Alltagsbeobachtungen abstrahiert. Dieser Methode folgend nimmt Luhmann von der Kategorie »Mensch« Abstand und untersucht anstelle dessen nur zugrundeliegende Systemprozesse. Auch der Begriff »Subjekt« wird durch den Begriff des psychischen Systems ersetzt (vgl. Kap. V.3.1).

Foucaults Philosophie ist ebenfalls für ihre Subjektkritik bekannt. Sie analysiert verschiedene Subjektivierungspraxen, also Praxen der *Subjektmachung*. Foucault betrachtet das »Subjekt« im Laufe seiner Philosophie als Produkt historisch-kontingenter Diskurse, als Zustand des Unterworfenenseins unter machtvollen gesellschaftlichen Ordnungen und als Ausdrucksform der Selbsterkenntnis (vgl. Kap. V.3.2).

Bei seinen Untersuchungen des Phänomens Fremdheit bleibt für Waldenfels dagegen die individuelle Ich-Erfahrung zentraler Orientierungspunkt. Diese Erfahrung versteht Waldenfels zwar nicht wie noch Husserl als Ausdruck eines »transzendentalen

Ichs«, aber doch einer »Instanz, die beteiligt ist« bzw. eines »Selbst, das als solches nicht zur Wahl steht«. Gerade angesichts von Erfahrungen des außer-ordentlichen Fremden zeigt sich nach Waldenfels die Relevanz der individuellen Ich-Perspektive (vgl. Kap. V.3.3 u. Kap. IV.3.4). Sowohl der Begriff der Individualität als auch der Fremdheit haben also in seiner Philosophie eine andere Bedeutung als bei Luhmann und Foucault.

Gerade in ihrer Widersprüchlichkeit lassen sich die rezipierten Ordnungstheorien in vielfältiger Weise für die Untersuchung von Fremdheitserfahrungen und -zuschreibungen in interreligiöser Bildung fruchtbar machen. Damit dies jedoch gelingen kann, müssen zuvor die jeweiligen Verständnisse der drei gerade genannten Begriffe *Außerordentlichkeit – eigene Ordnung – Selbst* in ihrem Verhältnis zueinander genauer geklärt werden. Dies soll in den folgenden Abschnitten geschehen. Nach dieser bilanzierenden Zusammenschau erfolgt in einem zweiten Schritt eine Würdigung der religionspädagogischen Erträge im Kapitel V.5.

4.1 Verschiedene Dimensionen von Außerordentlichkeit unterscheiden und aufeinander beziehen

Die vorangegangenen Kapitel und insbesondere Kapitel V.3.3.3 zeigten, dass es sich bei dem Thema der Außerordentlichkeit um ein komplexes, widersprüchliches Themenfeld handelt. Obwohl Luhmann, Foucault und Waldenfels teils ähnliche Begrifflichkeiten verwenden, unterscheidet sich deren Bedeutung im Kontext der jeweiligen Theorien stark, teils sind auch innerhalb der einzelnen Theorien mehrere unterschiedliche Verständnisse von Außerordentlichkeit zu beobachten. In Waldenfels' Definition des »Außer-ordentlichen« klingt bereits an, dass nach ihr Fremdes als etwas zu sehen ist, das *außerhalb* einer Ordnung liegt. Gleichzeitig ist seine Philosophie stark von den Theorien Luhmanns und Foucaults beeinflusst, mit denen sich begründen lässt, dass Konstruktionen von »Fremdheit« stets von spezifischen Ordnungen und Ordnungssprachen *abhängig* sind. Als Zuschreibung ist »Fremdheit« also auf Konstruktionen *innerhalb* einer Ordnung zurückzuführen – und ist *gleichzeitig* als ein *Außen* markiert (vgl. Kap. II.3.2). Offensichtlich ist Außerordentlichkeit also nicht so leicht zu definieren – und die Gleichsetzung »eigen=innen=Ordnung« bzw. »fremd=außen=Unordnung« scheint nicht immer zutreffend. Mittels vier Bestimmungen eines »Außen« der Ordnung sollen die unterschiedlichen Fremdheitsverständnisse der rezipierten Ordnungstheorien genauer definiert und ihr Verhältnis zueinander bestimmt werden:

1. Der entscheidende Ausgangspunkt von Luhmanns Systemtheorie ist die Differenz zwischen »System« und »Umwelt« (vgl. Kap. V.3.1.1). Alle Ordnungen haben ein Innen und Außen. Dies ist zunächst ganz unräumlich gemeint. Eine Ordnung ist ein abstraktes Organisationsprinzip, das etwas ordnet bzw. nachdem etwas geordnet wird/ist. Das Innen ist das, was dem Ordnungsprinzip *entspricht*, das Außen das, was dem Ordnungsprinzip *widerspricht*. Wenn sich etwas nicht innerhalb einer Ordnung einordnen lässt, ist es ordnungsfremd.¹ Dass jede systemische Ordnung in sich *anschlussfähig* sein muss,

1 In Kapitel II.4.4 wurde das Beispiel der verschiedenfarbigen Kugeln und der Schere beschrieben. Die Schere lässt sich nicht in das genannte Organisationsschema einordnen (grüne Steine in die

ist eine zentrale These Luhmanns (vgl. S. 241). Nach Luhmann beziehen sich Systeme auf die Welt, indem sie zu bestimmten Dingen der Welt systeminnere Entsprechungen bilden und diese nach bestimmten Gesichtspunkten anordnen. Diesen Vorgang nennt Luhmann *re-entry* (vgl. Kap. V.3, Fußnote 37). Das zu Ordnende muss Luhmann gemäß erst innerhalb einer systemischen Ordnung adaptiert werden; manchmal gelingt dies leichter, manchmal schwerer. Neben dieser Adaption an eine Ordnung existieren nach Waldenfels jedoch immer auch »Unmöglichkeiten, die einer bestimmten Ordnung eigen sind« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 324). Die These, dass in Gesellschaften unterschiedliche Ordnungssysteme wirken und wirkten, deren innere Struktur nicht einfach auf andere Ordnungssysteme übertragbar ist, ist zentral für alle drei rezipierten Theorien. Die »Kontingenz begrenzter Ordnungen«, schreibt Waldenfels, »bildet die Vorbedingung dafür, dass es Fremdes gibt, das sich dem Zugriff der jeweiligen Ordnung entzieht« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 330).

2. Deutlich von diesem ersten Zugang unterschieden ist dagegen die persönliche, existenzielle Erfahrung eines Ordnungsaußen. Die allgemeine Aussage, dass jede Ordnung Grenzen hat, ist oftmals mit dem beobachtenden Blick eines Außenstehenden gesprochen, so wie etwa Luhmann zu seinen systemtheoretischen Betrachtungen im Rahmen einer »Beobachtung zweiter Ordnung« gelangt. Was die von den beobachteten Ordnungsgrenzen *Betroffenen* jedoch für *Erfahrungen* machten bzw. inwiefern sie dadurch ein Gefühl der Fremdheit empfinden, kann dieses außenstehende Beobachten nicht hinreichend beurteilen (vgl. Kap. V.3.1.3 u. II.5). Es fasst die Brisanz vieler Fremdheitserfahrungen nicht, wenn sie allein mit den unvermeidlichen Grenzen sich unterscheidender, kontingenter Ordnungen erklärt werden. Denn, wie Waldenfels schreibt: »Auf dem Boden der Ordnung *gibt es* keine Ordnung, man *lebt in* der Ordnung« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 322). Nach Waldenfels ist Fremdes nicht nur eine Möglichkeitsabwandlung, »auf die man notfalls verzichten kann und die man zu tolerieren hat« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 313). Ein Aspekt des Fremdheitsbegriffs ist die Bezeichnung von *Fremdartigkeit*, in der immer auch ein unverfügbares, außerhalb der Kontrolle liegendes Moment mitschwingt (vgl. Kap. II.2). Waldenfels' Fremdheitsdefinition des »Außer-ordentlichen« kreist genau um diesen Aspekt, indem er den existenziellen Charakter einer Erfahrung des Außer-ordentlichen *innerhalb* einer vertrauten Ordnung herausstellt. Diese Erfahrung ist immer aus Sicht einer individuell relevanten Ordnung begriffen, nicht aus einer beobachtenden, dritten Position. Aus Sicht einer Ordnung gesprochen kann Ordnungsfremdes für die Menschen tatsächlich ein »Stachel« (vgl. S. 199) sein, wenn ihre Ordnungen damit grundsätzlich in Frage gestellt werden. Mit Lévinas betont Waldenfels auch die Unfassbarkeit des Fremden im Moment der Erfahrung – eine Erfahrung, die erst nachträglich und immer nur unzureichend eingeordnet werden kann (vgl. Kap. IV.4.2 u. V.3.3.3).

3. Die nachträgliche Einordnung des »Außer-ordentlichen« *innerhalb einer Ordnung* verweist auf eine weitere Dimension des Ordnungsaußen. Luhmanns Systemtheorie etwa kennt nicht nur eine Form des Innen und Außen (im Sinne von anschlussfähig – nicht anschlussfähig), sondern in ihr spielt daneben auch die *Innen-Außen-Konstruktion*

grüne, blaue Steine in die blaue Box). Sie sprengt gewissermaßen den bisherigen Rahmen der Ordnung und zwingt zu ihrer Modifikation oder Aufgabe.

durch ein Ordnungssystem eine bedeutende Rolle. Ein System konstruiert sich selbst und seine Umwelt. Das System der Massenmedien etwa (vgl. Kap. V.3, Fußnote 38 u. 39) berichtet über seine Umwelt (z.B. über die Politik) und über sich selbst.² Wichtig ist hier aber: Wenn Luhmann in diesem Kontext von »Selbst- und Fremdreferenz« spricht, meint er nicht dieselbe Fremdheit, die Waldenfels meint, wenn er über Außer-ordentliches spricht. So paradox es vielleicht klingen mag, *entspricht* auch eine *Fremdreferenz* der Ordnung des Systems, die sich zwischen Selbstreferenz (z.B. Massenmedien) und Fremdreferenz (z.B. Politik) konstituiert. Erst wenn eine Ordnung durch etwas prinzipiell hinterfragt wird, handelt es sich für Waldenfels um wirklich Fremdes. Als »außer-ordentlich« könnten Medienschaffende vielleicht empfinden, wenn politische Parteien ebenfalls anfangen, mediale Angebote anzubieten. Hier wäre die Innen-Außen-Ordnung der zugrundeliegenden Systemvorstellung gestört. Waldenfels' Fremdheitsdefinition geht aber noch weiter und legt den Fokus auf Irritationen, die jeglichen Rahmen des noch Einordbaren übersteigen. Die systemische Innen-Außen-Konstruktion bei Luhmann ist aber Ausdruck *in und von einer Ordnung*. Kommt es dagegen zu einer Fremdheitserfahrung im Waldenfels'schen Sinne, die bestehende subjektive Ordnungen irritiert, muss eine Ordnung erst wieder gebildet werden, indem »fremd« und »eigen«, »außen« und »innen« rekonstruiert und im Prozess einer »Diastase« voneinander geschieden werden (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 157). Solche sich allmählich festigenden Ordnungen bilden dann die Grundlage für neue systemische Innen-Außen-Konstruktionen.

4. Schließlich ist noch ein räumliches Verständnis von »Innen« und »Außen« zu beachten, das der alltagssprachlichen Verwendung der Begriffe am nächsten kommt. Ordnungen des »Innen« und »Außen« können sich räumlich manifestieren, indem sie, wie es schon in Kapitel II zur Sprache kam, Dingen und Personen »passende und ihnen zukommende Plätze« zuweisen (vgl. Kap. II.3, Fußnote 33). Auf diese Weise wird ein von außen in die Valenzschale eines Atoms aufgenommenes Elektron als »fremdes« Elektron bezeichnet (vgl. Kap. II.4.4). Ein Mensch, der sich von einer »Region« in die nächste bewegt, ist plötzlich »fremd« oder ein »Ausländer«. Auch hier handelt es sich nicht um Fremdheit im Sinne des Außer-ordentlichen – da die Markierung als »fremd« ja gerade einer Ordnung entspricht. Zwar handelt es sich auch bei solchen räumlichen Zuschreibungen nur um Ordnungskonstruktionen. Dennoch sind solche Konstruktionen wie alle Konstruktionen zugleich sozial wirkmächtig. Manchen Menschen soll durch solche Innen-Außen-Zuordnungen das Recht verwehrt werden, sich einem Raum des »Innen« zugehörig zu fühlen (Stichwort »Ethnopluralismus«). Gut lässt sich die Wirkmächtigkeit solcher Zuordnungen auch an Orten beobachten, die nur dafür geschaffen werden, um Menschen im »Außen« einer Gesellschaft zu halten. Foucault erforscht etwa die Ausgrenzung des »Wahnsinns« oder der Delinquenz aus dem gesellschaftlichen Raum. Auch in der gegenwärtigen Asylpolitik lassen sich räumliche Einrichtungen finden, die vor allem dem Ziel dienen, ein gesellschaftliches »Innen« von einem »Außen« zu separieren.

2 Diese Konstruktion setzt freilich irgendeine Art *Bewusstsein* von Innen und Außen voraus und es wurde an Luhmanns Theorie zurecht kritisiert, dass er nicht immer schlüssig erklärt, wie ein System dieses Bewusstsein entwickelt (vgl. Kap. V.3.1.2 u. V.4.2.3).

Bei der Verwendung der Begriffe Innen und Außen in Bezug auf eine Ordnung ist also eine mehrfache Widersprüchlichkeit zu beachten. Dies hat auch Folgen für den damit verbundenen Fremdheitsbegriff. Wenn Fremdheit also als das »Außerordentliche« bezeichnet wird, kann dies 1) Ergebnis einer vergleichenden Analyse faktischer Ordnungsgrenzen sein, 2) eine individuelle Erfahrung von etwas nicht Einordbaren beschreiben, 3) eine (nachträgliche) Konstruktion von »Außer-ordentlichkeit« innerhalb einer Ordnung oder aber 4) die Manifestation des konstruierten »Außen« durch eine Ordnung bedeuten. Es ist deshalb gut nachvollziehbar, weshalb Waldenfels im Laufe seines Werks vorsichtig geworden ist, den Ordnungsbegriff zu verwenden – da er eine Klarheit der Verhältnisse suggeriert, die so nicht immer gegeben ist (vgl. Kap. V.3, Fußnote 325). Zudem zeigte das letzte Kapitel V.3.3.3, dass bei genauerer Betrachtung zwei unterschiedliche Verständnisse von Außerordentlichkeit in Waldenfels' Philosophie existieren: dasjenige, das eher von Luhmann inspiriert ist (Perspektive 1), und dasjenige, das auf der Lévinas'schen Philosophie aufbaut (Perspektive 2 u. 3).

Der Ordnungsbegriff ist für das Verständnis des Phänomens Fremdheit dennoch sehr hilfreich: erstens, um die Ordnungsabhängigkeit von »Fremdheit« zu verdeutlichen, zweitens, um zu begründen, dass es sich bei Erfahrungen des Außer-ordentlichen im Waldenfels'schen Sinne um ein *reales Ereignis* handelt. Eine *reale* Ordnung stößt an die *tatsächlichen* Grenzen ihres Ordnungsprinzips – doch dieses »Ereignis« wird *erst nachträglich* konstruiert und zwar *innerhalb* einer Ordnung. Nach Waldenfels ist es zentral, zu unterscheiden, *worauf* und *was* die Ordnung antwortet. Das »Was« der antwortenden Ordnung ist in der Ordnung selbst konstruiert, das *Worauf* liegt außerhalb ihrer Kontrolle. Diese grundsätzliche Differenz bezeichnet er als »responsive Differenz« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 317).

Auf diese Weise wird es möglich, zwei unterschiedliche »Außen« zu unterscheiden: dasjenige, das *innerhalb* der Logik der Ordnung liegt, und dasjenige, das innerhalb dieser Logik *nicht* zu erfassen ist und diese Logik hinterfragt. Sowohl die nachträgliche Konstruktion von erfahrener realer Außer-ordentlichkeit, als auch die Selbst- und Fremdreferenz im Luhmann'schen Sinne, als auch die Manifestation eines »Außen« im sozialen Raum folgen der Logik einer Ordnung.

4.2 Präzise nach den Ordnungen des »Eigenen« fragen: Spannungsfelder des Ordners und Geordnetwerdens erschließen

Es ließe sich vielleicht vermuten: Wenn dem konstruiert »Fremden« das konstruiert »Eigene« gegenübersteht, steht dem Außer-ordentlichen die Ordnung gegenüber – und da das Außer-ordentliche das wirklich Fremde ist, handelt es sich bei der Ordnung um das wirklich Eigene. Die vorangegangenen Kapitel zeigten jedoch, dass die »eigene« Ordnung selten so eigen, wie sie scheint. Denn der einschneidende Charakter einer Erfahrung des Fremden begründet sich nicht zuletzt daher, dass *vor dem Moment* der Erfahrung *noch nicht bewusst* ist, dass die eigene Ordnung Grenzen hat. Was zeichnet also eine »eigene Ordnung« aus? Und inwiefern kann eine »eigene Ordnung« eigentlich »Außer-ordentliches« erfahren bzw. kann eine Ordnung überhaupt etwas *selbst erfahren*? Bei genauerer Betrachtung stellt sich die Frage nach dem Eigenen als die ungleich

kompliziertere Frage heraus als die allein nach dem Fremden – und ist doch mit der Frage nach dem Fremden zuinnerst verknüpft. Vor allem aber verweist die Frage nach der »eigenen Ordnung« auf den inneren Kern der Schwierigkeiten, die Theorien von Luhmann, Foucault und Waldenfels aufeinander zu beziehen.

4.2.1 »Eigene Ordnung« und das »Außer-ordentliche« – ein unklares Verhältnis

Der Begriff der Ordnung wurde im bisherigen Verlauf der Zusammenfassung immer wieder mit dem Systembegriff Luhmanns in Verbindung gebracht. Luhmanns Systembegriff bietet ein großes Potential, die Ordnungen (inter-)religiöser Bildung zu analysieren. Jedoch gehen mit dem Begriff einige theoretische Voraussetzungen einher, die es genau zu beachten gilt. Bei einer unbedachten Übernahme nämlich bringt Luhmanns »antihumanistischer« Ansatz (s. oben). Schwierigkeiten mit sich, die auch für eine religionspädagogische Rezeption nicht ohne Konsequenzen bleiben.

Im Zentrum von Luhmanns Theorie stehen Systeme, die auf *flexible* Weise auf ihre Umwelt reagieren können, indem sie diese *sinn*-voll interpretieren und sich ihr gegebenenfalls anpassen. Diese Systeme nennt Luhmann »autopoietische Systeme«. Mit dem Begriff der Autopoiesis schreibt Luhmann Systemen eine Befähigung zur Selbst- und Fremdbeobachtung zu (vgl. hierzu bes. Kap. V.3.1.2). Seine Systemtheorie strebt nach einem »Begriff des Beobachtens, der nicht vorab schon psychisiert verstanden, also exklusiv auf Bewusstseinssysteme bezogen wird« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 84).

Wenn nun auch Waldenfels schreibt, dass die Ordnungen der Antwort auf Außer-ordentliches reagieren, bedeutet dies, dass jeder Ordnung ein inneres Bewusstsein innewohnt? Bei Luhmann ersetzt wie ausgeführt das autopoietische System weitgehend den Subjektbegriff (vgl. auch Kap. V.3, Fußnote 80). Dagegen mahnt Waldenfels' Philosophie an vielen Stellen, die Instanz eines beteiligten Ichs nicht einfach zu übergehen (vgl. Kap. IV.4.3). *Wie* wird also das Außer-ordentliche erfahren – von der Ordnung *selbst* oder von Subjekten *mittels* Ordnungen? In welchem Verhältnis stehen der Waldenfels'sche Ordnungs- und Luhmann'sche Systembegriff?

Dies ist auch deswegen relevant, da Waldenfels' Ordnungsbegriff wie erörtert zumindest implizit von Luhmann beeinflusst ist (vgl. Kap. V.3.3.3). Vor dem Hintergrund dieser Fragestellungen zeigt sich deutlich, dass die Fremdheitsphilosophie von Waldenfels nicht ohne Weiteres auf die Theorien Luhmanns zu beziehen ist, ohne die jeweiligen Ausgangspunkte zu präzisieren.

Dass die Frage nach der subjektiven Ordnung berechtigt ist, wurde in vorliegender Studie an vielen Stellen ersichtlich. Das Subjekt lässt sich nicht länger als eine transzendental-vorgängige »Sphäre purer Eigenheit« begreifen, von der etwa Husserl in seiner Philosophie des Ichs noch ausging (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 53 u. 55). In Kapitel V.2 wurde gezeigt, dass sich die rezipierten Ordnungstheorien von Luhmann, Foucault und Waldenfels alle in irgendeiner Form mit Husserls Ansatz auseinandersetzen, von dort aus aber zu ganz unterschiedlichen Schlüssen finden. Alle drei Theorien verbindet jedoch ein gemeinsames gedankliches Problem: dass sich das Ich durch eine Vielzahl an Ordnungen in einem solchen Maße fremdbestimmt zeigt, dass die Frage im Raum steht, welcher Raum der »Eigenheit« dem Ich *überhaupt* noch bleibt (vgl. Kap. V.1).

Vor diesem Hintergrund lässt sich der Begriff »eigene Ordnung« in einer sehr kontraintuitiven Weise auslegen: »Eigene Ordnung« einer Person bedeutet hier vor allem ihr *Geordnetwerden*. Diese Auslegung soll im Kapitel V.4.2.2 mit Blick auf die Ordnungstheorien Luhmanns und Foucaults dargelegt werden. Im Kapitel V.4.2.3 soll demgegenüber genauer erläutert werden, worauf Waldenfels' Suche nach dem »Außer-ordentlichen« abzielt.

4.2.2 Autopoiesis der Kommunikation und Subjektivierungspraxen

Für Luhmanns »radikal antihumanistische« Theorie stellt es eine »Erkenntnisblockierung« dar, die soziologische Analyse der Gesellschaft nur nach der Kategorie »Mensch« auszurichten (vgl. Kap. V.3, Fußnote 6 u. 7). Einzig vom »Menschen« zu sprechen, vernachlässigt Luhmann zufolge, dass Menschen *stets vielen Systemen gleichzeitig* angehören. Luhmann unterscheidet hier z.B. zwischen biologischen, psychischen oder sozialen Systemen, die je anderen Funktionslogiken folgen.³

Schwerpunktmäßig betrachtet Luhmann vor allem die Systemart »soziale Systeme«, auch Kommunikationssysteme genannt. Besondere Relevanz haben Luhmanns Thesen zu der Frage, inwieweit der einzelne Mensch an einem sozialen System *teihat*. Der differenzierenden Logik seiner Systemtheorie folgend schreibt Luhmann explizit, dass sich die psychischen und biologischen Systeme eines Menschen *aufserhalb* des sozialen Systems befinden. Da sich ein psychisches System auf eine andere Weise organisiert als die soziale Kommunikation, hat es keinen direkten Zugang zu den Prozessen eines sozialen Systems und keine direkte Kenntnis über das Zustandekommen von Kommunikation.

Soziale Systeme entstehen Luhmann zufolge, indem sie Kommunikation an Kommunikation anschließen. Luhmann legt viel Wert drauf, dass die soziale Interaktion nicht auf den einzelnen Menschen engeführt werden kann, sondern dass die *Autopoiesis der Kommunikation* beachtet werden muss (vgl. Kap. V.3, Fußnote 62). Autopoiesis der Kommunikation bedeutet, dass die Kommunikation eines sozialen Systems inneren Gesetzmäßigkeiten folgt, die nur durch die Funktionslogiken des Systems selbst zu erklären sind.

Anteil am sozialen System haben die psychischen Systeme eines Menschen nur über das Strukturelement »Person«: »Personen dienen der strukturellen Kopplung von psychischen und sozialen Systemen« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 61). Die Existenz von »Personen« bedingt sich laut Luhmann jedoch durch die *autopoietische Kommunikation* eines sozialen Systems *selbst*, Personen sind so Teil eines »selbstreferentiellen Prozesses der Erzeugung von Kommunikation durch Kommunikation« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 64). Dies heißt für Luhmann aber nicht, dass eine Person »nur als kommunikative Fiktion fungierte und psychisch keine Bedeutung hätte« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 58): Die Struktur Person ermöglicht »es den psychischen Systemen, am eigenen Selbst zu erfahren, mit welchen Einschränkungen im sozialen Verkehr gerechnet wird.« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 59). Vor diesem Hintergrund wird noch klarer, was Autopoiesis der Kommunika-

3 Die neuronalen Impulse im Gehirn bspw. sind nicht gleichzusetzen mit den Gedanken im Bewusstsein und diese nicht mit der sozialen Kommunikation usw.

tion meint: Wie »Personen« kommunizieren, als was »Personen« gesehen werden, wird maßgeblich durch Strukturen sozialer Systeme bestimmt.

Hier gibt es einige Anklänge zur Philosophie von Foucault, insbesondere zu dessen Thesen zur Subjektivierung des Menschen. Eine zentrale These von Foucaults Philosophie ist es, dass das was »Subjekt« meint, stets von konkreten Diskursen abhängig ist. Foucault kann das Subjekt so nicht wie Husserl *als transzendenten Ausgangspunkt* der Welterfahrung begreifen, sondern legt den Fokus im Gegenteil auf die beständige *gesellschaftliche Überformung* des Subjekts und damit auch »subjektiver« Weltansichten. An vielen Stellen zeigt Foucault die historische Bedingtheit von Subjektbildern auf. Seine Überlegungen versteht er deshalb nicht zuletzt als Kritik am »Anthropologismus« der europäischen Philosophie (vgl. Kap. V.2, Fußnote 29). Denn Menschen hätten »im Laufe ihrer Geschichte niemals aufgehört«, schreibt Foucault, »sich selbst zu konstruieren, das heißt ihre Subjektivität beständig zu verschieben, sich in einer unendlichen und vielfältigen Serie unterschiedlicher Subjektivitäten zu konstituieren. Diese Serie von Subjektivitäten wird niemals zu einem Ende kommen und uns niemals vor etwas stellen, das ›der Mensch‹ wäre« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 184). In der scharfen Kritik Foucaults am »Anthropologismus« der europäischen Philosophie liegt eine gewisse Verwandtschaft zu Luhmanns »antihumanistischen« Ansatz, der als Vertreter eines »neueuropäischen Denkens« das sogenannte »alteuropäische Denken« ablösen möchte (vgl. Kap. V.3, Fußnote 73).

Gleichwohl bestehen deutliche methodische und inhaltliche Unterschiede zwischen den Theorien. Luhmann nimmt vom Konzept »Mensch« vor allem deshalb Abstand, um präziser zwischen verschiedenen Systemarten unterscheiden zu können. »Personen« haben für Luhmann zuerst eine kommunikationstheoretische Relevanz. Foucault dagegen arbeitet mit vorwiegend historischen Methoden der »Archäologie« bzw. »Genealogie« (vgl. Kap. V.3.2.1). Wie sich Menschen als »Subjekt« begreifen, ist bei Foucault zunächst auf historisch kontingente Diskurse zurückzuführen, die er im Laufe seines Werks immer stärker als Ausdruck sozialer Machtstrukturen begreift (vgl. Kap. V.3.2.2). Am Ende seiner Philosophie betrachtet Foucault Subjektivierungspraxen durch Prozesse der Selbstkonstituierung und Selbsterkenntnis (vgl. Kap. V.3.2.3).

Trotz aller konzeptuellen Unterschiede weisen die Theorien von Luhmann und Foucault einige Gemeinsamkeiten in ihren Thesen zur (sozialen) Formung von »Subjekten« bzw. »Personen« auf: Was das »Ich« ist bzw. was es als Wort bedeutet, ist laut Luhmann und Foucault von einer Vielzahl an psychischen, kommunikativen, historischen, machtbedingten Ordnungen abhängig – und nicht mehr Ausdruck eines vorgängig eigenen, transzendentalen Ich-Ursprungs.

Für vorliegende Studie wirft dieser Befund einige weitreichende Fragestellungen auf, die in den folgenden Abschnitten im Blick auf ihre Konsequenzen zu untersuchen ist: Wenn »subjektiver« oder »persönlicher« Ausdruck derart durch soziale Ordnungen *fremdbestimmt* wird – was bedeutet dies dann für *subjektive* Eigen- und Fremdheitserfahrungen?

4.2.3 Ein Selbst der sozialen Ordnung?

Besonders bei Foucault lesen sich viele Texte wie eine »Diagnose totaler Machtverhältnisse« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 246), die das einzelne Subjekt bis in seine persönlichsten Ich-Erfahrungen bestimmen, dass ihm kein Außen mehr verbleibt (vgl. Kap. V.3.2.2). Doch auch Luhmanns Systemtheorie, so Waldenfels, lasse kein »Außen gegenüber dem System« zu (vgl. Kap. V.3, Fußnote 99 u. 100). Letzterer kritisiert Luhmann und ähnlich Foucault für die fehlende Berücksichtigung eines »Außen« in ihren Ordnungstheorien teils recht scharf – und verweist demgegenüber immer wieder auf die (ethische) Bedeutung des Außer-ordentlichen.

Möglicherweise widersprüchlich mag es in diesem Zusammenhang erscheinen, dass Luhmann etwa psychische Systeme, wie oben geschrieben, explizit *außerhalb* eines sozialen Systems verortet. Und auch im Abschnitt V.4.1 wurde bei der Analyse von verschiedenen Dimensionen des Ordnungsaußen auf Luhmanns Systemtheorie verwiesen. Es ist also noch genauer zu erläutern, worauf Waldenfels mit seiner Kritik an Luhmann (und an Foucault) abzielt.

Bei der Referenz auf Luhmanns Begriff des sozialen Systems ist zu beachten, wie skeptisch Luhmann als Konstruktivist die Möglichkeiten eines intersubjektiven Verständnisses durch Kommunikation beurteilt: »Verstehen ist praktisch immer ein Missverstehen ohne Verstehen des Miss« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 48). Da sich ein psychisches System laut Luhmann außerhalb sozialer Systeme befindet, muss es deren Kommunikation rekonstruieren, um sie zu verstehen, und es muss die Gedanken anderer psychischer Systeme ebenfalls rekonstruieren. Daher kann Luhmann auch nicht mehr von *der* Intersubjektivität, sondern nur noch von unterschiedlichen Intersubjektivitäten⁴ sprechen, die von jedem psychischen System für sich konstruiert werden. Der Einfluss von Husserls Philosophie ist hier deutlich spürbar (vgl. S. 18off.).

Einige seiner interessantesten Thesen entwickelt Luhmann im Kontext der Frage, wie gesellschaftliche Kommunikation eine *Verbindlichkeit* entwickeln kann, obwohl sie doch von jedem psychischen System je für sich und oft fehlerhaft (re-)konstruiert werde. Ihre Verbindlichkeit gewinnen Kommunikationsprozesse nach Luhmann einerseits dadurch, dass jede Kommunikation in einem sozialen System schon an eine vorherige Kommunikation anschließt, sich also nicht völlig frei entwickelt. Andererseits macht gerade der Umstand, dass sich niemand sicher sein kann, ob sich die persönlichen Konstruktionen der Welt mit Konstruktionen anderer decken, Kommunikation verbindlich. Die an der Kommunikation Teilnehmenden richten ihr Handeln an der *Erwartung* aus, was die anderen Teilnehmenden *von ihnen selbst erwarten*, und beschränken sich dadurch in ihren Handlungsoptionen selbst. Indem eine aus einer solchen Erwartungserwartung hervorgegangene Kommunikation an die nächste anschließt, vollzieht sich nach Luhmann soziale Interaktion – ohne dass die beobachtenden psychischen Systeme jemals Gewissheit darüber hätten, ob ihre Erwartungserwartung der *tatsächlichen* Erwartung anderer Systeme entspricht. Luhmann spricht hier auch von einer doppelten Kontingenz⁵, mit der psychische Systeme beständig konfrontiert sind.

4 N. Luhmann: Soziologische Aufklärung 6, S. 162-179, bes. S.162f. sowie S.50.

5 D. Krause: Luhmann-Lexikon, S. 139.

Zwar verweist Luhmann auf die »strukturellen Kopplung« von psychischem System und *Person* im sozialen System, aber psychische Systeme beobachten das autopoietische Zustandekommen von Kommunikation nur von außen. Obwohl die Autopoiesis der Kommunikation von den beobachtenden psychischen Systemen je für sich und unabhängig voneinander rekonstruiert wird, erhalten kommunikative Prozesse bei Luhmann trotzdem eine für sich selbst bestehende Verbindlichkeit. »Alle Begriffe«, schreibt Luhmann, »mit denen Kommunikation beschrieben wird, müssen aus jeder psychischen Systemreferenz herausgelöst und lediglich auf den selbstreferentiellen Prozess der Erzeugung von Kommunikation durch Kommunikation bezogen werden« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 64). »Personen« werden zum integralen Bestandteil des selbstreferentiellen Kommunikationsgeschehens,⁶ ihre kommunikative Gestalt wird von den beobachtenden psychischen Systemen vor allem als »Einschränkung« gesehen (vgl. Kap. V.4.2.2).

Gerade weil sich psychische Systeme außerhalb von Kommunikationssystemen befinden, bleibt »Personen« als Teil der Kommunikation *kein Außen* mehr, sie gehen völlig in der Selbstorganisation der Kommunikation auf und werden durch diese bestimmt. Erneut lässt sich eine Parallele zur Philosophie von Foucault ziehen: Auch hier scheinen die Dispositive der Macht bisweilen auf kaum ergründliche Weise aus sich selbst heraus zu wirken und »Subjekte« in ihrer diskursiven Form zu bestimmen.

Insbesondere Luhmanns Systemtheorie geht hier sehr weit und argumentiert, dass die Kommunikation eines sozialen Systems über ein eigenes *Selbst* verfügt. Diese systemische Autopoiesis (altgriech. für Selbst-herstellung) erwächst nach Luhmann aus einer systemischen Selbstreferenz⁷: Indem Systeme ihre Systemprozesse permanent selbstreferentiell verknüpfen, stellen sie laut Luhmann ein systemisches Selbst her, das sie von ihrer Umwelt unterscheidet. Er schreibt, dass jede Kommunikation, »ob bewusst oder nicht, ob thematisch oder nicht, ihre Systemzugehörigkeit« deklariert (vgl. Kap. V.3, Fußnote 88). Selbstreferenz wiederum wird so in einem doppelten Sinne gebraucht: einerseits im Sinne von *Selbsterzeugung*, andererseits im Sinne von *Selbstbewusstsein*. Luhmann schreibt: »Ein System, das sich selbst reproduzieren kann, muss sich selbst beobachten und beschreiben können« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 90). Die Systemtheorie versteht das »Bewusstsein als psychisches System« nur als eine mögliche »Systemart«, »neben der es andere erkennende Systeme gibt« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 85). Nicht nur psychische, sondern auch soziale Systeme schaffen demzufolge durch Selbstreferenz *autopoietisch* ein systemisches Selbst.

Das sich organisierende Selbst sozialer Systeme, welches bei Luhmann weitgehend den Begriff der Intersubjektivität ersetzt, möchte dieser wie ausgeführt nicht in einer »psychisierten« Weise verstanden wissen (vgl. oben und Kap. V.3, Fußnote 84). Dennoch erscheinen hier Luhmanns Thesen teilweise doppeldeutig und widersprüchlich, was nicht zuletzt an Luhmanns Begriff der Autopoiesis selbst liegt. Indem Luhmann Maturanas und Varelas Autopoiesis-Modell aus der Neurobiologie übernimmt und sich in

6 »Die Systemtheorie«, schreibt Klaus Zimmermann, »integriert Voraussetzungen als Konstitutionsmomente, alle externen Bedingungen werden internalisiert« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 103).

7 Im Gegensatz zu Luhmann, der autopoietisch und selbstreferentiell oftmals synonym verwendet, lehnen Maturana und Varela eine solche Gleichsetzung ab, vgl. Kap. V.3, Fußnote 113.

philosophischen Rekursen auf die lange philosophische Denk-Tradition zum menschlichen Subjekt/Selbst bezieht, steht das Verständnis eines sozialen Systems als *erkennender, sich selbst hervorbringender Organismus* stets mit im Raum. Ein solches Verständnis beinhaltet problematische theoretische Implikationen (vgl. Kap. V.3.1.2), auf die auch in Kapitel VI noch einzugehen sein wird.

Was bedeuten Luhmanns systemtheoretische Überlegungen für Sätze wie den bereits angeführten: »Jeder weiß, wer zu den Anderen [Fremden] gehört, und man weiß das Wesentliche über sie«⁸ (vgl. Kap. II.4, Fußnote 17)? Bleiben von solchen Sätzen betroffene »Personen« der damit einhergehenden sozialen Zuordnung gänzlich ausgesetzt oder lässt sich mit Waldenfels gesprochen ein (befreiender) *außer-ordentlicher* Raum finden? Und kann ein soziales System »wissen« oder gar *erfahren*, wer oder was fremd ist?

Erfahrungen von Fremdheit, die Waldenfels beschreibt, zeichnen sich jedenfalls nicht durch ein allgemeines »wissen, wer die ›Fremden‹ sind« aus, sondern bedeuten ein individuelles und unerwartetes *Herausgerissenwerden* aus einem solchen Ordnungswissen (vgl. auch Kap. V.4.1). An vielen Stellen führt Waldenfels aus, wie Erfahrungen von Fremdheit die »eigenen Ordnungen« fremd werden lassen können (vgl. Kap. II.2.4). In der Irritation, die eine Erfahrung von Ordnungsgrenzen durch etwas Außer-ordentliches bedeutet, liegt so stets ein Moment des »Außer-sich-seins«, des »außerhalb-der-gewöhnlichen-Ordnungen-stehen«. Waldenfels sieht in solchen Momenten der Irritation einen Hinweis darauf, dass das erfahrende Ich *in Distanz* zu seinen subjektiven Ordnungen treten kann. Zwar ist es mit den Ordnungen der Welt »verschränkt« (vgl. Kap. IV.4.4), doch über die Zeit nicht mit den einzelnen Ordnungen deckungsgleich (vgl. Kap. V.3.3.3). Wichtig ist hier auch die Dimension der »Körperlichkeit« bzw. »Leiblichkeit« des Menschen (die insbesondere bei Luhmann wenig Beachtung findet, vgl. Kap. V.3, Fußnote 116). Im Leibkörper des Ichs geschieht die Verschränkung zwischen Kommunikation und Psyche, jener ist sowohl kommunikativer Bezugspunkt und Ausdrucksort als auch organische Grundlage des psychischen Empfindens und Denkens. Doch gleichzeitig ist sein Leibkörper immer auch *mehr* als *nur* Kommunikation, *nur* Organismus oder *nur* Psyche, steht also immer auch im Außen der damit verbundenen Ordnungen.

Nicht zuletzt geht die körperliche Existenz des Menschen auch mit einem individuellen Erfahrungsstandort einher, der berücksichtigt werden muss. Die Perspektivität der Erfahrung bedeutet nicht nur eine Distanzierungsmöglichkeit von sozialen Ordnungen, sondern unterliegt immer auch perspektivischen Beschränkungen.

4.2.4 Bedeutung der individuellen Erfahrung des Ichs und seiner Erfahrungsgrenzen

Es wurde Foucault als theoretische Inkonsistenz vorgeworfen (vgl. Kap. V.3, Fußnote 249 u. 250), im Laufe seiner Philosophie zum Ich zurückgekehrt zu sein, das er mit seiner Subjektkritik so brachial verabschiedet zu haben schien. Im Zentrum seiner späten Philosophie steht eine »Ethik des Selbst« bzw. »Ethik der Sorge um sich«. Betrachtete

8 Vorliegende Studie würde wie in den eckigen Klammern angemerkt in ihrer Diktion statt »zu den Anderen« »zu den ›Fremden‹« schreiben.

Foucault Subjektivität zuvor vor allem als historisch kontingente Form, deren Ausprägungen Individuen zugleich unterworfen sind, untersucht Foucault nun »Techniken des Selbst«, mit denen sich Individuen *zu sich selbst* in Beziehung setzen (vgl. Kap. V.3.2.3). Der Kritik, hiermit frühere Linien seiner Philosophie aufzugeben, hält Foucault entgegen: Den »philosophischen Rückgriff auf ein konstitutives Subjekt zu verweigern, bedeutet nicht, so zu tun, als ob das Subjekt nicht existierte oder von ihm zugunsten einer reinen Objektivität abzusehen« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 238). Es würde allerdings Foucaults Gesamtwerk zu sehr harmonisieren, wenn nicht gesehen würde, was dies für eine deutliche Schwerpunktverschiebung seiner Philosophie darstellt. Waldenfels schreibt hierzu: »Ein Individuum, das sich in bestimmten Wissens- und Machtformationen als ›Subjekt‹ wiedererkennt, und dies auf höchst variable Weise, ist gewiss mehr als ein Individuum, das eine Leerstelle ausfüllt« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 265). Immer stärker scheint für Foucault die Frage virulent geworden zu sein, was die Überformung des Subjekts durch soziale Ordnungen *für die individuelle Erfahrung* bedeutet. Foucault konnte zwar zeigen, wie Subjekte auf vielfältige Art und Weise diszipliniert werden. Indem er aber Subjektivität vorwiegend als »Form« betrachtete, fiel es ihm zugleich schwer, die *Instanz* zu benennen, die das Leiden der Disziplinierung »als Leiden artikulieren könnte« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 212). Durch seine Krankheit und frühen Tod bricht Foucaults Werk an einer wichtigen Wegmarke ab, und es muss offen bleiben, welchen Weg Foucaults Philosophie von dort aus genommen hätte.

Luhmann Systemtheorie dagegen möchte von dieser individuellen Dimension der Erfahrung sogar bewusst abstrahieren, um eine komplexere Struktur von Beobachtungen zu ermöglichen (vgl. Kap. V.3.1.3). Sie schlägt dazu wie ausgeführt eine »Beobachtung zweiter Ordnung« vor, also das Beobachten von Beobachtungen. Eine solche Beobachtungsform ist jedoch immer mit dem Problem konfrontiert, dass die beobachtende Perspektive keinen *unmittelbaren* Zugang zur Perspektive hat, die sie beobachtet. Sie kann vielleicht Dinge sehen, die die beobachtete Perspektive nicht sieht, nicht aber unmittelbar das, was die beobachtete Perspektive *selbst* sieht. Diese Diskrepanz der Beobachtungen (Waldenfels würde sagen: Erfahrungen) lässt sich nicht einfach auflösen, auch nicht durch eine »Iteration von Beobachtung« (indem ein beobachtendes System wieder von einer weiteren beobachtet wird etc. [vgl. Kap. V.3, Fußnote 131]).

An Luhmanns Ansatz ist außerdem zu kritisieren, dass dieser nicht präzise herausarbeitet, *von welchem Standpunkt* aus seine Systemtheorie eine Beobachtung zweiter Ordnung vornehmen kann. Denn der Wiederholung einer Beobachtung der Beobachtung sind natürliche Grenzen gesetzt, und diese liegen in der forschenden Person selbst. Von der Auseinandersetzung mit Husserls Philosophie her kommend beharrt Waldenfels auf der Unhintergebarkeit der individuellen Erfahrung, die die Grenzen, die ihr gesetzt sind, nicht einfach überspringen oder ignorieren kann (vgl. Kap. IV.3.4). Wie in Kapitel V.4.1 gezeigt wurde, macht es einen großen Unterschied, ob ein Ich von außen auf eine Ordnung blickt, oder aber *in ihr lebt*. Perspektivische Grenzen einer subjektiven Ordnung wahrzunehmen, stellt für ein solches Ich nicht einfach eine »Möglichkeitsabwandlung« dar, sondern bedeutet unter Umständen eine einschneidende existenzielle Erfahrung. Je größer die existenzielle Bedeutung einer hinterfragten Ordnung für ein Ich ist, umso länger wird tendenziell die damit verbundene Fremdheitserfahrung im Ich-Empfinden präsent bleiben und umso schwerer wird sie zu überwinden sein. Frei-

lich kann dieses einschneidende Moment einer Fremdheitserfahrung noch einmal gesteigert werden, wenn *mehrere* für das Ich relevante Ordnungen *gleichzeitig* durch etwas Außer-ordentliches in Frage gestellt werden.

Mit Waldenfels lassen sich vor diesem Hintergrund zwei wichtige Sätze festhalten: 1. Die Instanz, die Fremdes *erfährt*, muss mehr sein als eine bloße subjektive Form oder Leerstelle. 2. Diese subjektive Instanz, die Fremdes erfährt, kann nicht einfach *transparent* gemacht werden, indem eine Theorie (wie z.B. die Systemtheorie) ihren universalen Anspruch behauptet.⁹

Im folgenden Kapitel soll diese Instanz der individuellen Erfahrung noch einmal genauer betrachtet werden, wobei sich die Erläuterungen wiederum auf alle drei Ordnungstheorien beziehen. Wie erwähnt befasst sich auch die Philosophie Foucaults in ihrer Spätphase noch einmal intensiv mit dem Problem der subjektiven Erfahrung, und auch Luhmann bezieht sich an vielen Stellen seines Werks auf das Intersubjektivitätsproblem bei Husserl und auf das Problem der Selbstverortung der Forscherperson in der eigenen Theorie (vgl. Kap. V.3, Fußnote 65 u. 141). Auch wenn ihre Antworten nicht immer überzeugen, wäre es also falsch zu behaupten, dass Luhmann und Foucault keine Lösungen für die auch bei Waldenfels deutlich werdenden Problemstellungen suchten.

4.3 Sich dem Selbst als Ursprung aller Fremdheitserfahrung annähern

4.3.1 Annäherungen an die Instanz des individuellen Selbst

Subjekt, Ich, Selbst – es existieren viele konkurrierende Begriffe für diese Erfahrungsinstanz, die sich zudem in ihren Bedeutungsfeldern auf oft missverständliche Weise überschneiden. Hier soll der Begriff des Selbst verwendet werden, weil er von Luhmann, Foucault und Waldenfels gleichermaßen verwendet wird und auch anknüpfbar an die aktuelle psychologische Forschung zum Selbst ist. Mit Selbst ist nicht eine bloße »Form« von Subjektivität gemeint, die Foucault als Ausdruck gesellschaftlich wirkmächtiger Dispositive untersucht, sondern jener individuelle Raum, den Foucault in seiner späten »Ethik des Selbst« untersucht. Dieses Selbst steht, wie Waldenfels schreibt, »als solches nicht zur Wahl« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 140). Es ist die individuelle Kombination all dessen, was einen Menschen als ein persönliches Individuum ausmacht. Es ist die Instanz, »die beteiligt ist« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 288), aber auch der (veränderliche und immer wieder neu zu bestimmende) Ausgangspunkt von Ich-Empfindungen und Ich-Konstruktionen.

Nicht zuletzt ist das Selbst der Leib, mit dem es an der Welt teilhat (vgl. Kap. IV.3.2), bzw. sein *sozialer Körper* (vgl. Kap. II.3, Fußnote 35). Wenn sein Leibkörper stirbt, droht das Selbst zu verschwinden. Er ist mehr als eine Voraussetzung für das Ich-Bewusstsein, er verkörpert vielmehr in einer existenziellen Weise das Ich-Bewusstsein. Das Selbst erfährt Fremdes *am eigenen Leib*. Das Selbst antwortet auf Fremdes, das es erfährt. In dem Kontext bezeichnet Waldenfels das Selbst auch als Respondenten. Beim

9 Vgl. zur Diskussion von Luhmanns »Supertheorie« mit »universalistischen Ansprüchen« S. 284 u. Kap. V.3.1.3.

Respondenten handelt es sich nach ihm aber um »kein Subjekt, das antwortet. Das wäre nämlich schon jemand, der die Fähigkeit zu antworten und *nicht* zu antworten hätte« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 307). Im Gegenteil erfolgt die Antwort des Selbst auf Fremdes schon vorbewusst: »Der gesamte Leib betätigt sich als ein ›leibliches Responsorium‹. Die Sprache macht explizit, was wir im Sinne haben, doch die Responsivität fungiert auch präverbal« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 309).

In Berufung auf Merleau-Ponty und Bachtin betont Waldenfels immer wieder, dass sich in den Raum des Selbst das Fremde stets schon »eingenistet« hat. Der Leib des Selbst ist als »*halbfremde[r] Leib*« zu bezeichnen, der nicht nur mit der Welt geteilt wird, sondern auch in vielen Situationen für sich selbst undurchschaubar bleibt (vgl. Kap. V.3, Fußnote 295). In seiner »eigenen« Stimme sprechen viele andere/fremde Stimmen mit (vgl. Kap. V.3, Fußnote 296).

Angesichts dieser Annäherungen an die Fremdheit des Selbst ist erneut Luhmanns Begriff der *Autopoiesis*, wörtlich der Selbst-Schaffung, näher zu beleuchten. Wie bereits ausgeführt, ist der Begriff nicht unkritisch zu betrachten, besonders die Tendenz in Luhmanns Systemtheorie, die konstitutiven Elemente im Systemaußen ins Systeminnen zu internalisieren (vgl. Kap. V.4.2.3). Dennoch versteht auch Luhmann autopoietische Selbstschaffung nicht so total, wie ihm manche Kritik vorwirft:

»Um [...] Missverständnissen vorzubeugen«, schreibt er, »sei betont, dass der Begriff ›*Autopoiesis*‹ mit Bedacht gewählt und genau gemeint ist. Es geht keineswegs um ›*Autohypostasis*‹. *Autopoiesis* besagt nicht, dass das System allein aus sich heraus, aus eigener Kraft, ohne jeden Beitrag aus der Umwelt existiert. Vielmehr geht es nur darum, dass die Einheit des Systems und mit ihr alle Elemente, aus denen das System besteht, durch das System selbst produziert werden« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 101).

Luhmann betont also an vielen Stellen, dass es Voraussetzungen bzw. externe Bedingungen für die systemische *Autopoiesis* gibt.

Es wurde in vorliegender Studie daher vorgeschlagen, den Begriff der *Autopoiesis* um die begriffliche Modifikation *Allopoiesis heautou* zu ergänzen – um auszudrücken, dass das Selbst durch etwas vom ihm selbst »Verschiedenes« initiiert wird (vgl. S. 251). Das individuelle Selbst ist gezeugt und geboren von anderen, seine Biographie geprägt durch geschehene Ereignisse, sein Verhalten bestimmt durch neuronale Prozesse, gesellschaftliche Kategorien und genetische Dispositionen usw. – diese Aufzählung ließe sich leicht weiter fortsetzen. Das menschliche Selbst in all seinen Voraussetzungen vollständig zu erklären, hieße – wörtlich gemeint – ein ganzes Universum zu erklären. Jedes Selbst ist für sich eine Mannigfaltigkeit, zusammengesetzt aus fremden Elementen. Auf kaum erklärbarer Weise aber entsteht aus diesen vielfältigen, unbekanntem Ordnungen ein individuelles Selbst.

Interessant ist in diesem Zusammenhang Luhmanns Begriff der »Emergenz«: Mit ihm lässt sich das »Mehr« erfassen, das entsteht, wenn aus bestimmten Vorbedingungen eine neue systemische Ebene erwächst, die allein durch diese Voraussetzungen nicht mehr hinreichend beschreibbar ist: wenn etwa aus prozesshaft ablaufenden neuronalen Bezügen in *emergenter* Weise ein Bewusstsein entsteht, das *mehr* ist als die Summe aller neuronaler Verknüpfungen – und so auch einen bewussten Selbstbezug ermöglicht. Luhmann macht deutlich, dass eine neue Systemebene eine Anpassung des neu

entstehenden Systems an sich selbst erfordert. In diesem Sinne ist auch der Begriff der »Autopoiesis« zutreffend: in der Bedeutung von *Selbsterhaltung* und *Selbstanpassung*. In all seiner Veränderlichkeit strebt jedes Selbst danach, sich selbst zu erhalten, sich seiner selbst zu versichern und folgt seinen inneren Regeln und Logiken. Von *Autopoiesis* ließe sich sprechen, um diese Selbstanpassung zu verdeutlichen, von *Allopoiesis heautou*, um zu verdeutlichen, dass ein Selbst immer durch etwas vom ihm selbst »Verschiedenes« hervorgebracht wird.

Hier ist jedoch noch eine entscheidende Anmerkung zu machen: Wenn Luhmann vom Selbst spricht, hat er eine jeweilige selbstreferentielle Systemform im Sinn. Wenn dagegen Foucault und Waldenfels vom Selbst sprechen, meinen sie damit zumeist eine individuelle menschliche Existenz. Für Luhmann stellt es wie gesagt eine »Erkenntnisblockierung« dar, die soziologische Analyse der Gesellschaft nur nach der Kategorie »Mensch« auszurichten (vgl. Kap. V.4.2.2). Diese Position hat sicher ihre Berechtigung, wenn wie bei Luhmann bestimmte Spezifika von einzelnen Systemarten herausgearbeitet werden sollen. Dennoch lässt sich Luhmanns »antihumanistischer« Theorie entgegenhalten, dass die »existenzielle Einheit« eines Menschen eine eigene Form der Emergenz darstellt, die spezifische Selbstanpassungen erfordert und deswegen nicht einfach vernachlässigbar ist. Das Selbst eines individuellen Menschen ist nicht einfach die Summe seiner Subsysteme, sondern erwächst als *neue* Dimension aus der *Interaktion* dieser Subsysteme.

4.3.2 Selbst-Wahrnehmungen – Konstruktionen von »fremd« und »eigen«

In Kapitel II.3.3 wurden bereits »eigentlich, aber«-Strukturen beleuchtet, die auf die Existenz »multipler Kategoriensystemen« hindeuten, aus deren *Unterschiedlichkeit* das menschliche Denken eine *Synthese* bilden muss. Auch das Denken bewegt sich in einem Schwellenzustand zwischen den Ordnungen, indem es aus einer Ordnung in die nächste blickt, keiner ganz angehörend (vgl. Kap. V.3.3.3). Hier gewinnt allmählich eine weitere Ebene an Bedeutung, nämlich die mehr oder weniger explizite *Wahrnehmung des Selbst*. Trotz seiner vielfältigen Fremdbestimmtheit kann das Selbst sich selbst beobachten, seine Ansichten widerrufen und seine Umwelt und sich selbst verändern – weil es in sich vielfältig und widersprüchlich ist. Foucault meint sogar: »Das Selbst, zu dem man in Beziehung steht, ist nichts anderes als die Beziehung selbst« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 223).

Wie ausgeführt ist auch für Luhmanns Systemtheorie der Begriff der »Selbstreferenz« zentral. Innerhalb der Selbstreferenz sind aber zwei unterschiedliche Ebenen zu differenzieren: eine bloß prozesshafte Ebene, die den Organismus des Selbst als solchen hervorbringt und damit die Grundlage für die Erfahrung des Selbst schafft; und eine explizitere Ebene der Selbstreferenz, die dem *Bewusstsein* des Selbst zugänglich ist. Diese zwei Ebenen der Selbstreferenz – die sich *objekthaft* aufeinander beziehen – werden von Luhmann nicht immer trennscharf unterschieden (vgl. Kap. V.3.1.2). Offen bleiben muss hier, auf wel-

che Weise diese beiden Ebenen der Selbstreferenz genau auseinander hervorgehen und inwieweit sich diese beiden Ebenen überhaupt vollständig auseinanderhalten lassen.¹⁰

Dennoch macht die gedankliche Differenzierung dieser beiden Ebenen einen wichtigen Aspekt deutlich: Das individuelle Selbst, das die *Voraussetzung* für die Ich-Erfahrung ist, ist *nicht gleichzusetzen* mit dieser Ich-Erfahrung. Es wäre ein »logischer Fehler«, schreibt auch Luhmann, »das ›Selbst‹ der Selbstreferenz für den Beobachter zu halten« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 108). Beim »eigenen Selbst« handelt es sich genau betrachtet immer schon um eine *Beobachtung des Selbst*, wohingegen die Ordnungen, die zu der Beobachtung geführt haben, für die Beobachtung selbst unverfügbar bleiben. Diese Unterscheidung verdeutlicht, worum es sich bei dem »Eigenen« handelt: immer um eine *nachträgliche Konstruktion*, nie um ein reines Bei-sich-sein, sondern immer schon um einen *distanzierten Blick* auf das, was als »Eigenes« bezeichnet wird.

In diesen Erfahrungs- bzw. Konstruktionsprozess greifen nicht nur körperliche und kognitive, sondern auch soziale Ordnungen ein (bzw. mit Foucault gesprochen: verschiedene Arten von Subjektivierungspraxen). Foucaults Philosophie bietet hier interessante Anknüpfungspunkte, da sie das Zusammenspiel von *sozialer Determination* der subjektiven Erfahrung und der *Individualität* der Erfahrung analysiert. Sie fragt danach, »wie sich die Herrschaft über sich selbst in eine Praxis der Herrschaft der Anderen integriert. Das sind letztlich zwei entgegengesetzte Zugänge zu einer einzigen Frage: Wie sich eine ›Erfahrung‹ konstituiert, in der die Beziehung zu sich selbst und die Beziehung zu den Anderen miteinander verbunden sind« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 233). Laut Foucault ist Erfahrung »die Rationalisierung eines Vorgangs, der selbst vorläufig ist und in einem Subjekt mündet oder besser in Subjekten« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 235).

Bemerkenswert sind vor diesem Hintergrund *Erfahrungen von Eigenheit*, die es ja auch gibt – obwohl das Selbst gewissermaßen aus Fremdheiten zusammengesetzt ist, die nicht ursprünglich aus dem Selbst herrühren. Mit Erfahrung von Eigenheit ist aber wie ausgeführt nicht ein einfaches Bei-sich-selbst sein gemeint, zum Beispiel beim Ausführen einer alltäglichen Routine oder vielleicht auch im Rahmen eines Flow-Erlebens. Denn dieses Bei-sich-sein ist ein Zustand, in dem genau betrachtet noch gar kein Eigenes und Fremdes existieren. Die Scheidung von »eigen« und »fremd« muss erst durch ein Erfahrungsereignis in Gang gebracht werden. Erfahrung ist mit Waldenfels nach wie vor als ein disruptiver Prozess verstanden, eben hervorgerufen durch ein Ereignis, das ein Selbst aus seiner Routine reißt.

In dieser Antwort auf Fremdes, das das Selbst immer wieder in Unruhe versetzt, verortet Waldenfels auch die Entstehung einer »responsiven Rationalität«: Der »Logos« erwächst »aus dem Pathos«: (vgl. Kap. V.3, Fußnote 303 u. 304). In den Antworten des Selbst liegt so immer ein Moment des Unkontrollierbaren: denn Antworten ist ein »Re-

10 Ebenfalls offen bleiben muss hier, ob sich Luhmanns Thesen zur Autopoiesis des Bewusstseins so halten lassen – wenn sie nahelegen, dass das menschliche Bewusstsein im bewussten Bezug auf sich selbst sich auch selbst konstituiert (vgl. Kap. 3.1.2). Um zu verstehen, in welchem Verhältnis neuronale Impulse im Gehirn und aber der Selbstbezug der Gedanken stehen, bieten sich aktuelle neurobiologische Forschungen als Referenztheorie stärker an als die Systemtheorie. Vieles ist heute ohnehin noch nicht ausreichend erforscht.

den und Tun, das auf fremde Ansprüche antwortend sich selbst überrascht« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 328).

Dieser Bruch der Routine wird zunächst mit einer Konstruktion des »Fremden« beantwortet, an die sich in manchen Fällen eine nachträgliche Konstruktion des »Eigenen« anschließt. Es existieren allerdings auch Fälle, in denen ein Selbst *im Fremden*, das in seine Erfahrung eindringt, *sich selbst* erkennt. »Ich ist ein anderer« (vgl. S. 34) kann nicht nur bedeuten: Ich in Abgrenzung zum Anderen/Fremden, sondern auch ein Wiedererkennen des Ichs im Anderen/Fremden: Ein Kleinkind entdeckt, dass die Bewegungen, die es an seinem Gegenüber beobachtet, die eigenen im Spiegel sind; eine Person bemerkt, dass eine erfahrene Sache wirklich einem eigenen Wunsch entspricht; oder sie erlebt eine Art Resonanzempfinden, in dem sie fühlt, dass ein Ort, ein Ding, eine Person, eine Gruppe zu ihr selbst passt und zu ihr gehört. Hier hat Husserls Figur des »Alter ego« (vgl. S. 181f.) tatsächlich eine gewisse Berechtigung.

Solche Erfahrungen von Eigenheit oder Zugehörigkeit müssen nicht harmonisiert werden. Genauso wie Luhmann in Bezug auf die soziale Kommunikation auf »Konsensfiktionen« verweist (vgl. Kap. V.3, Fußnote 47), lässt sich dies ebenso für die Erfahrung eines *Konsenses mit sich selbst* behaupten. Gleichwohl liegt darin noch kein Grund, individuelle Erfahrungen der Eigenheit herabzuwürdigen. Konstruktionen des »eigenen Selbst« lassen sich mit Waldenfels als ein Verweis auf die Unhintergebarkeit der individuellen Erfahrung, als eine Erfahrung des existenziellen Beteiligtseins auffassen (vgl. Kap. V.4.3.1).

Erfahrungen des Eigenen sind somit genauso ernstzunehmen wie Erfahrungen des Fremden. Es besteht jedenfalls die Hoffnung, dass es Menschen gegeben ist, nicht nur wie bei Lévinas die »Spur« eines fremden Anspruches in den inneren Ordnungen zu entdecken, sondern auch die »Spur« eines eigenen Anspruches an sich in sich selbst (vgl. zum Begriff der Spur Kap. IV.4.2). Foucault hat seine eigene, individuelle Spur so zu beschreiben versucht:

»Was mich betrifft, so kam ich mir wie ein Fisch vor, der aus dem Wasser hochspringt und auf der Oberfläche eine kleine, kurze Schaumspur hinterlässt und der glauben machen will oder glauben möchte oder vielleicht tatsächlich selbst glaubt, dass er weiter unten, dort, wo man ihn nicht mehr sieht, wo er von niemandem bemerkt oder kontrolliert wird, einer tieferen, kohärenteren, vernünftigeren Bahn folgt« (vgl. Kap. V.2, Fußnote 34).

Nach solch einer *Spur* scheint (zumindest in Teilen) auch das Programm einer Subjektorientierung zu suchen – was als ethisches Programm jedoch kein kleiner Anspruch ist.

Wichtig ist, dass Luhmann unter der Überschrift »Selbstreferenz« immer wieder auf die Prozesshaftigkeit von Systemen hinweist. Ein Selbst ist nie statisch. Es handelt im Moment und verändert sich von Moment zu Moment. Der Aspekt der Zeitlichkeit, auf den Luhmann mit Nachdruck hinweist, ist hier zentral (vgl. S. 250f.). Die aufgezeigte Dynamik des Selbst hat aber auch zur Folge, dass die Fremdheitserfahrungen des Selbst *nicht statisch* sind. Sie verändern sich je nach Kontext, emotionaler Verfasstheit und Selbstsicherheit, aber auch durch die Lernerfahrungen des Selbst.

Alle *Bezeichnungen* von »Eigenheit« und »Fremdheit« jedenfalls – so lässt sich abschließend konstatieren – sind als nachträgliche Konstruktionen zu verstehen. Sie gehen wie ausgeführt auf den Prozess einer »Diastase« zurück, also auf einen »Differenzierungsprozess, in dem das, was unterschieden wird, erst entsteht« (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 157). Im Blick auf Erfahrungen von Fremdheit ist der zeitliche Verlauf so anzusehen: Dem Ereignis der Fremderfahrung folgt zuerst die Konstruktion des »Fremden« und dann erst des »Eigenen«. Obwohl wohl irgendeine *Selbstheit* der Erfahrung des Fremden *vorausgegangen* sein muss, wird dieses »Eigene« erst *als Letztes* konstruiert, wird oft sogar nicht einmal explizit benannt (vgl. S. 210).

5. Religionspädagogische Würdigung

Eine Analyse mithilfe des Ordnungsbegriffs bietet viel Potential, um Fremdheitserfahrungen und -zuschreibungen in interreligiöser Bildung besser zu verstehen. Im Folgenden sollen daher die Erträge aus den rezipierten Ordnungstheorien religionspädagogisch gewürdigt werden. Die Würdigung bezieht sich dabei an vielen Stellen auf die theoretischen Klärungen in Kapitel V.4.

5.1 Ordnungsvielfalt in interreligiöser Bildung wahrnehmen

Eine Ordnung ist ein Organisationsprinzip, das etwas ordnet bzw. nach dem etwas geordnet wird/ist. Interreligiöse Bildung mithilfe des Ordnungsbegriffs zu untersuchen, bietet einige Chancen, ist aber auch mit Schwierigkeiten verbunden: Wie das Kapitel V.1 gezeigt hat, lassen sich im Kontext interreligiöser Bildung eine Vielzahl möglicher Ordnungen aufzeigen, die als Untersuchungsgegenstand in Betracht kämen. Auf diese Weise droht jedoch gleichzeitig das Forschungsfeld so stark auszuufern, dass unklar wird, welche Ordnungen für das Themenfeld noch relevant sind und welche nicht. Alles wird/ist irgendwie geordnet – wo sind dann hier im Blick auf interreligiöse Bildungsprozesse die Grenzen zu ziehen?

Eine zweite Herausforderung ist das hohe Abstraktionsniveau des Ordnungsbegriffs. Wie auch die vorangegangenen Kapitel gezeigt haben, ermöglicht es eine Theorie der Ordnung, tief ins Grundsätzliche zu gehen: Egal, ob mit Luhmanns Beobachtung zweiter Ordnung systemische Prozesse der Gesellschaft untersucht wurden, oder mit Foucault untergründige Dispositive der Macht oder mit Waldenfels das Außer-ordentliche in der Ordnung – stets bewegten sich die Erörterungen auf einer sehr abstrakten Ebene, mit dem Ziel, grundlegende, aber schwer fassbare Strukturen des Lebens aufzudecken. In pädagogischen Kontexten bedeutet jedoch ein zu hohes Abstraktionsniveau immer die Gefahr, sich von der Lebensrealität des (schulischen) Lernalltags zu entfernen.

Drittens ist der Ordnungsbegriff nicht ausschließlich positiv konnotiert (vgl. Kap. V.1.1) und scheint zunächst nicht in die Reihe typischer Topoi interreligiöser Bildung (»Begegnung«, »Wahrheit« etc.) zu passen (vgl. Kap. III.1).

Dennoch bietet eine Analyse mithilfe des Ordnungsbegriffs einige Potentiale, interreligiöse Bildung im Blick auf Fremdheitserfahrungen und -zuschreibungen zu untersuchen. Dies sei an drei Beispielen gezeigt:

1. Interreligiöse Bildungsprozesse werden durch zahlreiche Ordnungen gleichzeitig geprägt, die sich jeweils nach ihrer ordnungsspezifischen Logik ausrichten. Gerade aufgrund des hohen Abstraktionsniveaus des Ordnungsbegriffs besteht die Möglichkeit, Fremdheitszuschreibungen und -erfahrungen allgemein als Produkt von Ordnungsprozessen und -irritationen zu erklären. Religiöse »Fremdheit« erscheint unter diesem Blickwinkel nicht nur abhängig von religiösen Deutungsmustern, sondern unter Umständen auch von »fachfremden« Ordnungen, die nicht »eigentlicher« Untersuchungsgegenstand der Religionspädagogik sind, deren Feld aber dennoch beeinflussen.¹ So kann das Augenmerk z.B. auch auf bürokratische bzw. institutionelle Ordnungen gelegt werden: Wenig untersucht ist etwa innerhalb der Religionspädagogik, wie die Ordnungsprozesse der Schulbuchzulassung und -erstellung Inhalte interreligiöser Didaktik prägen. In Bayern beispielsweise bestimmen über die Zulassung eines katholischen Lehrwerks nicht nur die staatliche Stelle und das Urteil der Schulbuchkommission der katholischen Bischofskonferenz, sondern es müssen auch alle sieben bayerischen (Erz-)Bischöfe ihr Einverständnis geben.² Alle beteiligten Instanzen entscheiden nach ihren jeweils eigenen Ordnungskategorien. Luhmann schreibt hierzu: »Die hohe Organisationsabhängigkeit der Funktionssysteme führt zu einer Abhängigkeit von der »bürokratischen« Logik der Selbstreproduktion von Organisationen, die die Offenheit und Flexibilität der Funktionssysteme erheblich einschränkt« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 139). Wenn beispielsweise in mehreren Lehrwerken eines Verlags Kapitel über den Islam mit demselben Foto eines Dönerverkäufers illustriert werden, so ist zu vermuten, dass hier u.a. Bildrechte eine gewisse Rolle gespielt haben.³ Interreligiöse Fremdeitsbilder werden auf diese Weise ebenso durch Ordnungen geprägt, die auf den ersten Blick relativ fern zu den typischen interreligiösen Schwerpunkten erscheinen. Auch so können religiöse Stereotype reproduziert und Fremdheitszuschreibungen gegenüber der damit in Verbindung gebrachten Gruppe verstetigt werden. Für solche Mechanismen kann eine grundlegende Ordnungsanalyse sensibilisieren.

2. Mit Foucault kann der Blick auch auf implizite Ordnungen gerichtet werden, die als *Episteme* oder *Dispositiv* weitere Ordnungen interreligiöser Bildung prägen (vgl. S. 261f.), aber nur sehr subtil und schwer fassbar wirken. Nicht zuletzt werden durch solche subtilen Ordnungen auch Machtfragen verhandelt, sodass es sich lohnt, ihre Wirkmacht zu untersuchen. Dass das, was sich heute interreligiöses Lernen oder interreligiöse Bildung nennt, vor 40/50 Jahren noch »Fremdreligionsdidaktik« und später »Didaktik der Weltreligionen« hieß, ist ein gedankliches Erbe, dessen Strukturen bis in die

1 Auch in der interkulturellen Pädagogik, die als verwandte Disziplin zur interreligiösen Bildung gesehen werden kann, wird seit Langem vor einer »kulturalistischen Reduktion« gewarnt, vgl. P. Mecheril/Castro Varela, María do Mar/Í. Dirim/A. Kalpaka/C. Melter: Migrationspädagogik, S. 62-64.

2 Arndt Zickgraf: »Moderne Religionsbücher: Zwischen den Stühlen«, in: Klett-Themendienst 78 (2017), S. 1-3.

3 J. Freuding/A. Graeff: »Wo Strukturen existieren, die Othering begünstigen« – Islam-Darstellungen in evangelischen und katholischen Schulbüchern.

Gegenwart nachwirken. Der Weltreligionsbegriff ließe sich mit Foucault als eine dispositive Ordnung untersuchen, die interreligiöse Diskurse seit langer Zeit beeinflusst. Mit Luhmann ließe sich zeigen, dass sich auch Institutionen interreligiöser Bildung nach der *Leitdifferenz* Weltreligion/keine Weltreligion ausrichten (vgl. Kap. V.3, Fußnote 82). Foucault wiederum betont, dass mit solchen ordnenden Dispositiven immer auch Machtfragen verhandelt werden (vgl. Kap. V.3.2.1). In interreligiösen Ansätzen findet sich neben dem Weltreligionsbegriff oft auch ein Ordnungsschema, das die Religionen innerhalb eines (oft vom Christentum ausgedachten) Rasters der religiösen »Nähe« bzw. »Ferne« verortet. Exemplarisch hierfür soll das bereits angeführte Zitat von Georg Langenhorst stehen:

»Eine trialogisch orientierte christliche Religionspädagogik konzentriert den Blick des interreligiösen Lernens auf das nahe Fremde, auf die Geschwisterreligionen Judentum und Islam. [...] Aber es birgt auch Risiken. So dürfen und sollen die anderen Religionen nicht aus dem Blick geraten. Sie, die fremden fernen Religionen, haben ihren eigenen Platz im interreligiösen Lernen, und es ist höchste Zeit, dass konzentrierte Studien zu den interreligiösen Lernprozessen mit Buddhismus, Hinduismus, Daoismus und anderen Religionen von dazu qualifizierten Fachleuten erarbeitet und von dort aus didaktisch-methodisch erweitert werden« (vgl. Kap. III.9, Fußnote 17).

Religiöse »Fremdheit« wird auf einer Skala von »nah« zu »fern« eingeordnet. Die Praxis zeigt zudem, dass die Befürchtung Langenhorsts nicht unberechtigt ist: Es existieren im deutschsprachigen Raum wesentlich mehr Dialogprojekte zwischen Judentum-Christentum-Islam als mit anderen Religionen – auch wenn dies mit Blick auf die reinen Zahlen (z.B. der buddhistischen Gläubigen) ebenso anders vorstellbar wäre.⁴ Noch stärker durch das Raster der Dialogprojekte fallen nicht religiös identifizierte Menschen sowie Angehörige derjenigen Religionsgruppen, die nicht das Etikett »Weltreligion« tragen. Das obige Ordnungsschema von naher und ferner religiöser »Fremdheit« scheint sich auch institutionell manifestiert zu haben. Auch hier bietet der Ordnungsbegriff ein Analysewerkzeug, um solche Mechanismen zu beschreiben.

3. Ähnlich lässt sich mit dem Ordnungsbegriff die komplexe Natur von Fremdheits-erfahrungen analysieren: wenn in einem bestimmten Ordnungskontext plötzlich eine andere Ordnungslogik sichtbar wird, die aus Sicht betroffener Individuen nicht zum ursprünglichen Ordnungskontext passt. Mit Blick auf interreligiöse und interkulturelle »Überschneidungssituationen« zeigt Joachim Willems, dass es hierbei oft zu Konflikten kommen kann: Eine Mathelehrkraft ist mit muslimischen Schüler*innen überfordert, die im Pluszeichen ein christliches Symbol erkennen und sich weigern, dieses zu benutzen (vgl. Kap. III.7, Fußnote 9). Hier ist nicht nur die grundsätzliche Trennung zwischen (säkularem) Mathematikunterricht und (nichtsäkularem) Religionsunterricht angefragt. Es stehen darüber hinaus auch Ordnungen des jeweiligen Religionsverständnisses, bzw. noch weitergehend: Ordnungen des zugrundeliegenden Schul- und Gesellschaftsverständnis zur Disposition. Je mehr für ein Individuum relevante Ordnungen gleichzeitig irritiert werden, desto größer ist tendenziell die von ihm subjektiv empfundene Fremdheitserfahrung (vgl. S. 300f.).

4 https://www.remid.de/info_zahlen (zuletzt geprüft am 14.01.2022).

Alle diese vorgenommenen Ordnungsanalysen sind ganz klar aus einer Perspektive gesprochen, die Luhmann als »Beobachtung zweiter Ordnung« bezeichnen würde (vgl. Kap. V.3.1.3). Aus einer Außensicht lässt sich relativ leicht und unberührt über die »Kontingenz der Ordnungen« sprechen. Aus der Innensicht einer Ordnung kann das beteiligte Ich über die Infragestellung einer für ihn selbst relevanten Ordnung jedoch nicht einfach hinweggehen. Im folgenden Abschnitt soll nun besonders diese Ordnungsinnenperspektive in den Blick genommen werden.

5.2 »Eigene Ordnungen« rekonstruieren: am Beispiel der Kommunikation über »religiöse Differenz«

»Interreligiöse Lernprozesse finden statt *durch Erfahrungen von Fremdheit*«, schreibt Heinz Streib und stellt so wie viele andere interreligiöse Ansätze den Begriff der Fremdheitserfahrung ins Zentrum (vgl. Kap. III.12.1). Wie andere auch bezieht sich Streib dabei auf die Fremdheitsphilosophie von Waldenfels. Waldenfels, dies wurde in vorliegender Studie hinreichend deutlich, führt Fremdheitserfahrungen auf Irritationen einer für das Ich relevanten Ordnung durch etwas Außer-ordentliches zurück. Aufgrund dieser Ordnungsbezogenheit von Fremdheitserfahrungen wäre es schön, Fremdheit so zu erklären, wie Julia Reuter es vorschlägt: »[W]er den Fremden verstehen will, der muss zuallererst die eigene Ordnung verstehen« (vgl. Kap. II.3, Fußnote 1). Allerdings hat das Kapitel V insgesamt gezeigt, dass die Frage nach einer »eigenen Ordnung« eine sehr schwer zu beantwortende Frage ist.

Wie gerade ausgeführt macht es einen großen Unterschied, ob eine Person von außen auf die Vielfalt der Ordnungen blickt oder *aus der Innensicht einer Ordnung* eine Ordnungssirritation durch etwas »Außer-ordentliches« erfährt. Aus der Innenperspektive ist die Rekonstruktion der irritierten Ordnung am schwierigsten, denn: »Auf dem Boden der Ordnung *gibt es keine Ordnung, man lebt in der Ordnung*« (vgl. Kap. V.4.1). Was bedeutet dies aber für die Reflexion von Fremdheitserfahrungen in interreligiöser Bildung? Welche Möglichkeiten gibt es irritierte »eigene Ordnungen« sichtbar zu machen?

Grundsätzlich sind bei der Untersuchung von »eigenen Ordnungen« zwei Ebenen zu unterscheiden: 1) das niemals in seiner Gesamtheit erfassbare Ordnungsgefüge, das einen subjektiven Erfahrungsprozess bestimmt, und 2) explizite Konstruktionen des »Eigenen« (vgl. Kap. V.4.3.2). Beide Ebenen stellen eine Ordnung des »Eigenen« dar, doch während es sich bei ersteren Ordnungen um implizit ablaufende und sich ständig verändernde *Ordnungsprozesse* handelt, sind letztere Ordnungen mehr oder weniger bewusste *Festschreibungen* des »Eigenen«, die oft scheinbar statisch sind oder dies zu sein versuchen. »Eigene« bzw. »fremde« Ordnungen können als individuelle oder als kollektive Ordnung konstruiert werden.

Diese abstrakten Klärungen ermöglichen es, zwei Ebenen auseinanderzuhalten, die bei der religionspädagogischen Diskussion über das »Eigene und Fremde« vielfach verschwimmen: Explizite »Eigen«-»Fremd«-Konstruktionen (wie z.B. die einer »eigenen« und »fremden Religion«) und *Rahmenbedingungen*, die zu dieser Konstruktion erst führen (z.B. die religiöse Sozialisation oder Unterrichtskontexte). Während Konstruktionen des »Eigenen« und des »Fremden« zumeist recht klar explizierbar sind, lassen sich

Rahmenbedingungen subjektiver Konstruktionen nur näherungsweise erfassen. Dies gilt insbesondere mit Blick auf mögliche Ordnungsirritationen, die zu Fremdheitserfahrungen führen. Nicht immer ist ihr Ursprung dort, wo sie eine explizite »Eigen«-»Fremd«-Konstruktion vermutet (hat). Dies sei mit einem Beispiel gezeigt:

Fremdheit wird in Diskursen zu interreligiöser Bildung vielfach mit »religiöser Fremdheit« assoziiert. Oft werden Fremdheitserfahrungen während interreligiöser Lernvorgänge darauf zurückgeführt, dass eine Religion mit ihrer kulturell gewachsenen rituellen Praxis und Symbolsprache für Lernende in heutigen Kontexten unbekannt ist (immer wieder wird ergänzt, dass dies auch für die vermeintlich »eigene Religion« zutreffen kann, vgl. Kap. III.12.1). Diese Verortungen »religiöser Fremdheit« lassen sich mit Luhmann als ein *komplexitätsreduzierender* Ordnungsprozess (vgl. S. 238f.) begreifen. Diese Komplexitätsreduktion weist auch eine innere Plausibilität auf: In vielen Lernsituationen ist eine Irritation von Lernenden über religiöse Deutungsmuster beobachtbar, also erscheint es nicht abwegig, interreligiöse Ansätze nach dieser Beobachtung auszurichten. Wichtig ist es nur, sich gleichzeitig bewusst zu machen, dass sich über diese Ansätze eine *kommunikative Ordnung* etabliert, die mit expliziten Konstruktionen von »fremd« und »eigen« operiert und oft die allgemeine Anschlussfähigkeit dieser Konstruktionen voraussetzt. In der Religionspädagogik wird diese Art der Ordnung bislang noch recht selten *als* Ordnung reflektiert.

In der Literatur zu interreligiöser Bildung finden sich gleichwohl einige Beispiele, die zeigen, dass Erfahrungen von Fremdheit in interreligiöser Bildung nicht zwangsläufig *durch* die Fremdheit (subjektiv) unbekannter Religionen entstehen, sondern vielfach auch *beim Sprechen über* die »Fremdheit« »unbekannter Religionen«. Mehrfach wurde schon Heinz Streibs Beispiel angeführt: Hier wollten muslimische Kinder im Klassenraum nicht einfach hinnehmen, dass »ihr« Ruf zum Gebet von anderen als »fremd« verlacht wird (vgl. Kap. I.1, Fußnote 5). Es ist denkbar, dass die Lehrkraft die Lernsequenz als Zeugnislernen nach dem Beispiel von Karlo Meyer geplant hat (vgl. Kap. III.6). Vielleicht antizipierte die Unterrichtsplanung sogar, dass einige Kinder beim Hören des Adhāns in Gelächter ausbrechen werden.⁵ Für die Lehrkraft überraschend kam nach Streib jedoch das Verhalten einiger Kinder, die in Reaktion auf das Gelächter in der Klasse zuerst per Flüsterpost ewige Höllenstrafen und später auch Prügel androhten. Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, dass der Konflikt in der Klasse nachhaltiger Befremdungen auslöste als der (für manche Schüler*innen) »unbekannte« Gebetsruf selbst.

Manfred Riegger schildert wiederum, wie eine geplante Unterrichtsstunde zum Thema Islam an einem kollektiven Wutausbruch in der Klasse scheiterte: »Muslime, Flüchtlinge, Ausländer – alle sollen verschwinden!« Hier hatte sich die Lehrkraft darauf eingestellt, in der Klasse mehr zur »anderen/fremden« Religion Islam zu erzählen, war

5 Zu den Vorüberlegungen der Lehrkraft führt die Schilderung Streibs keine näheren Informationen an. Die hier vorgenommene Deutung bleibt also mit einer gewissen Unsicherheit behaftet. Festzuhalten ist außerdem, dass sich die Ausgangssituation im Klassenraum in Streibs Beispiel deutlich von Meyers Beispiel unterscheidet: Meyer beschreibt eine Situation aus dem konfessionellen Religionsunterricht, während es sich bei Streib um eine gemischt-religiöse Klasse handelt. Es ist nicht klar, ob dies die Lehrkraft in irgendeiner Form zuvor reflektiert hat.

aber auf eine offen gezeigte Abneigung nicht vorbereitet (vgl. Kap. III.7, Fußnote 14). So unterschiedlich die beiden Situationen auf den ersten Blick erscheinen, haben sie dennoch einige Gemeinsamkeiten.

In beiden Stunden fiel es den Lehrkräften schwer, auf die unerwartete Situation zu reagieren. Stillschweigend gingen sie anscheinend von einer kommunikativen Ordnung des »Eigenen« und »Fremden« aus, die plötzlich wirklich mit etwas Außer-ordentlichem konfrontiert wurde: Ihre Zuordnung »eigen« und »fremd« wurde von anderen deutlich anders interpretiert (etwa: Der Islam ist kein Unterrichtsgegenstand unter »anderen«, sondern ein »Fremdkörper« in der Gesellschaft, bzw.: Fremd ist nicht der Gebetsruf, sondern das Lachen der anderen Kinder). Dies ist insofern bemerkenswert, da sich beide Lehrkräfte auf je ihre Weise ja darauf *eingestellt* hatten, dass die Schüler*innen in der Stunde mit »fremden« bzw. »unbekannten« religiösen Inhalten konfrontiert sein würden. Aus einer ganz anderen Richtung als erwartet aber trat ein Ordnungskonflikt auf, der *auch die Lehrkräfte* in ihrem Unterrichtsaufbau *irritierte*.

Vor dem Hintergrund dieser Erläuterungen lässt sich sagen, dass der *Reflexion des »Sprechens über religiöse Differenz«* sowie einer Metareflexion dieser Reflexion in interreligiöser Bildung entscheidende Bedeutung zukommt – da Begriffe des »Eigenen«, »Anderen« und »Fremden« in diesen Kommunikationsebenen besonders oft verhandelt werden. Differenzaushandlungen sind stets auch Ordnungsprozesse, die eine soziale Wirkmacht haben. Selbst wenn Zuschreibungen von »eigen« und »fremd« in einem pädagogischen Kontext unwidersprochen bleiben, kann es trotzdem sein, dass sich jemand von diesen Zuschreibungen in seinen *individuellen Ordnungen* hinterfragt sieht – aber im Kommunikationszusammenhang nicht in der Lage ist, dieser *Irritation Ausdruck zu verleihen*. Dieser Möglichkeit sollte sich eine Unterrichtsplanung bewusst sein und hierfür immer wieder nach zusätzlichen (geschützten) Artikulationsräumen suchen.

Die Perspektive vorliegender Studie auf die beschriebenen Lernsituationen ist jedoch eine deutlich andere als die der Lehrkräfte, die *situativ und unerwartet* mit einem Ordnungskonflikt konfrontiert waren. Bei vorliegenden Erläuterungen handelt es sich um nachträgliche Rekonstruktionen. Mit dem distanzierten Blick einer Beobachtung zweiter Ordnung versucht die Studie eine Prognose darüber abzugeben, wo mögliche und bislang wenig reflektierte Ordnungsirritationen in interreligiöser Bildung auftreten *könnten*.

Was bedeutet dies alles für den eingangs erwähnten Satz: »Interreligiöse Lernprozesse finden statt *durch Erfahrungen von Fremdheit*«? Es wurde deutlich, dass Fremdheit vielfach nicht dort zu erwarten ist, wo es die Begriffe »eigene« bzw. »fremde Religion« vermuten lassen. Als Begriffe entsprechen sie immer schon einer Ordnung. Wie ausgeführt werden Prozesse interreligiöser Bildung durch eine Mannigfaltigkeit an Ordnungen geprägt: Relevant sind nicht nur religiöse Ordnungen, sondern auch institutionelle Prozesse, untergründige gesellschaftliche Dispositive usw. (vgl. Kap. V.5.1). Insofern sind auch die möglichen Ordnungsirritationen mannigfaltig. Gewissheit über die auftretende »Fremdheit« wird es nie geben. Waldenfels formuliert es so: »Würde man das Fremde als ein Spezialthema behandeln, so hätte man es von vornherein verfehlt« (vgl. Kap. II.2, Fußnote 1). Mit Waldenfels ist daher stets rückzufragen, ob beim religionspädagogischen Blick auf Fremdheitserfahrungen das Unerwartete *nicht zu sehr erwartet* wird – bzw. ob es nicht an ganz anderer Stelle erscheint als zuvor gedacht. Denn dass

man selbst einer Ordnung unterliegt und was diese Ordnung »als Ordnung« definiert, weiß man zumeist erst dann, wenn diese gestört wurde.

5.3 Zwischen unerwarteten Erfahrungen und Manifestationen des »Außer-ordentlichen« unterscheiden

In vorliegender Studie wurde an vielen Stellen deutlich, dass sich bei der Verwendung des Fremdheitsbegriffs in interreligiöser Bildung verschiedene Bedeutungsebenen überlappen (vgl. beispielsweise den vorherigen Abschnitt). Zur Präzisierung der Begriffsverwendung wurden daher mithilfe der rezipierten Ordnungstheorien vier Perspektiven auf das Außerordentliche unterschieden (vgl. Kap. V.4.1). Diese sind:

1. der (scheinbar) unbeteiligte und außenstehende Blick auf verschiedene Ordnungen und ihre Außerordentlichkeiten aus einer »Beobachtung zweiter Ordnung« (vgl. Luhmann),
2. Erfahrung einer Ordnungsirritation aus der Innenperspektive einer Ordnung (eigentliche Fremdheitserfahrung, vgl. Waldenfels),
3. Rekonstruktion des erfahrenen »Außer-ordentlichen« innerhalb einer Ordnung, Verstetigung dieser Einordnung (vgl. Diastase bei Waldenfels, vgl. Selbst- und Fremdreferenz bei Luhmann),
4. Manifestation dieser Selbst- und Fremdreferenz, die als Ordnung nicht mehr hinterfragt wird und häufig einen vorbewussten Charakter besitzt (vgl. Dispositiv bei Foucault).

Hierdurch ergibt sich ein genaues Raster, um Fremdheitszuschreibungen und -erfahrungen in interreligiöser Bildung zu reflektieren und zukünftige Bildungsansätze und Lerneinheiten präzise zu konzipieren. In den beiden vorangegangenen Abschnitten V.5.1 und 5.2 wurden bereits die ersten beiden Perspektiven in den Blick genommen und auf religionspädagogische Folgerungen hin untersucht. Im Blick auf die 3. und 4. Perspektive sind nun noch einige Punkte zu ergänzen. Insbesondere ist zu betrachten, wie die beiden letzten Perspektiven aus der 2. Perspektive hervorgehen.

Nach Waldenfels erwachsen diese Ordnungskonstruktionen wie oben erwähnt aus dem Prozess einer »Diastase« – indem das, was als »fremd« und »eigen« angesehen wird, erst allmählich differenziert wird. Die Rekonstruktion des irritierenden »Fremden« wird dabei früher explizit als die des »Eigenen«, das im Gegensatz dazu oft stärker im Impliziten bleibt, ja manchmal nicht einmal als solches benannt wird (vgl. Kap. IV.4.4). Bei solchen Rekonstruktionen des »Fremden« ist es wichtig, die »responsive Differenz« zu beachten: Das, *worauf* die Erfahrung reagiert, ist nicht gleich dem, *was* die Erfahrung als solche empfindet (vgl. S. 198 u. Kap. V.3, Fußnote 317). In Manfred Rieggers Beispiel aus dem vorherigen Abschnitt etwa reagieren Schüler*innen aus der Klasse sehr wütend auf die Nennung des Islams als Stundenthema. Hier wäre eine erste Deutungsoption, dass das »Fremde« in diesem Fall der Islam darstellt. Möglich wäre aber wie ausgeführt auch eine andere Auslegung: *Fremd* für die Schüler*innen ist, dass die Lehrkraft im Gegensatz zu ihnen *kein Problem* mit dem Unterrichtsthema Islam hat.

Die zweite Deutungsmöglichkeit würde das Klassengespräch in eine deutlich andere Richtung lenken als die erste. Sie leugnet nicht, dass es hier zu einer spürbaren Irritation in der Klasse kam, doch sie hält sich die Möglichkeit offen, dass der Ursprung der Irritation an anderer Stelle liegt, als dies scheinbar der Fall ist – indem sie nach einer irritierten »eigenen Ordnung« fragt, die den Anwesenden vielleicht noch nicht bewusst ist.

Über explizite Zuschreibungen von »fremd« und »eigen« hinweg sollte nach dem irritierenden Erfahrungsereignis gefragt werden, das diesen Zuschreibungen *vorausging*. »Über das Fremde kann man nur sprechen«, betont Waldenfels, »wenn man zuvor schon vom Fremden her spricht. Und genau dies heißt antworten« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 326). Waldenfels weist immer wieder darauf hin, dass über Fremdheitserfahrungen nicht hinweggegangen werden kann, weil sich die Ordnungen schon im Moment der Erfahrung verändern: Die impliziten Ordnungen der Erfahrung haben bereits auf das irritierende Außer-ordentliche reagiert, bevor das explizite Bewusstsein diese Irritation überhaupt als eine solche erfasst. Die Verstehens-, die Einordnungsversuche beginnen sofort – doch sie können das Fremde erst nachträglich als »Fremdes« erfassen und können seinen Einbruch in die subjektiven Ordnungen nicht ungeschehen machen.

Daher ist zu beachten, dass das eingeordnete Fremde nicht mehr das Außer-ordentliche ist, sondern das »Außer-ordentliche«, das *innerhalb der Logik einer Ordnung gedacht ist*. Durch diese Konstruktionen innerhalb einer Ordnung rückt der Begriff des Fremden *in die Nähe des Begriffs des Anderen*. Manche Verwirrung zwischen den Begriffen anders und fremd (vgl. Kap. III.12.5 u. Kap. IV.4.2) lässt sich auch so erklären. Sowohl Anderes als auch Fremdes ist die Bezeichnung eines Außen einer Ordnung, doch beides ist eben im Rahmen einer sprachlichen und denkerischen Ordnung gesprochen. Auch echte »Außer-ordentlichkeit« wird innerhalb von Ordnungen konstruiert. Trotzdem ist diese nachträgliche Konstruktion ein Verweis auf echte Außer-ordentlichkeit, deren »Stachel«, so Nakamura, »trotz jeder heilenden Verarbeitung der von ihm erzeugten Wunde bestehen« bleibt (vgl. Kap. IV.4, Fußnote 7). Das wirklich Fremde lässt sich gerade nicht vollständig kategorial einordnen. Sein irritierendes Moment bleibt (mit Lévinas gesprochen) aber nur als »Spur« in den nachträglichen Einordnungen enthalten (vgl. Kap. IV.4.2 u. 4.6).

Religionspädagogische Untersuchungen betrachten Fremdheitserfahrungen zu meist in einer »Beobachtung zweiter Ordnung«, indem sie *Beobachtungen* von Lernenden und Lehrenden *beobachten*. Diese Art der Beobachtung ist eine erkenntnistheoretisch schwierige Position (vgl. Kap. V.3.1.3). Die Erfahrungen, die während der Beobachtung gemacht werden, sind nicht *dieselben* Erfahrungen wie jene, die die beobachteten Menschen machen. Die ungleiche Erfahrungsposition erschwert es zusätzlich, von anderen gemachte *Fremdheitserfahrungen* während interreligiöser Lernprozesse genau als solche zu bestimmen. So skizziert Clauß Peter Sajak etwa eine Unterrichtsstunde, in der Schüler*innen das »Fremdartige« des muslimischen Gebets wahrnehmen und besprechen (vgl. Kap. III.5, Fußnote 18). Wird diese »Fremdartigkeit« aber wirklich durch Jugendliche selbst beim Moscheebesuch erfahren oder wurde sie nicht doch von Sajak im Vorhinein als eine solche gesetzt? »Beobachten zweiter Ordnung lässt«, schreibt Luhmann selbst, »die Wahl offen, ob man bestimmte Bezeichnungen dem beobachteten Beobachter zurechnet und ihn dadurch charakterisiert

oder sie als Merkmale dessen ansieht, was er beobachtet« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 125). Mit besonderer Vorsicht sind auch sekundäre Beschreibungen von Fremdheitserfahrungen im Unterricht zu betrachten, die einen scheinbar unmittelbaren Blick in die subjektive Erfahrungswelt eines anderen Menschen gewähren: beispielsweise wenn das Mädchen Lena in »Interreligiöses Lernen narrativ« das Gebet ihrer muslimischen Nachbarn als »seltsamen Singsang wie aus einer anderen Welt« erfährt (vgl. Kap. III.3, Fußnote 35). Solche Erfahrungsbeschreibungen können Anlass für ein gelingendes Unterrichtsgespräch sein; allerdings nicht ohne zu reflektieren, dass es sich bei solchen Beschreibungen um eine »Beobachtung zweiter Ordnung« handelt – im Falle von Lena sogar um eine mehrfache: Sie wird durch die Augen der Lesenden oder der Geschichte Zuhörenden dabei beobachtet, wie sie an ihren neuen muslimischen Nachbarn fremd Erscheinendes entdeckt. Die Erzählung selbst ist wiederum auf die Forschungsperspektive der Autorin zurückzuführen, die Lenas Geschichte aus einer theoretischen Überlegung heraus in dieser Form verfasst hat. Nicht zu vernachlässigen ist auch die Perspektive der Lehrkraft, die den Text mit einem bestimmten Unterrichtsziel einsetzt. Es würde der Komplexität dieser beschriebenen Beobachtungsfolge nicht gerecht, wenn am Ende der Stunde in irgendeiner Form das Ergebnis stehen würde: »Das islamische Gebet ist fremd«. Undenkbar ist ein solches Ergebnis aber nicht.

Religionspädagogische Reflexionen von Fremdheitserfahrungen sind als Versuch einer *Ordnung des Außer-ordentlichen* zu betrachten. Sie streben dabei nach Anschlussfähigkeit in einer bestimmten scientific community oder einem spezifischen Lernkontext, beziehen sich auf vorherige Forschungsdiskurse, gesellschaftliche Dispositive oder vorangegangene Gespräche. Je mehr ordnende Betrachtungen von »Fremdheit« in einem bestimmten Kontext Verbreitung finden, desto mehr werden diese Ordnungen zu einem allgemeinen »Wissen«, zu nicht mehr hinterfragten Grundlage für weitere Wissensordnungen – desto mehr gerät aber auch der konkrete Anlass, der zur Fremdheitserfahrung führte, in Vergessenheit, desto mehr wird aus einer subjektiven Perspektive, die Fremdheit erfuhr oder reflektierte, eine verallgemeinerte Gruppenperspektive, die oft gar nicht mehr explizit benannt werden muss. Solche Ordnungen von »Fremdheit« finden an vielen Orten einer Gesellschaft gleichzeitig statt und manifestieren so das, was »gesellschaftlich« unter »Fremdheit« verstanden wird. Am Ende stehen solche Sätze wie:

»[Es liegt] auf der Hand, dass der Fremde, auf den sich die Aggressionen richten, immer auch der religiös Fremde ist. Seine Fremdheit, die Angst zu machen scheint und Aggressionen auslöst, erwächst auch aus seiner fremd bleibenden Religion, welche sich mitunter mit eigentümlichen und daher Furcht auslösenden Gebräuchen verbinden kann, die der traditionellen deutschen Bevölkerung weder bekannt noch verständlich sind – angefangen beim Schächten bis hin zur Burka« (vgl. Kap. III.10, Fußnote 16 u. Kap. III.12.4).

Solche Ordnungen des »Eigenen« und »Fremden« mögen für einzelne durchaus eine emotionale Relevanz haben, aber eine Allgemeingültigkeit, die ihre begrifflichen Zuschreibungen von »Fremdheit« suggerieren, besteht nicht. Während die einen etwa gelernt haben, dass es sich bei einer bestimmten Personengruppe von »Fremden« um eine »furchteinflößende« Gruppe handelt, ist diese Gruppe für die anderen *nicht* fremd,

geschweige denn furchteinflößend. Die Konsequenz sind genau solche Ordnungskonflikte wie in Kapitel V.5.2 mit Blick auf die Beispiele Streibs und Rieggers beschrieben.

Religionspädagogische Zuschreibungen von »Fremdheit« sind stets darauf hin zu untersuchen, ob sie wirklich Erfahrungen des Außer-ordentlichen im Waldenfels'schen Sinne beschreiben wollen oder ob sie nicht vielmehr eine aus der Ordnung gesprochene »Fremdreferenz« im Luhmann'schen Sinne darstellen (s. oben). Auch das pädagogische Sprechen über unerwartet und situativ aufgetretene Ordnungsirritationen stellt eine deutlich andere Art des Sprechens dar als das Sprechen über schon manifestierte »Eigen-Fremd«-Konstruktionen (z.B. durch welche Merkmale sich die »eigene« von einer »fremden Religion« unterscheidet). Während eine Fremdheitserfahrung im eigentlichen Sinn eine höchst *subjektive* und zumeist auch eine sehr *körperliche* Erfahrung bedeutet, haben manifestierte Ordnungen des »Eigenen« und »Fremden« oft eine *institutionelle* Bedeutung (z.B. beim staatlichen Aufenthaltsrecht oder in Ordnungen des konfessionellen Religionsunterrichts). Über manifestierte Konstruktionen des »Eigenen« und »Fremden« wird sehr häufig gesprochen, ohne dass dieses Sprechen direkt mit Fremderfahrungen verbunden ist. Denn *fremd ist nicht das, was in einer Ordnung als »fremd« bezeichnet wird, sondern das, was eine Ordnung irritiert und in Frage stellt.*

5.4 Subjektivierungspraxen erkennen

Unter dem Schlagwort der »Subjektorientierung« wird interreligiöse Bildung seit vielen Jahren von der individuellen religiösen Perspektive der Lernenden aus gedacht. Hier steht unter anderem die Frage im Raum, inwiefern Lernenden ein interreligiöser »Perspektivenwechsel« möglich sein kann (vgl. S. 75f.). Auch Reinhold Boschki schreibt, dass die Orientierung am Subjekt »in der Religionspädagogik als zentrales Prinzip« gilt, »was in Theorie, Forschung und Praxis nahezu als Konsens gelten kann.« Boschki kritisiert zugleich,

dass »die grundsätzliche Ambivalenz des Subjekts zu wenig reflektiert [wird], wenn der Fokus religionspädagogischer Theoriebildung einseitig auf dem Subjekt als bildungsnahe und lernbereit liegt. Macht-, gesellschafts- und ökonomiekritische Analysen müssen stärker rezipiert werden, um die sozialen Ohnmachtsstrukturen zu erfassen, in denen Subjekte heute leben« (vgl. Kap. IV.4, Fußnote 13).

Die Untersuchung des Forschungsstandes zu interreligiöser Bildung (Kap. III u. V.1) gelangt zu einem ähnlichen Ergebnis wie Boschki: Subjektivierungspraxen in religiöser Bildung werden bislang kaum kritisch untersucht. Neben Foucaults Philosophie sind für eine solche Kritik auch Luhmanns Analysen der Kommunikationsgebundenheit von »Personen« relevant (vgl. Kap. V.4.2.2).

Luhmann verdeutlicht, dass »Personen« als Ausdrucksform sozialer Systeme immer mit »Einschränkungen im sozialen Verkehr« konfrontiert sind und ihre Kommunikation daher systemspezifisch anpassen (vgl. Kap. V.3, Fußnote 59). In religionspädagogischen Diskursen wird beispielsweise immer wieder vom Phänomen des »Religionsstunden-Ich« gesprochen. Der Begriff beschreibt die Beobachtung, dass Lernende im Kontext des Religionsunterrichts vor allem religionsbezogene Antwort-

ten geben – in der Erwartung, dass dieser Religionsbezug von der Lehrkraft positiv gewürdigt wird.

Das Interessante am Ausdruck »Religionsstunden-Ich« ist zugleich, dass in ihm zwar das Wort »Ich« vorkommt, es aber kaum vorstellbar ist, dass ein*e Schüler*in im Unterricht von sich selbst sagt: »Ich spreche nun mit meinem Religionsstunden-Ich«. Es handelt sich hier klar um eine religionspädagogische Fremdbezeichnung einer bestimmten Form von Subjektivität. Als Begriff entstammt sie aus sich historisch verändernden religionspädagogischen Diskursen. Zugleich verdeutlicht der Ausdruck, wie in der Entstehung und Wahrnehmung von religiösen Ich-Erfahrungen soziale und individuelle Faktoren zusammenwirken. Solche Mechanismen lassen sich mit Foucault auch als Praxis der »Subjektivierung« beschreiben (vgl. Kap. V.3.2.2).

Interessanterweise auch im Blick auf das individuelle Sich-Bekennen beschreibt Foucault die »Subjektivierung der Menschen« als »ihre Konstituierung als Untertanen/ Subjekte« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 194). Bei Foucault zeigt sich so der Raum intimster Erfahrung durch machtvolle Ordnungen fremdbestimmt – als eine von ihnen nennt Foucault die religiös aufgeladene »Pastoralmacht« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 161). Dass Individuen durch ihr Bekenntnis einem religiösen Kollektiv unterworfen sind, ist eine lange existierende Argumentationslinie der Religionskritik. Es ließe sich hier einwenden, dass ein solches Aufgehen eines Individuums in einer religiösen Ordnung vielleicht eher für die Verhältnisse eines überkommenen religiösen Unterweisungsunterrichts zutreffend erscheint, nicht aber für moderne Formen religiöser Bildung. Allerdings analysiert Foucault als »Mikrophysik der Macht« auch subtile Subjektivierungspraxen, die heute noch zutreffend erscheinen.

Ganz grundlegend zeigt sich dies in der Rede vom »konfessionellen« Religionsunterricht, der in Deutschland weiterhin am meisten verbreiteten Unterrichtsform. Die Ausrichtung nach einer religiösen »Konfessionalität« ist einerseits durch historische Faktoren bedingt, andererseits bringt sie auch ein spezifisches religiöses Subjektverständnis mit sich. Ähnliches ist zu bedenken, wenn von »religiöser Perspektive« oder vom »interreligiösen Perspektivenwechsel« gesprochen wird. Die Rede von »religiöser Perspektive« stellt ebenfalls eine Form historischer Subjektivität dar, von der nur so gesprochen werden kann, wenn in verschiedenen religiösen Perspektiven gedacht wird, und auch ein Perspektivenwechsel im Grunde möglich erscheint.

Luhmann zeigt darüber hinaus, wie die Ausrichtung nach bestimmten »Leitdifferenzen« Kommunikation prägen kann (vgl. Kap. V.3, Fußnote 82) und dass aus den so geordneten kommunikativen Prozessen »Personen« als kommunikatives Strukturelement erwachsen (vgl. Kap. V.4.2.2). Eine solche Leitdifferenz ist die Unterscheidung von »eigen« und »fremd« in interreligiöser Bildung. Die Unterscheidung schafft zwei Sphären, der nicht nur Objekte, sondern auch Subjekte zugeordnet werden, die durch ihre »religiöse Zugehörigkeit« mit einer bestimmten Religion verbunden sind. Die häufig geäußerte Irritation (vgl. Kap. III.9) über die fehlende »Verankerung« in der »eigenen« Religion lässt sich nur so erklären, dass viele religionspädagogische Diskurse nach wie vor von einer grundlegenden Ordnung ausgehen, die manche Personen innerhalb einer »eigenen« Religion »zugehörig«, »beheimatet« sieht, andere Personen dagegen ihr als »fremd« entgegenstehend, oder vielleicht noch als »Gast« »eingeladen«. Systemtheoretisch sind diese Begrifflichkeiten als Ausdruck eines spezifischen Kommunikationsge-

schehens zu verstehen, in dem die »Zugehörigkeit« zu einer »eigenen« bzw. »fremden Religion« eine wichtige Differenzierung darstellt. Da die religionspädagogische Diskurslandschaft mehrheitlich von christlichen Autor*innen geprägt wird, lässt sich darüber hinaus immer wieder beobachten, dass auch in Beiträgen mit interreligiösem Fokus die »eigene Religion« implizit mit dem *Christentum* und »fremde Religionen« mit *nichtchristlichen* Religionen gleichgesetzt wird – ohne dass dies näher begründet werden muss.

Problematische Implikationen solcher Zuordnungen können nicht einfach umgangen werden, indem statt von »fremden« von »anderen« Personen und Religionen gesprochen wird. Bei genauerer Betrachtung folgt auch die Rede von religiöser »Andersheit« einer versteckten Leitdifferenz. Sie legt den Fokus jedoch weniger stark auf die Abgrenzung einer »eigenen« von einer »fremden« Perspektive, sondern geht eher von einem multiperspektivischen Innenraum der Ordnung aus, in dem »alle einander anders sind«. Dieser Ordnungsinnenraum kann aber dennoch irritiert werden, etwa in der Gestalt von Menschen, die mit der gleichmachenden Rede von religiöser »Andersheit« nicht einverstanden sind, und klar abgegrenzt und hierarchisch zwischen »Eigenem« und »Fremdem« unterscheiden wollen. Ein plurales Religionsverständnis, das von »religiöser Andersheit« spricht, kann insgeheim religiöse »Fundamentalist*innen« als »fremd« verstehen, die religiöse Wahrheit exklusiv interpretieren. Auch die Ausrichtung interreligiöser Bildung nach einem Leitbild, in der »alle einander anders sind«, kommt also nicht ohne mit ihm verbundene Subjektivierungen aus.

Eine andere Problematik liegt darin, dass das Bild von einem gleichberechtigten »Einander-anders-sein« Diskurshoheiten überdecken kann, die de facto dennoch bestehen. In nicht wenigen religionspädagogischen Beiträgen, die den Begriff »anders« gegenüber dem Begriff »fremd« bevorzugen, wird der Begriff »andere Religionen« erneut als implizites Synonym für nichtchristliche Religionen verwendet – wiederum verweist dies auf ein christlich geprägtes Diskursumfeld, in dem eine solche Gleichsetzung kommunikativ anschlussfähig ist.

Mit ähnlichen Schwierigkeiten ist auch eine andere Personenbezeichnung konfrontiert, die in (inter-)religiösen Debatten häufig anzutreffen ist: Menschen seien zwar auf vielfache Weise verschieden, aber gleichzeitig alle für sich betrachtet ein »Geschenk«. Bereits die einfache Rückfrage »Geschenk wessen?« offenbart allerdings eine zugrundeliegende kommunikative Ordnung, die ihr »allgemeingültiges« Menschenbild auf bestimmte weltanschauliche Setzungen stützt. »Es ist durchaus schwierig, ein Geschenk zu sein«, schreiben Clauß Peter Sajak und Ann-Kathrin Muth kritisch unter der Überschrift »Der Gast als Gabe?« (vgl. Kap. III.5, Fußnote 26). Im Wort »Geschenk« lässt sich manches Zusammenspiel von Subjektivierung und Objektivierung in interreligiöser Bildung gut verdeutlichen. Bezug genommen wurde auch schon auf die interreligiösen Leitbilder der »Begegnung« und des »Verstehens« (vgl. Kap. III.3 u. 4). So positiv sie oft gemeint sind, so leicht können sie »zu einer Praxis der Herstellung von Differenz werden«, wenn sie insgeheim »jene Differenzen« voraussetzen, »auf die sie pädagogisch zu reagieren suchen« (vgl. Kap. III.3, Fußnote 37).

Hieraus folgen mehrere Konsequenzen: Zunächst gilt es, die Wirkmacht jener Diskursstrukturen ernstzunehmen, die etwa die implizit verständliche Gleichsetzung von »nichtchristlich« und »fremd/anders« ermöglichen, oder mit darüber bestimmen, wel-

che Personengruppe »verstanden« oder welchen Subjekten »begegnet« werden muss. Positiv klingende Begriffe verschleiern nicht selten grundlegende Machtdiskrepanzen in Bezug auf gesellschaftliche Repräsentation. »Fremde« Religionen sind im Religionsunterricht eben oft nicht bloß »zu Gast« oder werden »eingeladen«, sondern mit nichtchristlichen Religionen assoziierte Individuen fehlt vielfach die Deutungsmacht, um sich gegen Fremdzuschreibungen in (christlich geprägten) Bildungsinstitutionen zu Wehr zu setzen. Um die möglichen negativen Assoziationen der Begriffe »fremd« und »anders« zu vermeiden, empfiehlt es sich generell, diese mit so viel Bedacht und so sparsam wie möglich einzusetzen. Insbesondere gilt dies dann, wenn die Begriffe keine unerwartete Fremdheitserfahrung im Waldenfels'schen Sinne, sondern eine Fremdreferenz im Luhmann'schen Sinne beschreiben (vgl. Kap. V.4.1 u. V.5.3). In den allermeisten Fällen ist es möglich, die »Fremdgruppen«-referenz durch eine präzisere Gruppenbezeichnung zu ersetzen, die ohne die Begriffe »fremd« oder »anders« auskommt.

Ansätze religiöser und interreligiöser Bildung, die den Umgang mit weltanschaulicher und religiöser Unterschiedlichkeit »vom Menschen aus« denken wollen, müssen sich zudem damit auseinandersetzen, dass jede Subjektorientierung eine Subjektivierung darstellt. Subjektorientierung ist demnach nicht einfach bloße Orientierung an den Erfahrungen Lernender, sondern in demselben Maße auch *Subjektschaffung* durch pädagogisches Handeln, das bestimmte subjektive Artikulationsräume eröffnet bzw. vorgibt und andere verschließt. Für eine Subjektorientierung, die Bildungsprozesse von den unterschiedlichen Erfahrungshorizonten der Lernenden aus aufbauen will, hat dies weitreichende Konsequenzen. Diese werden in Kapitel V.5.6 näher beleuchtet. Zunächst aber soll ein verwandter Sachverhalt betrachtet werden, nämlich die implizite Gleichsetzung von individueller religiöser Perspektive und kollektiver religiöser Identität.

5.5 Gleichsetzung von kollektiver religiöser Identität und individueller religiöser Perspektive hinterfragen

Luhmanns These, dass soziale Systeme über ein systemeigenes »Selbst« verfügen, wurde in Kapitel V.4.2.3 kritisch diskutiert. Zwar versteht Luhmann für soziale Systeme den Begriff des Selbst nicht in einer »psychisierten« Weise. Dennoch steht bei Luhmanns das Verständnis des sozialen Systems als *erkennender, sich selbst hervorbringender Organismus* immer wieder mit im Raum (vgl. S. 298f.). Für vorliegende Kontexte ist interessant, dass der Gedanke eines sozialen Selbst auch in vielen Religionen existiert: zu denken ist etwa im Judentum an die Rede vom Volk Israel, im Islam an das Umma-Konzept oder im Christentum an die Leib-Christi-Vorstellung. Bei Paulus wird die christliche Gemeinschaft als geistiger Leib dargestellt, von dem die ihr Angehörigen verschiedene Glieder darstellen, die mit spezifischen Geistesgaben bedacht sind (1 Kor 12,13-27). Mit Verweis auf den lenkenden Geist Gottes, der die christliche Leib-Gemeinschaft er-

füllt, ließe sich zusätzlich eine Nähe zum beobachtenden Selbst eines sozialen Systems begründen.⁶

Ohne hier in die Tiefe gehen zu können, soll mit diesen Schlaglichtern auf ein Problem hingewiesen werden: dass in vielen Religionen kollektive religiöse Selbst-Bilder existieren, die eine *theologische Relevanz* haben, aber als kollektive Identitätskonstruktion gleichzeitig nicht unproblematisch sind. Denn der Gedanke eines »sozialen Selbst Religion« birgt besonders bei einer oberflächlichen Übernahme einige bedenkliche Begleiterscheinungen. Aufzeigen lässt sich dies an der bereits diskutierten Frage: Wenn einer kollektiven (religiösen) Ordnung ein systemisches Selbst zugeschrieben wird, kann dieses dann auch *Fremdheit erfahren*? In der Geschichte des Christentums lassen sich viele Episoden aufzählen, in denen nach dem Leitspruch »Deus vult« das verfeindete »Fremde« bekämpft wurde. Auch in abgeschwächter Form lassen sich viele Begebenheiten benennen, in denen »das Christentum« auf »Fremdes« reagierte. In Kap. II.4.1 wurde auf kollektive Otheringkonstruktionen hingewiesen: »Jeder weiß, wer zu den Anderen gehört, und man weiß das Wesentliche über sie« (vgl. Kap. II.4, Fußnote 17)⁷. Damit sind Gefahren einer kollektiven Fremdwahrnehmung hinreichend benannt.

Luhmann selbst bezeichnet Religionen im Rahmen seiner systemtheoretischen Erörterungen als soziale Systeme.⁸ An dieser Stelle ist es jedoch wichtig, präzise zu sein – um Chancen und Grenzen einer Rezeption von systemtheoretischen Analysen in interreligiöser Bildung aufzuzeigen. Auf der einen Seite hat die Rede vom »sozialen System Religion« eine gewisse Berechtigung: Vielfach wird der Begriff der »eigenen Perspektive« in religionspädagogischen Diskursen als Synonym für die Gesamtperspektive einer religiösen Gemeinschaft verwendet. Joachim Willems, der sich ebenfalls auf Luhmann bezieht, weist auf eine grundsätzliche Mehrdeutigkeit in Bezug auf interreligiöse Begegnungen hin⁹: Wenn vom »Dialog der Religionen« gesprochen wird, kann dies einerseits bedeuten, dass hier Individuen, oder aber andererseits, dass die Religionen als übergeordnetes Ganzes im Gespräch sind (z.B. »der Islam« mit »dem Hinduismus« mit »dem Judentum« [vgl. auch S. 135]). Mit zu berücksichtigen ist hier der institutionelle Apparat von Religionsgemeinschaften, der häufig eine bestimmte Form der Kommunikation vorgibt.¹⁰ In der religionspädagogischen Theoriebildung wird »religiöse Perspektive« oft auch als Ausdruck einer »Zugehörigkeit« eines Menschen zu seiner »eigenen« religiösen Gemeinschaft verstanden (vgl. das vorherige Kapitel V.5.4). Vor dem Hintergrund wäre es (in abstrahierender Weise) möglich, interreligiöse Begegnungen als Begegnungen verschiedener sozialer Systeme zu begreifen, die von System zu System miteinander kommunizieren. Im weitesten Sinne kommunizieren dort schließlich »Angehörige« von Religionen.

Auf der anderen Seite ist es wie gesagt fraglich, ob es sich bei den im Rahmen interreligiöser Begegnungen erlebten Erfahrungen um *kollektive Erfahrungen* handelt oder

6 Neben der Leib-Christi-Vorstellung ließe sich auch das Bild der Kirche als »Braut Christi« nennen, in dem die kirchliche Gemeinschaft personale Eigenschaften bekommt.

7 Vorliegende Studie würde in ihrer Diktion statt »zu den Anderen« »zu den »Fremden« schreiben.

8 N. Luhmann: Die Religion der Gesellschaft.

9 J. Willems: Interkulturalität und Interreligiosität, S. 108.

10 N. Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, S. 226-249.

diese sich gar zu einer »Gesamterfahrung« eines wie auch immer gearteten sozialen Systems homogenisieren lassen (vgl. Kap. V.4.2.3). Waldenfels betont immer wieder: *Jedes Wir braucht ein Ich, das es ausspricht* (vgl. Kap. V.3, Fußnote 284). Willems hält es so ebenfalls für verkürzt, sich allein auf die übergeordnete Gesamtperspektive der Religionen zu beziehen, sondern möchte sie im Rahmen einer systemtheoretischen Analyse durch die Perspektive der »lernenden (und lehrenden) Individuen« ergänzt wissen.¹¹

Weiterhin ist auf die zahlreichen religionspädagogischen Beiträge hinzuweisen, die sich mit der Tatsache auseinandersetzen, dass Lernende in der »eigenen« Tradition weniger beheimatet sind als manchmal angenommen (vgl. Kap. III.9). Immer wieder wird zudem in der Religionspädagogik kritisiert, dass Lernende nicht als Expert*innen oder Repräsentant*innen ihrer »eigenen« Religion angesehen werden dürfen (vgl. Kap. III.3, Fußnote 28) – was in der didaktischen Praxis gleichwohl oft geschieht.

Hier bietet Luhmanns Systemtheorie interessante Perspektiven. Wie in den Kapiteln V.4.2.2 und 4.2.3 ausgeführt versteht Luhmanns Systemtheorie die Zugehörigkeit eines Menschen zu einem sozialen System in einer sehr speziellen Weise: Als »Person« ist er Adressat von Kommunikation und wird so selbst *zum Teil* der Kommunikation (bzw. mit Luhmanns Worten Teil der »Autopoiesis sozialer Systeme« [vgl. Kap. V.3, Fußnote 57]). Als psychisches System blickt er *von außen* auf Kommunikation, da psychische Systeme soziale Kommunikation immer erst in ihrer systemeigenen Gedankenwelt rekonstruieren müssen und daher *nicht direkt* an der Kommunikation teilnehmen können. Mit Luhmann lässt sich zeigen, wie sich eine kommunikative »eigene Ordnung« etablieren kann, die eine bindende Wirkung hat, aber den von ihr Betroffenen *nicht vertraut* ist. So gesehen ist es der Normalfall, dass eine »eigene Religion«, der ein Ich als Person »angehört«, für dieses Ich stets auch eine *Fremdreligion* darstellt – zu komplex ist die historisch gewachsene Kommunikationsstruktur einer Religion, um sie aus der Außensicht einer psychischen Beobachtung vollständig zu erfassen.¹²

Wie in Kapitel V.5.2 gezeigt, lässt sich aber nicht nur *intrareligiöse* Kommunikation, sondern auch das interreligiöse »*Sprechen über Religion*« als soziales System analysieren. Gerade hier wird besonders häufig mit den Referenzen »eigene Religion« bzw. »fremde Religion« operiert. Auch diesen Selbst- bzw. Fremdreferenzen steht das psychische Ich als beobachtendes Außen gegenüber und muss sich ihnen dennoch bis zu einem gewissen Teil anpassen.

Durch dieses doppelte Im-Außen-stehen wird die Rede von »eigener Religion« in interreligiöser Bildung fraglich: Weder können Individuen ganz die komplexe Struktur »eigener« religiöser Deutungssysteme überblicken, noch unterliegt das komplexe Zustandekommen von Eigen- bzw. Fremdzuschreibungen in interreligiöser Bildung wirklich ihrer Kontrolle. Insbesondere wenn von einer *kollektiven* »eigenen Perspektive« einer Religion ausgegangen wird, ist dies mit Luhmann mehr als kommunikative Fiktion zu betrachten, als dass dies *wirklich* der psychischen (Selbst-)Wahrnehmung *aller* mitgemeinten Individuen entspricht.

11 J. Willems: Interkulturalität und Interreligiosität, S. 98.

12 Wenn noch beachtet wird, dass ein religiöses Deutungssystem oft auf einen transzendenten Raum verweist, nimmt das Fremdheitspotential der »eigenen Religion« noch weiter zu (vgl. hierzu bes. die Studien von Tobias Kaspari u.a. in Kap. III.8).

Eine systemtheoretische Analyse interreligiöser Bildung lässt zwei unterschiedliche Lesarten zu: In der einen reagiert die Autopoiesis religiöser Kommunikationssysteme beinahe losgelöst von allen individuellen psychischen Sichtweisen als übergeordnetes systemisches Selbst auf »Fremdheit«. In der anderen lassen sich soziale Zuschreibungen von »Eigen- und Fremdheit« als kommunikative Fiktion dekonstruieren, indem umso stärker auf die eigenständige Realität der individuellen psychischen Wahrnehmung verwiesen wird. Bei Luhmann bedingt die eine Lesart durchaus die andere, doch es wirkt etwas unbefriedigend, dass einerseits »psychische Systeme« Ort einer radikal gedachten Individualität sind, mit ihnen verbundene »Personen« aber gänzlich in der Autopoiesis eines sozialen Kommunikationsgeschehens *aufgehen* sollen.

Es ist gegenüber Luhmann zu fragen, wie nicht nur ein psychisches Außen, sondern auch ein *kommunikatives Außen* berücksichtigt werden kann, also ein personaler Ausdrucksraum, der *nicht* in der Gesamtperspektive eines sozialen Systems aufgeht, sondern einen individuellen Wert für sich besitzt. In vorliegender Studie wurde deutlich, dass Luhmann den Zustand eines Zwischen-den-Ordnungen-stehens (den er mit Begriffen wie »strukturelle Koppelung« oder »Interpenetration« bezeichnet) theoretisch kaum näher in den Blick nimmt (vgl. Kap. V.4.2.3 u. 4.3.1). Gerade diese Dimension ist aber wichtig für individuelle Fremdheitserfahrungen, die immer durch ein irritiertes Außerhalb-der-Ordnungen-stehen gekennzeichnet sind.

Wenn diese Einwände berücksichtigt werden, bietet die Systemtheorie großes Potential, um Konstruktionen von kollektiver »Eigenheit« und »Fremdheit« kritisch zu untersuchen: Mit Luhmann lässt sich erklären, wie eine fiktive Erwartung »Jeder weiß, wer die religiös Anderen/Fremden bzw. die Eigenen sind« soziale Wirkmacht entfalten kann – *obwohl* viele Menschen eine davon abweichende Ansicht und andere nicht einmal Kenntnis von dieser Erwartung haben.

Ebenso lässt sich der Gedanke eines *gemeinschaftlichen religiösen »Selbst« der Religion* kritisch analysieren, der wie anfangs gezeigt häufig auch einer binnenreligiösen Denkweise entspricht bzw. eine heilsgeschichtliche Relevanz hat.¹³ Es bleibt herausfordernd, wie sich die Zugehörigkeit eines Menschen zu einer religiösen *Heilsgemeinschaft* ausdrücken lässt – ohne gleichzeitig außer Acht zu lassen, dass ein solches Zugehörigkeitsdenken erstens immer ein Otheringpotential birgt und sich der individuelle Mensch zweitens immer auch im Außen dieser Gemeinschaft befindet.

5.6 Möglichkeiten und Grenzen der pädagogischen Orientierung am »Subjekt« ausloten

Es gibt viele Gründe, gegenüber den Möglichkeiten eines pädagogischen Programms skeptisch zu sein, das den Lernprozess vom individuellen Erfahrungshorizont der Lernenden aufbauen will. Viele Einschränkungen sind in den vorherigen Kapiteln deutlich

13 »Heilsgeschichtlich« ist ein christlich geprägter Begriff, der hier aber in einer allgemeineren Weise gemeint ist und eine gemeinschaftliche Suche nach Erlösung beschreibt. In allgemeinerer Form kann dieser Grundgedanke in mehreren Religionen gefunden werden.

geworden: Zunächst ist fraglich, wie sich der *Vielzahl individueller Perspektiven* nachspüren lässt, die während eines Lernprozesses aufscheinen. Denn für diese Spurensuche kommen zahlreiche Individuen in Betracht: die verschiedenen Personen, die einer Lerngruppe angehören, sowie die Personen, die sie unterrichten – es wird aber auch oft über Personen gesprochen, die nicht anwesend sind. Wie kann die Vielzahl individueller Ansprüche, die hinter diesen Perspektiven verborgen sind, jemals angemessen gewürdigt werden? Die Verständnisschwierigkeiten, die Lévinas allein für das Gespräch von einem Ich und seinem direkten personalen Gegenüber herausgearbeitet hat (vgl. Kap. IV.3.3), sind hier noch einmal um ein Vielfaches potenziert. Es stellt sich erneut die Frage, wie ein Ich Zugang zu Erfahrungen gewinnen kann, die es nicht selbst macht (vgl. Kap. IV.3.1).

Nicht einmal aber zu Erfahrungen, *die ein Ich selbst* macht, hat dieses Ich immer einen unmittelbaren Zugang. Denken und Empfinden eines Ichs werden durch vielfältige kognitive, emotionale, körperliche und soziale Ordnungen bestimmt, aus deren Widersprüchlichkeit die bewusste Ich-Wahrnehmung oft nur mühsam eine Synthese bilden kann (vgl. Kap. V.4.3.2). Häufig gelingt dies auch nicht und etwas, was man zuvor *noch selbst* erfahren oder gedacht hat, wirkt wie ein Gedanke oder eine Erfahrung eines *fremden* Ichs.

In Kapitel V.5.4 wurde außerdem aufgezeigt, dass die religionspädagogische Orientierung am »Subjekt« stets durch Subjektivierungsprozesse beeinflusst wird, die jeweils mit spezifischen Verständnissen von Subjektivität einhergehen. Subjekte entwickeln ihre Subjektivität immer auch im Horizont gesellschaftlicher Subjektformen. Wie im vorherigen Abschnitt erläutert, wird beispielsweise der Ausdruck »religiöse Perspektive« gleichzeitig als Synonym für eine subjektive und für eine kollektive Perspektive gebraucht. Hier ist noch einmal verstärkt die Frage zu stellen, wie sich in der Suche nach einer religiösen Perspektive »die Herrschaft über sich selbst in eine Praxis der Herrschaft der Anderen integriert« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 233).

Wenn ein Mensch »ich« sagt oder empfindet, kann er je nach Kontext etwas anderes meinen, vielleicht nicht einmal sich selbst. Die Möglichkeiten der Subjektorientierung sind so auf vielerlei Weise eingeschränkt. In gewisser Weise ist sie ein »bodenloses« Unterfangen und es bleibt fraglich, ob durch die verschiedenen Subjektivitäten und Dispositionen, die ein Ich bestimmen, jemals zu einem »inneren Kern« vorgestoßen werden kann, das ein Ich als solches ausmacht. Für die Theorie interreligiöser Bildung hat diese Skepsis gravierende Konsequenzen: sowohl für die Rede von »Perspektivität« und »Perspektivenwechsel« als auch für das Verständnis von Fremdheitserfahrungen.

Trotzdem gibt es zahlreiche Gründe die Orientierung am Subjekt, Selbst, Ich nicht einfach aufzugeben – eben weil jenes, wie Waldenfels schreibt, »als solches nicht zur Wahl« steht. Trotz aller Fremdbestimmung und aller inneren Veränderung existiert und agiert jedes Ich eine individuelle Lebensspanne lang, die irgendwann nach der Zeugung beginnt und irgendwann mit dem Tod endet. Über diese Zeitlichkeit mit individuellen Erfahrungen, auch Fremdheitserfahrungen, ist das Selbst bestimmbar. Auch wenn sich dieses Selbst oder Ich mit all seinen widersprüchlichen, komplexen Ordnungen nie in seiner Gesamtheit ergründen lässt, so erwächst es doch in *emergenter* Weise als individuelle Kombination aus der *Interaktion all dieser Ordnungen* (vgl. Kap. V.4.3.1). Auch das Menschenbild der meisten Religionen und Weltanschauungen fordert es, die Ori-

entierung an der Einzigartigkeit eines jeden Menschen nicht aufzugeben. Ob ein Ich in all seiner Singularität über den Tod hinaus auf irgendeine Weise überdauert oder erinnert wird, ist eine noch weitergehende religiöse Frage: Ist seine Zeit in irgendjemandes Händen? Schließlich besteht noch der für vorliegende Studie wohl entscheidendste Grund: dass jede Erfahrung und Zuschreibung von Fremdheit nur von einem positionellen Standpunkt aus zu denken ist (vgl. Kap. V.4.2.4). Die Auseinandersetzung mit den Theorien von Luhmann, Foucault und Waldenfels belegt die zentrale Rolle, die die Perspektivität der Weltwahrnehmung hat. Ebenso sind die an einem Lernprozess Beteiligten niemals als »Tabula rasa« zu verstehen, wie auch Manfred Pirner schreibt (vgl. Kap. III.10, Fußnote 28). Ungeachtet ihrer religiösen Vorbildung stehen sie den Inhalten interreligiöser Bildung nie neutral gegenüber.

Wie nun schon oft dargelegt wurde, wäre es zu einfach gedacht, das Selbst, das Fremdheit erfährt, pauschal als Raum des Eigenen zu verstehen. Die »eigene« Perspektive ist immer von Fremdheiten durchzogen. Sie geht im Sinne einer *Allopoiesis heautou* (vgl. Kap. V.4.3.1) sogar aus einer Vielzahl an fremden Ordnungen hervor – wobei »fremde« Ordnungen hier eigentlich der falsche Ausdruck sind, da diese dem Selbst/Ich meist noch nicht bewusst sind. Oft werden bestimmende Ordnungen erst durch ein irritierendes Erfahrungsereignis offenbar. Aus einem vorbewussten Ordnungsgewebe heraus, in dem es genau genommen noch kein (explizites) »eigen« und »fremd« gibt, wird dieses irritierende Erfahrungsereignis rekonstruiert. Dies kann zur paradoxen Situation führen, dass das Ich-Bewusstsein das irritierende »Außer-ordentliche« zunächst als »fremd« erkennt – und schließlich feststellt, dass die *Ordnung*, in deren Rahmen es auf das »Außer-ordentliche« reagiert hat, *ebenso »fremd«* ist. Jede Fremdheitserfahrung birgt laut Waldenfels das Potential, die »eigene« Erfahrung selbst fremd werden zu lassen (vgl. Kap. IV.3, Fußnote 149).

So kann die Irritation über eine »fremde« religiöse Praxis dazu führen, dass auch die »eigene« Praxis plötzlich fragwürdig erscheint und erst neu verstanden/begründet werden muss (auf diese »existenzielle Auseinandersetzung« zielen ja auch Leimgrubers »fünf Schritte interreligiösen Lernens« ab, vgl. Kap. III.6, Fußnote 10). Einfache Rückfragen, *warum* dies oder jenes getan wird, werden in den allermeisten Fällen die tiefe Unvertrautheit der »eigenen« religiösen Praxis aufdecken – und zeigen, dass hier das befragte Ich einer Ordnung gefolgt ist, über deren Aufbau und Zustandekommen es höchstens geringfügige Kenntnisse hat. Ordnungen, nach oder in denen Menschen leben, sind diesen Menschen fast nie als Ordnung bewusst und können daher nicht wirklich als eigen im Sinne von *vertraut* bezeichnet werden (vgl. Kap. V.5.2 u. 5.5).

Dies bedeutet aber nicht, dass es keine Räume der Vertrautheit im menschlichen Leben gäbe. In Kapitel V.4.3.2 wurden *Erfahrungen des Eigenen* angesprochen. Bei ihnen handelt es sich nicht einfach um ein Funktionieren nach bestimmten Ordnungsprozessen, sondern um ein disruptives Ereignis, das ein Selbst aus dem Lauf seiner Ordnungen herausreißt und es neu aufmerksam werden lässt. Auch hier werden Ordnungen *als* Ordnungen sichtbar, doch sie werden als *eigene, vertraute* Ordnungen erkannt – im bewussten Bezug auf sich selbst. Gewiss beruht jede Selbsterfahrung oder auch die schrittweise Herausbildung eines Selbstkonzeptes nur auf vorläufigen Konstruktionen. Hierin liegt jedoch kein Grund, diese bewussten Erfahrungen, Wahrnehmungen des Selbst/Ich herabzuwürdigen. Prozesse, innerhalb derer *die »eigenen« Fremdheiten vertraut*

werden, in denen etwas von außen Wahrgenommenes als *Eigenes* entdeckt und angenommen wird, können mit regelrechten Glücksgefühlen verbunden sein. Nicht zuletzt sind Erfahrungen des Eigenen auch ein wichtiger Bestandteil dessen, was Waldenfels als Herausbildung einer »responsiven Rationalität« bezeichnet (vgl. Kap. V.4.3.2).

Foucault konstatiert: »Das Selbst, zu dem man in Beziehung steht, ist nichts anderes als die Beziehung selbst« (vgl. Kap. V.3, Fußnote 223). Dies gilt ebenso für die Beziehung des Selbst zu religiösen und weltanschaulichen Fragestellungen. Subjektorientierung wäre so verstanden die *Ermöglichung, sich zu sich selbst in Beziehung zu setzen* – mit dem Ziel, zumindest einen Teil dieser Selbst-Beziehungen für das eigene Selbst offenzulegen und verstehbar zu machen. In einem Gruppenlernprozess erkennen verschiedene Individuen im Gespräch miteinander und doch je für sich möglicherweise auch Ordnungen, die für sie als »Individuen« gemeinsam gelten (soweit ein individueller Konstruktionsprozess eben darüber Gewissheit haben kann).

Es ließe sich hier sicher einwenden, dass Derartiges in interreligiöser Bildung längst praktiziert wird. Der Forschungsstand zur Theorie interreligiöser Bildung zeigt gleichwohl, dass viele Ansätze nicht trennscharf zwischen individueller, subjektiver und kollektiver Perspektivität unterscheiden und manchmal in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen »eigene Perspektive« zuerst als Synonym für eine christliche »Gesamtperspektive« und dann als Ausdruck für den innersten Erfahrungsraum des individuellen Menschen verwenden. Zudem werden viele Ansätze so unmittelbar von der individuellen Erfahrung oder Perspektive der Lernenden aus konzipiert, als existierte der *Hiatus* zwischen der Ich-Erfahrung und der ich-fremden Erfahrung gar nicht (insbesondere der Hiatus zwischen Lernenden/Lehrenden und der Person, die einen Lernansatz entwickelt). Natürlich kommt kein Entwurf eines Lernprozesses ohne Subjektivierungen aus, d.h. ohne vorläufige Konstruktionen des mutmaßlichen Wissenstandes oder der Positionalität der Lernenden/Lehrenden. Diese Konstruktionen lassen aber keine *unmittelbaren* Schlüsse über die Erfahrungswelt ich-fremder Individuen zu (wie es bisweilen durch den Begriff der Subjektorientierung suggeriert wird).

Zuletzt kann die Orientierung am lernenden »Subjekt« eine wichtige Frage verbergen: *Von welcher Position* aus wird eigentlich nach einer Subjektorientierung gefragt: Bezieht die sich am »Subjekt« orientierende Person auch ihr *eigenes Subjekt* in die Suche mit ein? In vielen Veröffentlichungen zu einer subjektorientierten (inter-)religiösen Bildung fällt auf, dass die Positionalität der Lehrkräfte nur wenig thematisiert wird – so auch in dem in Abschnitt V.5.4 zitierten WiReLex-Artikel von Reinhold Boschki zum Thema »Subjekt« (vgl. auch Kap. IV.4.3). Welche Rolle spielen Fremdheits- und Eigenheitserfahrungen der Lehrkräfte in interreligiöser Bildung?

Insgesamt zeigt sich, dass die Orientierung am »Subjekt« noch konsequenter und gleichzeitig mit noch mehr Bedacht durchzuführen ist. Genau genommen braucht es anstatt des von Karlo Meyer vorgeschlagenen »doppelten Individuenrekurses« (vgl. Kap. IV.4, Fußnote 11) einen mindestens *vierfachen Bezug* auf das Individuum/Subjekt: Es ist mit Sicherheit wichtig, auf die Individualität von (Fremdheits-)Erfahrungen einzugehen und auf eine individualisierende Darstellung von religiösen Zeugnissen zu achten. Daneben sind aber zwei weitere Perspektiven ebenfalls bedeutend: Zu beachten ist erstens, dass eine Subjektorientierung in interreligiöser Bildung die *subjektive Sicht der Lehrperson* nicht einfach *übergeht*. Dabei geht es nicht allein, wie auch Meyer vorschlägt, um

die Reflexion eigener Vorurteile und Verstehensstrukturen,¹⁴ sondern um ein prinzipielles Problem: Denn die lehrende oder einen Ansatz konzipierende Person ist diejenige, die die Zuordnungen von »eigen« und »fremd« für den Lernprozess *im Grundsatz anlegt*. Nicht unbedingt müssen aber am Lernvorgang beteiligte oder von ihm betroffene Individuen die Zuordnungen *gleich empfinden* wie die lehrende oder konzipierende Person. Dies gilt zunächst für die aus Lehrkraftsicht konstruierten *Subjekte* einer »eigenen« Lerngruppe. Auf der anderen Seite ist es sogar wahrscheinlich, dass das konstruierte *Objekt* der Fremdheitserfahrung, wenn es eine Person ist, sich als Individuum nicht *gleichermaßen als »fremd«* begreift, wie es dargestellt oder erfahren wird. Es ist so noch eine zweite Perspektive zu ergänzen, die zugleich die herausforderndste ist: Sie fragt, ob die *Darstellung* einer »subjektiven Perspektive« dem nicht direkt zugänglichen *individuellen Anspruch* dieser Perspektive *entspricht* – indem sie Subjektbilder und Subjektivierungen selbstkritisch hinterfragt. Ein solcher Ansatz muss quasi *hinter* die »eigene Darstellung« des »anderen/fremden Subjekts« blicken und hinterfragen, welche individuelle Ansprüche des dargestellten Subjekts *durch die Darstellung selbst* verdeckt wurden (vgl. Kap. IV.4.6).

14 K. Meyer: Grundlagen interreligiösen Lernens, S. 417.