

II. Kontextuelle Klärungen des Themenfelds Fremdheit

1. »Fremdheit« – ein häufig zitierter, widersprüchlicher Begriff in interreligiösen Lernansätzen

Wer sich mit dem Feld der interreligiösen Bildung befasst, wird mit großer Wahrscheinlichkeit recht bald dem Thema »Fremdheit« begegnen. Häufig zitiert werden beispielsweise Stephan Leimgrubers »fünf Schritte interreligiösen Lernens«. Zwei von ihnen thematisieren Fremdheit – Schritt eins: »Fremde Personen und religiöse Zeugnisse wahrnehmen lernen« und Schritt vier: »Die bleibende Fremdheit akzeptieren«.¹ In mehreren Veröffentlichungen findet sich das Wort »fremd« bereits im Titel – etwa 1999 in Karlo Meyers »Zeugnisse fremder Religionen im Unterricht«² oder 2005 in Sajaks »Das Fremde als Gabe begreifen«³. »Fremde Religionen – fremde Kinder?«, fragt Matthias Hugoth 2003 im Titel seiner Einführung für »interreligiöse Erziehung« in Kindertagesstätten⁴. 2010 titelt Tobias Kaspari in seiner phänomenologischen Grundlegung evangelischer Religionsdidaktik ganz grundsätzlich: »Das Eigene und das Fremde«⁵.

Oft wird der Topos »Fremdheit« auch in eher kleineren religionsdidaktischen Beiträgen berührt, die schwerpunktmäßig ein anderes Thema behandeln. Im Überblick der verschiedenen Beiträge offenbart sich eine Vielzahl von Themen, die für das Feld des Fremden wichtig sind. Damit vorliegende Studie Fremdeitsbilder und Fremdeitszuschreibungen in bestehenden Ansätzen und Konzepten interreligiöser Bildung untersuchen kann, muss sie deswegen zunächst ihren eigenen Fremdeitsbegriff genauer definieren.

Zuerst geschieht dies in Gestalt der nun folgenden annähernden Feldbeschreibung, aus der drei zentrale Perspektiven hervorgehen, die für die weitere Untersuchung ent-

1 S. Leimgruber: Interreligiöses Lernen, S. 108-110.

2 K. Meyer: Zeugnisse fremder Religionen im Unterricht.

3 Clauß P. Sajak: Das Fremde als Gabe begreifen. Auf dem Weg zu einer Didaktik der Religionen aus katholischer Perspektive (= Forum Religionspädagogik interkulturell, Band 9), Münster: Lit 2005a.

4 Matthias Hugoth: Fremde Religionen – fremde Kinder? Leitfaden für interreligiöse Erziehung, Freiburg i.Br.: Herder 2003.

5 Tobias Kaspari: Das Eigene und das Fremde. Phänomenologische Grundlegung evangelischer Religionsdidaktik (= Arbeiten zur praktischen Theologie, Band 44), Leipzig: Evang. Verl.-Anstalt 2010.

scheidend sein werden. Mit einem so präzisierten Fremdeheitsbegriff wird im Kapitel III der derzeitige Forschungsstand zum Thema Fremdheit in interreligiöser Bildung reflektiert.

2. Fremdheit als menschliche Grunderfahrung

»Würde man das Fremde als ein Spezialthema behandeln, so hätte man es von vornherein verfehlt.«¹

Fremdheit ist eine menschliche Grunderfahrung, die sich nicht auf ein bestimmtes Spezialfeld des Lebens reduzieren lässt. Vielleicht ist die Wahrnehmung von Fremdheit sogar ein über das menschliche Erfahrungserleben hinausgehendes Phänomen.² Fremdheit hat viele Gesichter. Sie begegnet Menschen im Alltag, etwa in Gestalt der fremden, aber doch regelmäßig wiederkehrenden Postbotin. Erfahrene Fremdheit kann große Emotionen hervorrufen, wenn sie mit Fragen der Flucht und Migration verknüpft wird – wie die Diskussionen seit 2015 in Deutschland zeigen, die sich um den gesellschaftlichen Umgang mit der als »fremd« markierten Gruppe der Flüchtlinge drehen. Fremdheit wird von Menschen auch als Ausdruck einer radikalen Andersheit erfahren, z.B. im Angesicht des Todes (vgl. auch Kap. II.3.1).

2.1 Vorgängigkeit und Asymmetrie des Fremden

Etymologisch³ leitet sich das deutsche Wort »fremd« aus mittelhochdeutsch vrem(e)de, althochdeutsch fremidi bzw. noch weiter zurückgehend von germanisch *framaþja ab, was eine Adjektivbildung zu germanisch *fram- (»fern von, weg von«) darstellt. Schon früh ist der Fremdenbegriff so mit Themen der Ortsveränderung und Migration verknüpft. Eine der ersten und bekanntesten soziologischen Fremdendefinitionen ist die von Georg Simmel: Laut ihr ist das Fremde das, was »heute kommt und morgen bleibt«⁴.

1 Bernhard Waldenfels: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, S. 7.

2 Wachhunde oder Immunzellen bspw. verfügen wohl ebenfalls über ein basales »Fremden«-Konzept.

3 <https://www.dwds.de/wb/etymwb/fremd> (zuletzt geprüft am 14.01.2022).

4 Bei Simmel heißt es wörtlich »der Fremde«, vgl. Georg Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Berlin: Duncker & Humblot 1908/2013, S. 529.

Das deutsche Wort »fremd« ist in anderen Sprachen oft nur mit verschiedenen Worten wiederzugeben: Es »besagt erstens das, was außerhalb des eigenen Bereichs liegt (vgl. *externum*, *foreign*, *étranger*), zweitens das, was anderen gehört (vgl. *alienum*, *alien*), drittens das, was von anderer Art, was fremdartig oder heterogen ist (vgl. *strange*, *étrange*)«.⁵ Dennoch verbindet die verschiedenen Bedeutungsnuancen eine Gemeinsamkeit: Sie drücken stets einen Zustand der Ferne bzw. Entzogenheit aus. Etwas, das sich außerhalb der bekannten Ordnung abspielt, bleibt unerklärlich, andersartig, faszinierend, bedrohlich, frei und letztlich unerreichbar. Alle diese Bedeutungsimplicationen schwingen auch im Begriff des Fremden mit.

Das Fremde erscheint unerwartet. Fremdes wirkt gerade durch seine plötzliche Präsenz, über die nicht hinweg gegangen werden kann, und seine gleichzeitige Entzogenheit verstörend, widerständig. Bernhard Waldenfels spricht vom »Stachel des Fremden«⁶. Es wird gespürt, doch nicht verstanden, erscheint nicht kontrollierbar, doch dringt bis in private Sphären. Dem Fremden wohnt stets etwas Invasives inne, es trifft ungeplant auf mich, nicht wenn »ich will«. Dieser Unausweichlichkeit des Einbruchs können sich Menschen nicht entziehen, gleichzeitig ist das Fremde ihnen selbst entzogen. Das Verhältnis von Eigenem und Fremden ist nicht ausgeglichen, sondern »asymmetrisch«. Durch seine Außerordentlichkeit erscheint die Erfahrung des Fremden zunächst als singuläres Ereignis, erst nachträglich kann es verstanden und eingeordnet werden.⁷

2.2 Ortlosigkeit, Entzogenheit und Eigenständigkeit des Fremden

Das Fremde ist nicht an einen bestimmten Ort gebunden. Im Gegenteil, es repräsentiert das »Anderswo« in sich selbst.⁸ Das Fremde ist allgegenwärtig und präsent in der menschlichen Wahrnehmung und erscheint trotzdem nicht erreichbar. Es ist gewissermaßen ein *atopos*, ein »Nicht-Ort«: »Ferne und Unzugänglichkeit gehören zur Fremdheit als solcher, ähnlich wie im Falle der Vergangenheit, die nirgends anders fassbar ist als in ihren Nachwirkungen oder in der Erinnerung.«⁹ Diese Unzugänglichkeit des Anderen stellt Emanuel Lévinas in den Mittelpunkt seiner Philosophie: Er fordert, den Anderen ganz in seiner Andersheit anzuerkennen. Dies ist für ihn sogar »der Widerstand gegen die Idee der Totalität«¹⁰, gegen einen Totalitarismus, der die eigene Existenz zum Maßstab für das allgemeine Sein erhebt und die Anliegen der Anderen sowie Andere selbst dem eigenen egoistischen Streben unterordnet.

Das menschliche Gegenüber in seiner Andersheit zu erkennen, ist jedoch keine geringe Aufgabe, die Menschen schon im privaten Bereich oft das Größte abverlangt: Zu akzeptieren, dass Menschen, mit denen man sich in einer Liebesbeziehung befindet,

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

6 Bernhard Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.

7 B. Waldenfels: *Phänomenologie des Eigenen und des Fremden*, S. 81.

8 Ebd., S. 70.

9 Ebd.

10 Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, München [u.a.]: Alber 1987, S. 31.

dennoch unabhängig von einem selbst eigene Lebenswahrnehmungen haben und ihre eigenen Lebensentscheidungen treffen, ist eine Herausforderung, an der Beziehungen scheitern können. Wenn ein Kind erkennt, dass die eigenen Eltern und Rollenvorbilder Entscheidungen treffen und getroffen haben, die es nicht nachvollziehen kann, löst dies eventuell eine tiefe Krise aus, die unter Umständen sogar das restliche Leben andauert. Solche oder ähnliche Krisen erwachsen aus einem subjektiven Erkennen, dass Menschen, die einem Ich nahestehen und denen es eine Orientierungsfunktion zuschreibt, sich nicht immer in seinem eigenen Interesse verhalten, gewissermaßen quer zu seinen subjektiven Anliegen. Dies führt oft dazu, dass jene Menschen dem Ich fremder erscheinen, als es das erwartet hätte.

Dies gilt nicht nur im Privaten, sondern oft auch auf gesellschaftlicher Ebene. Im 19. Jahrhundert schlug etwa die Euphorie, die viele in Europa dem islamischen Orient entgegengebracht und oft als Ausdruck einer neuen Zeit erkannten, um in eine sich einstellende Ernüchterung. Edward W. Said (Kap. II.4.1) zitiert aus einem besonders bezeichnenden Brief des französischen Schriftstellers Gérard de Nerval, den dieser 1843 nach einem Ägyptenbesuch schrieb: »Ich habe bereits viele Reiche und Länder verloren, den schöneren Teil der Welt, und werde bald keine Zuflucht mehr für meine Träume finden. Doch am meisten bedauere ich, dass mir Ägypten aus der Phantasie abhanden kam und ich es jetzt traurig als bloße Erinnerung betrachten muss.«¹¹ Auch in diesem Zitat lässt sich ein Gefühl der Fremderfahrung feststellen, die daraus resultiert, dass Andere sich nicht ohne weiteres in den eigenen Erwartungshorizont einpassen lassen und eigenständiger, fremder sind, als zuvor angenommen.

2.3 Fremdheit des Eigenen

Bedrückend ist auch für manche Menschen die Erkenntnis, dass sie als Individuum sich selbst bisweilen fremder sind, als sie dies für möglich gehalten hätten. Entsprechende Erfahrungen können von einem friedvollen Bei- und Für-sich-selbst-sein bezüglich der eigenen körperlichen Existenz in ein plötzliches Gefühl der Selbstfremdheit umschlagen: wenn eine Person sich selbst z. B. in einer Audioaufnahme hört oder im Video sieht, sich unerwartet im Spiegel wahrnimmt, ihr bewusst wird, dass der eigene Körper den eigenen Ansprüchen nicht (mehr) genügt, oder das eigene Verhalten nicht dem entspricht, was man von sich selbst erwartet hätte. Auch das »eigene« Ich, der »eigene« Körper kann entzogener und eigenständiger sein, als es auf den ersten Blick möglich erscheint. Menschen können sich beispielsweise an dem Ort, an dem sie aufgewachsen sind oder gerade leben, plötzlich fremd fühlen, obwohl sie meinten, ihn sehr gut zu kennen. Das Gefühl, fremdbestimmt, fremd, nicht zugehörig zu sein, begegnet Menschen immer wieder in ihrem Leben.

Das radikale Eindringen der Fremdheit in die Sphäre des Eigenen ist durch ein Schon-vorher-da-sein des Fremden gekennzeichnet. »Der fremde Blick, dem ich ausgesetzt bin, hat seine Eigentümlichkeit darin, dass ich mich gesehen fühle, bevor ich

11 Gérard de Nerval: Brief an Théophile Gautier, August 1843, zitiert nach: Edward W. Said: *Orientalismus*, Frankfurt a.M.: Fischer 2014, S. 121.

meinerseits den Anderen sehe als jemanden, der die Dinge und am Ende auch mich sieht.«¹² Hier reicht die Vorgängigkeit des Fremden bis in das eigene Subjekt: Mir wird bewusst, dass meine Stimme, die ich jetzt neu höre, diejenige ist, die andere schon längst kennen, oder die Person im Spiegel mich schon angeblickt hat, bevor ich sie anblieke. »Wir sind älter als wir selbst.«¹³

Dies beginnt genau genommen schon vor der Geburt, die auf eine nicht-eigene Entscheidung zurückgeht. Menschen hören auf einen Rufnamen, den sie zunächst nicht selbst gewählt haben. Sie werden in eine fremde Welt geboren, in der sie sich an den schon da seienden Menschen orientieren, vor denen sie sich jedoch spätestens in der »Fremdelphase« ebenso zu fürchten beginnen. Die soziale Interaktion ist stets ein vielschichtiger Prozess zwischen Abgrenzung, Furcht und Orientierung. Herbert Mead spricht von »signifikanten Anderen«, an denen sich Individuen von Kindheit an orientieren, um die eigene Identität in ihren verschiedenen Facetten auszubilden. Er nennt als ein Beispiel das Kaufladenspiel des Kindes, in dem es sich spielerisch in verschiedene Rollen des Lebens hineinversetzt. Demgegenüber stehen »verallgemeinerte Andere«, deren Verhalten sich das Individuum schon erschlossen hat und sich dementsprechend zu ihnen verhält. Dies reicht laut Mead von einem einfachen Baseballspiel, in dem Mitspieler eingeschätzt werden müssen, bis zu komplexen gesellschaftlichen Prozessen. Mead macht deutlich, dass »eigene Identität« immer aus der Interaktion mit anderen Individuen erwächst.¹⁴

Bis zu eineinhalb Jahren dauert es, bis Kinder sich im Spiegel erkennen. Explizit entwickeln Menschen zuerst eine Vorstellung davon, wer ihre Eltern oder andere Personen oder Objekte um sie herum sind, bevor sie ein Konzept vom »eigenen Ich« entwickeln. Dem Psychoanalytiker Jacques Lacan zufolge stellt dieses »Spiegelstadium«¹⁵ eine zentrale Phase der menschlichen Subjektwerdung bzw. Identitätsfindung dar. Es markiert den Moment, wenn Kleinkinder beginnen, sich mit ihrem eigenen Spiegelbild zu identifizieren und sich darin zu erkennen. Sie erkennen ihr Selbst also im gespiegelten Anderen. »Je est un autre« – »Ich ist ein Anderer«, schreibt der Dichter Arthur Rimbaud.¹⁶ »Er«, »sie« oder »es« wird früher explizit als »ich«.

Ein Selbst, das seinerseits auf die Welt blickt, ist implizit freilich schon immer da: als Erfahren, Wahrnehmen, Denken, Handeln, Kommunizieren, Wünschen und Fühlen. Es bestimmt, worauf Menschen ihre Aufmerksamkeit¹⁷ richten, woran sie sich orientieren, was sie als »fremd« und »eigen« wahrnehmen. Dieses Selbst ist eingebettet in einen leiblichen Körper. Manchmal scheint dieses fühlende, leibliche Selbst alles zu dominieren. Es ist jedoch nicht absolut zu setzen: »Um den Leib *als Leib* zu erfassen, bedarf

12 B. Waldenfels: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, S. 86.

13 Ebd., S. 81.

14 Julia Reuter: Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden, Bielefeld: Transcript 2002, S. 113-120; vgl. George H. Mead/Ulf Pacher: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1968, S. 177-271.

15 Jacques Lacan/Hans-Dieter Gondek: Schriften I. Vollständiger Text, Wien, Berlin: Turia + Kant 2016, S. 109ff.

16 Vgl. Arthur Rimbaud: »Brief an Paul Demeny, 15. Mai 1871, zweiter Seherbrief«, in: Arthur Rimbaud/Werner von Koppenfels (Hg.), Seher-Briefe. Lettres du voyant, Mainz: Dieterich 1997, hier S. 21.

17 B. Waldenfels: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, S. 92-108.

es stets einer gewissen Distanz«. ¹⁸ Die Vorstellung eines Ichs, das mit der Welt interagiert und auch auf sich selbst blickt, entwickeln Menschen erst allmählich. Entwicklungspsychologisch wird das »Fehlen« von Erinnerungen in den ersten drei Jahren nach der Geburt mit dem Umstand erklärt, dass sich die Organisationsstruktur des Denkens fundamental verändert, indem es ein (durch Sprache ausdrückbares) Ich-Gefühl entwickelt. ¹⁹ Frühe Ereignisse sind demnach zwar schon prägend, doch die Ordnung der Erinnerungen hat sich so verändert, dass sie nicht mehr explizit anknüpfbar sind und somit nicht mehr erzählt werden können.

Das Ich entspringt keiner »creatio e nihilo«, sondern wenn überhaupt einer »creatio e rudi«, ²⁰ also keiner Schöpfung aus dem Nichts, sondern es erwächst allmählich aus dem Impliziten, Vorbewussten, jederzeit bereit, dorthin wieder zurückzukehren. Waldenfels spricht deshalb davon, dass wir als Menschen »nicht nur auf eine einzige Geburt, sondern auf eine Kette von Wiedergeburten zurückblicken«, außerstande, »unseren Selbstvorsprung je einzuholen«. ²¹

Warum lassen sich Fremderfahrungen, die oft in gesellschaftliche Prozesse der Ausgrenzung münden, so schwer verhindern, wo sie doch bereits oft problematisiert und zahlreiche Konzepte dagegen erarbeitet wurden? Oder anders gefragt: Warum sind Menschen so stark auf die Abgrenzung von anderen ausgelegt, dass sie selbst dann andere ausgrenzen, obwohl sie es nicht wollen? Eine möglicherweise banale, doch umso mehr herausfordernde Antwort lautet: weil sie mindestens seit Geburt darauf ausgerichtet sind, sich selbst durch die Orientierung an und Abgrenzung von ihrer Umwelt zu formen. Aufgrund dieser Struktur ist es verständlich, dass Menschen das »Fremde« vom »Eigenen« trennen möchten – von dem es genauer betrachtet, aber gar nicht zu trennen ist: »Was wir fühlen, wahrnehmen, tun oder sagen, ist – wie in einem Tibetteppich – verwoben mit dem, was Andere fühlen, wahrnehmen, tun oder sagen.« ²² Denn Fremdheit beginnt »bei mir selbst«. ²³

2.4 Fremdwerden und Veränderung der Erfahrung

»Fremdheit ist selbstbezüglich, und sie ist ansteckend. Ihre Wirkung geht jeder Thematisierung voraus.« ²⁴ Die unmittelbarste Art und Weise, wie Fremdheit in das Leben treten kann, ist mittels Erfahrung. Erfahrungen von Fremdheit können plötzlich und kraftvoll hereinbrechen, leibhaftig erlebt mit allen Sinnen – als Erfahrung, dass etwas außerhalb des erfahrbaren Bereichs, außerhalb der eigenen Kontrolle und des eigenen

18 Ebd., S. 78.

19 Mark L. Howe/Mary L. Courage: »On resolving the enigma of infantile amnesia«, in: Psychological Bulletin 113 (1993), S. 305-326; vgl. Josephine Ross/Jacqui Hutchison/Sheila J. Cunningham: »The Me in Memory: The Role of the Self in Autobiographical Memory Development«, in: Child development (2019), S. 1-16.

20 Bernhard Waldenfels: Ordnung im Zwielficht, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 130.

21 B. Waldenfels: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, S. 81f.

22 Ebd., S. 89.

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

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

Verständnisses liegt. Erfahrungen von Fremdheit sind Erfahrungen der Unerfahbarkeit. Sie werden erfahren von einem Selbst, das sich selbst in bedrohlicher Weise fremd werden kann. So »ist das Fremde nicht ungefährlich, es droht uns von uns selbst zu entfremden«.²⁵ Eine Selbstgewissheit des »Eigenen« ist vor diesem Hintergrund nicht dauerhaft möglich, da »die Erfahrung des Fremden immer wieder auf unsere eigene Erfahrung zurückschlägt und in ein *Fremdwerden der Erfahrung* übergeht.«²⁶ Deshalb argumentiert Waldenfels, dass überhaupt jede Erfahrung ebenso eine Fremderfahrung²⁷ ist: Das bewusste Ich kann seine Erfahrung einer fremden Welt nie einholen, denn während es noch denkt und das Erfahrene verarbeitet, geschehen schon neue Erfahrungen.

Als »fremd« Erfahrenes muss demnach nicht immer fremd bleiben. Was »fremd« ist und was nicht, erfährt im Laufe eines Lebens viele Differenzierungen und Veränderungen, während sich der heranwachsende Mensch durch viele Lebenskontexte mit mal vertrauten, mal unvertrauten Gesichtern bewegt, ohne dass es dabei zwangsläufig zu Fremdheitserfahrungen kommen muss. Die zunächst unbekannte Kindheitswohnung wird bald zum »eigenen Reich«, durch das sich das Kind frei bewegt. Doch auch dieser vertraute Raum kann plötzlich wieder fremd werden, wenn sich zum Raum gehörige Personenkonstellationen verändern, wenn mit dem Raum verknüpfte negative Geschichten bekannt werden, wenn unvorhergesehene Ereignisse auftreten etc. Auch das eigene Ich wird wie ausgeführt in einem Moment als fremd und distanziert wahrgenommen und im nächsten Moment wieder als wohlbekannt erfahren.

Erfahrungen von Fremdheit sind plötzlich da und einschneidend, sind situativ und subjektiv, in allen Lebenskontexten möglich und ständig im Fluss. Dass dies so ist, liegt auch daran, dass sich Menschen durch eine Vielzahl an Ordnungskontexten hindurch bewegen und auch ihre subjektiven Ordnungsprozesse und -haltungen beständig anpassen.

25 Ebd., S. 7.

26 Ebd., S. 8.

27 Vgl. auch Bernhard Waldenfels/Petra Gehring/Andreas Gelhard: »Phänomenologie braucht einen langen Atem«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 65 (2017), S. 1109-1126, hier S. 1114.

3. »Fremdheit« in Abhängigkeit von Ordnungsprozessen und Ordnungskontexten

»Die Grenze zum Fremden ist ein Relikt der Ordnung; wer den Fremden verstehen will, der muss zuallererst die eigene Ordnung verstehen.«¹

Dieser unmittelbare Zusammenhang zwischen dem »Fremden« und einer spezifischen Ordnung des »Eigenen«, der in obigem Zitat ausgewiesen wird, ist entscheidend für vorliegende Studie. »Den Fremden gibt es gar nicht«, schreibt Bernhard Waldenfels, »es gibt stets nur einen *bestimmten* Fremden, der sich für uns als fremd erweist in Bezug auf etwas Drittes, das als Maßstab der Fremdheit fungiert.«² Ein »standortloses ›Fremdes überhaupt‹ gliche einem ›Links überhaupt‹.«³

3.1 Steigerungsgrade von Fremdheit als Binnendifferenzierung eigener Ordnung

Fremdheit ist also nicht gleich Fremdheit. Im Alltag begegnen Menschen verschiedenen Steigerungsgraden von Fremdheit, die aus der Binnendifferenzierung eigener Ordnungen resultieren. Waldenfels unterscheidet drei Steigerungsgrade von Fremdheit, auf die schon eingegangen wurde (vgl. S. 31). Es gibt »*alltägliche und normale Fremdheit*«, wie zum Beispiel die Postbotin, die meist zwar persönlich unbekannt ist, deren Rolle jedoch vertraut ist und gegebenenfalls selbst übernommen werden könnte.⁴ Diese Art von Fremdheit übersteigt den Rahmen des persönlich Bekannten, bleibt aber innerhalb der Ordnung des gesellschaftlich Vertrauten. Fremdheit erfährt ihre Steigerung in »*strukturell Fremdem*«, das außerhalb einer bestimmten Ordnung liegt.⁵ Rollen, die außerhalb einer Ordnung liegen, können nicht einfach übernommen werden und müssen

1 J. Reuter: Ordnungen des Anderen, S. 21.

2 Bernhard Waldenfels: »Das Eigene und das Fremde«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43 (1995), S. 611-620, hier S. 615.

3 B. Waldenfels: Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, S. 69.

4 Ebd., S. 72.

5 Ebd.

letztlich unerfahrbar bleiben. Forscher*innen mit Zugang zu wichtigen gesellschaftlichen Diskursräumen haben, wenn sie gesellschaftliche Ausgrenzung untersuchen, z.B. meist gänzlich andere Rollen inne als jene Menschen, die von sozialer Ausgrenzung selbst betroffen und von gesellschaftlicher Interaktion ausgeschlossen sind. Strukturelle Fremdheit definiert sich über eine Grenze zwischen einer Ingroup und Outgroup. Gesellschaftliche Diskurse entscheiden darüber, ob selbst kleine Dinge wie Mimik, Gestik, Sprache, Verhaltensweisen einer Person als Ausdruck alltäglicher oder struktureller Fremdheit gewertet werden.⁶ Die höchste Steigerung von Fremdheit schließlich bedeutet »radikal Fremdes«, das außerhalb jeglicher Ordnung steht, z.B. Grenzphänomene wie Schlaf, Rausch, Eros oder Tod. Durch ihre radikale Außer-ordentlichkeit sind solche Phänomene jedoch ebenso ein verbindendes Element⁷ menschlicher Erfahrung und können auch über Kulturräume hinweg »kommunikabel« sein.⁸ Bereits diese sehr grobe Abstufung verschiedener Fremdheiten zeigt: Fremdes und die Erfahrung des Fremden bleiben stets an eine bestimmte Perspektive und an bestimmte Ordnungsstrukturen gebunden.

Je pluraler die Gesellschaft, umso mehr gilt der Satz: »So viele Ordnungen, so viele Fremdheiten.«⁹ Dieses Zitat verweist bei der Definition von Fremdheit erneut auf einen Ordnungsbegriff, der im Verlauf vorliegender Studie weiter geklärt werden muss. Nach Niklas Luhmann ist es ein Charakteristikum der modernen Ordnung, dass sie stets im Plural gedacht werden muss und Menschen mit einer Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Ordnungen rechnen.¹⁰ Vorstellungen einer symbolischen Gesamtordnung, wie sie etwa der antike Begriff Kosmos oder im Mittelalter der Begriff Ordo vermittelten, geraten spätestens ab der Neuzeit immer mehr in die Krise. An die Stelle des ordnenden Gottes tritt mit der Aufklärung zunächst stärker das ordnende menschliche Subjekt. Die ihm zugeschriebene Fähigkeit, die Ordnung der Dinge in ihrer Gesamtheit zu erfassen, wird jedoch bald hinterfragt (vgl. Kap. V.2). Dem selbstbewussten »Ich denke, also bin ich« von René Descartes antwortet die Philosophie des 20. Jahrhunderts mit der kritischen Frage: »Welches Ich denkt, wenn ich sage: Ich denke?«¹¹

Waldenfels spricht bezüglich der Gegenwart von der »Kontingenz faktisch geltender Ordnungen: Es gibt nicht einen einzigen Maßstab, nach dem geurteilt wird.«¹² Auch für »das Fremde« gilt Ähnliches: Es gibt keinen zusammenhängenden Dialog darüber, was gesellschaftlich »fremd« ist, sondern viele einzelne ordnende Diskurse. Pierre Bourdieu schreibt hierzu: »Die ›Realität‹ ist in diesem Falle durch und durch sozial, und auch die natürlichsten Klassifizierungen beruhen auf Merkmalen, die kaum ›natürlich‹ sind, sondern größtenteils das Ergebnis willkürlicher Festlegungen.«¹³

6 Ebd.

7 Ebd., S. 72f.

8 K. Meyer: Zeugnisse fremder Religionen im Unterricht, S. 284.

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

10 Niklas Luhmann: Beobachtungen der Moderne, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften 2006, S. 93ff.

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

12 B. Waldenfels/P. Gehring/A. Gelhard: Phänomenologie braucht einen langen Atem, S. 119f.

13 Pierre Bourdieu: Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches, Wien: Braumüller 1990, S. 96.

Durch diese Heterogenität der Ordnungen wird nicht nur »das Fremde« selbst zu einer äußerst heterogenen Erscheinung, sondern es ist auch schwer zu bestimmen, was der Gegenpol des Fremden, »das Eigene« ist. Die »eigene« Identität setzt sich zusammen aus einer Mannigfaltigkeit von Ein- und Ausgrenzungen, mal sieht sich das Ich als Teil einer Ordnung, von einer nächsten fühlt es sich ausgeschlossen. Das menschliche Subjekt ist ein in sich selbst widersprüchlicher Raum und setzt sich aus einer Vielzahl von Identitäten zusammen. Diesen Identitäten ist gemein, dass sie eine Dimension des »Eigenen« gegenüber einer Dimension des »Fremden« aufbauen oder diesen Gegensatz zumindest implizit mitdenken.

3.2 Fremdheit als Außer-ordentliches und als Grenze der eigenen Ordnung

Ordnungsprozesse ziehen in einer widersprüchlichen Art und Weise Grenzen zwischen Eigenem und Fremdem: Sie grenzen ein, indem sie ausgrenzen.¹⁴ Der Begriff des Fremden markiert einen Ort, der außerhalb eines zugänglichen Bereichs liegt (vgl. S. 32). »Fremdes« und »Fremde« stehen außerhalb der »eigenen« Ordnung. In gewisser Weise stellt daher Fremdheit einen Gegenbegriff zum Begriff der Ordnung dar. Fremdes entzieht sich dem Vergleich und Ausgleich. »Als Außer-ordentliches steht es quer zu den Vergleichsmaßstäben der diversen Ordnungen.«¹⁵ Diese Außer-ordentlichkeit macht einerseits machtlos – und eröffnet zugleich Räume der Freiheit. Fremdheit kann daher sekundär mit Sehnsüchten und Wünschen nach der Erfüllung unerfüllter Bedürfnisse aufgeladen werden. Fremdheit wird so zum ambivalenten »Komplement«¹⁶ bestehender Sehnsüchte und bedroht auch deshalb die »eigene« Ordnung.

Das Fremde ist »un-ordentlich«¹⁷, da es menschliche Ordnungen hinterfragt, sich ihrer Zuordnung widersetzt. Gleichzeitig ist es ihr »Konstrukt«.¹⁸ Das Ausgegrenzte steht außerhalb der Ordnung und definiert jedoch gleichzeitig durch seine Außer-ordentlichkeit die Grenze der Ordnung und damit die Ordnung selbst. »Das Fremde als Außer-ordentliches setzt also jene Ordnungen voraus, die es überschreitet.«¹⁹

»Der Fremde«, ergänzt Reuter, »ist damit *als das Andere der Ordnung dennoch ein Teil der Ordnung* und demzufolge nicht vom Eigenen zu trennen. [...] Den Fremden und das Fremde gibt es aber dann, strenggenommen, nicht. Was als fremd gilt und wahrgenommen wird, wird in verschiedenen Gesellschaften und Epochen, im Rahmen verschiedener wissenschaftlicher Herangehensweisen unter verschiedenen Blickwinkeln und auf unterschiedlichen Analyseebenen ausgehandelt und somit jeweils *anders* »konstruiert.«²⁰

14 B. Waldenfels: Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, S. 69.

15 Ebd., S. 77.

16 J. Reuter: Ordnungen des Anderen, S. 57-63.

17 Ebd., S. 11.

18 Ebd., S. 13.

19 B. Waldenfels: Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, S. 73.

20 J. Reuter: Ordnungen des Anderen, S. 14; mit Verweis auf Rolf-Peter Janz: »Einleitung«, in: Rolf-Peter Janz (Hg.), Faszination und Schrecken des Fremden, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 7-19.

Auf diese Weise gibt es Fremdes eigentlich nicht und gleichzeitig schon. Es gibt es nicht, weil »Fremdheit« erst durch bestehende Ordnungskonstruktionen als solche wahrgenommen wird, es gibt es schon, weil es einen Bereich markiert, der durch diese Ordnungskonstruktionen eben nicht einordbar ist. Fremdes ist zugleich Teil und Nicht-Teil der eigenen Ordnung: Teil, weil es die Schwelle zum Bereich des »Eigenen« markiert und definiert, Nicht-Teil, weil es als außerhalb und quer zur eigenen Ordnung stehend »im vollen Sinne gar nicht zu erreichen ist«.²¹

3.3 Strukturen der Aufmerksamkeit für das »Fremde«

Wie gerät Fremdheit, gerät eine fremde Ordnung in den Blick? Fremdheit ist zunächst das, was die Aufmerksamkeit als »fremd« identifiziert: »Die Aufmerksamkeit ist etwas so Gewöhnliches«, schreibt Waldenfels, »dass man es kaum mit dem Problem des Fremden zusammenbringt. Doch damit verpasst man eines der wichtigsten Einfallstore, durch die Fremdes zu uns dringt. [...] Wem etwas auffällt, der weiß nicht im Voraus, womit oder mit wem er es tun hat. Das Aufmerken ist bereits eine erste Antwort auf Fremdes.«²²

Um subjektiv-menschliche Ordnungen zu verstehen, die auf »Außer-ordentliches« aufmerksam werden, ist es hilfreich, nachzuvollziehen, wie das menschliche Denken Kategorien bildet. Im Überblick kognitionswissenschaftlicher Forschungen zum kategorialen Denken lässt sich festhalten, dass bei der Bildung von Kategorien *Ähnlichkeit* eine große Rolle spielt.²³ *Fremdheit* wäre demgegenüber eher dem Bereich des *Unähnlichen* zuzuordnen. »Diejenigen Objekte oder Ereignisse werden zu Kategorien zusammengefasst, die sich in ihrer Merkmalsstruktur ähneln. Neue Objekte oder Ereignisse werden gemäß ihrer Ähnlichkeit zu den Kategorien klassifiziert, die wir bereits haben.«²⁴ Diese Grundstruktur der menschlichen Umweltwahrnehmung, Objekten oder Ereignissen bestimmte Merkmale zuzuordnen, belegen viele Alltagsbeispiele: Ein Vogel lässt sich an seinem zierlichen, gefiederten Aussehen erkennen, daran, dass er fliegt und singt – weshalb es leichtfällt, eine Meise und einen Spatz als Vogel zu bezeichnen. Bei einem Pinguin oder einem Strauß erscheint es dagegen schon schwieriger – sie sind »*eigentlich* ein Vogel, *aber*...«.

Bei der Untersuchung von Kategorienbildungen lassen sich oftmals Sätze mit einer *eigentlich-aber-Struktur* entdecken, die auf eine Konkurrenz verschiedener kategorialer Ordnungssysteme verweisen. Kognitionswissenschaftliche Theorien betonen daher in jüngerer Zeit immer stärker die »Existenz multipler Kategoriensysteme«, die je nach

21 B. Waldenfels: Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, S. 70.

22 B. Waldenfels: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, S. 92.

23 Michael R. Waldmann: »Kategorisierung und Wissenserwerb«, in: Jochen Müsseler/Martina Rieger (Hg.), *Allgemeine Psychologie*, Berlin, Heidelberg: Springer 2017, S. 357-399, hier S. 359-370.

24 Michael R. Waldmann: »Konzepte und Kategorien«, in: Joachim Funke/Peter A. Frensch (Hg.), *Handbuch der Allgemeinen Psychologie – Kognition.*, Göttingen u.a.: Hogrefe 2006, S. 283-293, hier S. 284.

Objekt eine andere Art der Kategorisierung wählen, und in denen regelbasierte, prototypische und exemplarische Zugänge gleichermaßen zum Zuge kommen.²⁵ Bei Ordnungsprozessen werden gleichzeitig mehrere Arten des kategorialen Denkens aktiv, die sich gegenseitig beeinflussen. Das explizite Entscheidungssystem testet mehrere Hypothesen – am Ende setzt sich das Kategoriensystem durch, von dem die größte Zahl korrekter Kategorisierungen erwartet wird.²⁶ In den vergangenen Jahren wurde die Evidenz multipler Systeme in einer Vielzahl von Studien aufgezeigt.²⁷ »Generell entsteht das Bild, dass bei jeder Aufgabe mehrere Gehirnbereiche zusammenwirken, dass es aber auch aufgabenspezifische Muster gibt.«²⁸ Wenig bekannt ist noch »über Ereigniskategorien oder abstrakte Kategorien. Auch das Zusammenspiel zwischen kategorialen Repräsentationen und kausalem und funktionalem Wissen wird in letzter Zeit immer stärker untersucht.«²⁹ Manche Ordnungen der Umwelt sind implizit, andere explizit, zudem gibt es viele Mischformen, je nach Aufgabe und Intention der Ordnung.

Bereits hieran lässt sich erkennen, dass die »Frage, was Ähnlichkeit ist, keineswegs einfach zu klären ist«, wie Michael Waldmann bezüglich des Forschungsstandes zum kategorialen Denken schreibt: »So erfolgreich die Ansätze, die ähnlichkeitsbasierte Kategorisierung annehmen, auch sind, erwiesen sie sich als zumindest unvollständig.«³⁰ In jüngster Zeit konnten immer mehr Ansätze zeigen, »dass bereichsspezifisches und abstraktes Vorwissen und die Zwecke der Kategoriennutzung einen großen Einfluss auf die Art der Kategorienbildung haben.« Der Kontext der Nutzung von Kategorien ist »mindestens ebenso bedeutend ist wie der Einfluss von Strukturen in der Welt«.³¹

Aufmerksamkeitsprozesse selektieren aus einer Vielzahl von Reizen diejenigen, die für das Bewusstsein relevant erscheinen. Auch ein Aufmerksamwerden auf »Fremdes« resultiert daher aus einer Vielzahl von *Selektionsprozessen* und *Relevanzentscheidungen*, welche wiederum auf kognitive Ordnungen und verinnerlichte gesellschaftliche Klassifikationen zurückzuführen sind. Sie bestimmen, welche Dinge der Aufmerksamkeit auffallen und welche nicht. Markus Rieger-Ladich belegt solche verinnerlichten Strukturen der Aufmerksamkeit für »Fremdes« an folgendem Beispiel:

»Wenn etwa eine weiße, heterosexuelle Lehrerin, die in einer evangelisch geprägten Kleinstadt auf der Schwäbischen Alb aufgewachsen ist und den regionalen Dialekt spricht, in einer Grundschule im Reutlinger Osten unterrichtet, dann tut sie dies, indem sie zwar eine Vielzahl von Merkmalen auf sich vereinigt [...] dies allerdings mit dem seltenen Privileg, damit kaum einmal offen konfrontiert zu werden. Selbst wenn sie, um dieses Gedankenspiel weiterzuführen, auf eine Klasse trifft, in der von den [...] zehn Schülerinnen und Schülern vier aus dem Kosovo stammen, zwei aus Afghanistan,

25 Michael R. Waldmann: Kategorisierung und Wissenserwerb, S. 367–370.

26 So der Ansatz von Ashby u.a. im Rahmen eines konnektionistischen Lernmodells COVIS, vgl. F. G. Ashby/Leola A. Alfonso Reese/And U. Turken/Elliott M. Waldron: »A neuropsychological theory of multiple systems in category learning«, in: *Psychological Review* 105 (1998), S. 442–481.

27 Michael R. Waldmann: Kategorisierung und Wissenserwerb, S. 369f.

28 Ebd., S. 369.

29 Ebd., S. 391.

30 Ebd., S. 390f.

31 Ebd., S. 391.

zwei aus dem Rheinland und nur zwei aus Schwaben, wird sie immer noch die Norm verkörpern.«³²

Ordnungen sind stets mit *Erwartungen* verbunden, welche Merkmale einen Ordnungskontext als solchen auszeichnet und wodurch er sich von anderen Kontexten unterscheidet. Der Blick der Aufmerksamkeit fällt auf diese Merkmale, die in einem bestimmten Ordnungskontext und aus einer bestimmten Erwartung heraus als *distinkt* empfunden werden. Auf einen derartigen Erwartungskontext verweist auch Cicero in einer der ältesten bekannten Ordnungsdefinitionen, wenn er Ordnung als »Zusammenstellung von Dingen an passenden und ihnen zukommenden Plätzen« beschreibt.³³ Nicht nur Dinge, auch Menschen können solchen Ordnungsstrukturen gewissermaßen »einverleibt« werden. In seiner Studie zur »Ökonomie des sprachlichen Tausches« macht Pierre Bourdieu deutlich, wie aus einer »Vorstellung (vision) von der sozialen Welt« »Prinzipien der sozialen Gliederung (di-vision)« erwachsen.³⁴ Am Ende steht der menschliche »Habitus« als eine Verkörperung von Ordnung, die auf eine Vielzahl von ökonomischen, politischen, kulturellen Ordnungsprozessen zurückzuführen ist.³⁵ Julia Reuter schreibt dementsprechend:

»Den Fremden als fremd zu erfahren, indem sein fremdes Aussehen, seine fremde Kleidung bzw. unbekannten Verhaltensweisen als Zeichen seiner Andersartigkeit kommunikativ behandelt werden, ist gerade Ausdruck dafür, dass wir eine ›Ordnung‹ in Form von Wirklichkeitsvorstellungen, Wahrnehmungsmustern, Erfahrungswissen, Beurteilungsmaßstäben, gesellschaftlichen Konventionen und Normen in uns tragen, mit der wir die Menschen, Dinge und Sachverhalte um uns herum als zugehörig oder nicht-zugehörig, als vertraut oder fremd identifizieren, sprich einordnen können.«³⁶

Dies ist ein wichtiger Sachverhalt. Ordnungen des Fremden manifestieren sich nicht nur in offiziellen Institutionen, sondern auch in schwer erfassbaren Strukturen, die das Verhalten von Individuen und Gesellschaften dennoch mitbestimmen. Die Trennung von »Eigenem« und »Fremdem« erscheint im Handeln und Bewusstsein der Menschen nicht nur als Folge erst zu festigender Ordnungskonstruktionen, sondern besitzt vielfach den Status des »Selbstverständlichen«³⁷, das gar nicht mehr bewusst gemacht wird. Ordnungen des Fremden lassen sich daher sowohl als *versteckt* wirkende *Ordnungsnetze*, als auch als *explizite Strukturen* analysieren.

32 Markus Rieger-Ladich: »Ordnungen stiften, Differenzen markieren. Machttheoretische Überlegungen zur Rede von Heterogenität«, in: Thorsten Bohl/Jürgen Budde/Markus Rieger-Ladich (Hg.), *Umgang mit Heterogenität in Schule und Unterricht. Grundlagentheoretische Beiträge, empirische Befunde und didaktische Reflexionen*, Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt 2017, S. 27-42, hier S. 38f.

33 Cicero: *De officiis* 1,40, zitiert nach B. Waldenfels: *Ordnung im Zwielicht*, S. 17.

34 P. Bourdieu: *Was heißt sprechen?*, S. 95.

35 Pierre Bourdieu: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Übersetzt von Bernd Schwibs und Achim Russer, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, S. 277ff.; vgl. auch B. Waldenfels: *Ordnung im Zwielicht*, S. 79f.

36 J. Reuter: *Ordnungen des Anderen*, S. 13.

37 Ebd., S. 10.

3.4 Bedrohung und Manifestation der eigenen Ordnung

Allen oben aufgezeigten Steigerungsformen des Fremden wohnt ein Potential inne, das vertraute Ordnungen zu stören oder zu bedrohen vermag.³⁸ Dies ist möglicherweise die beunruhigendste Dimension des Fremden: dass es allein durch seine Anwesenheit oder sein Herantreten eine Veränderung der vertrauten Ordnung etabliert, darauf hinweist, dass die Ordnung der Dinge ganz anders sein könnte, als sie im Moment erscheint. Hier genügen bereits kleine Zeichen wie ein ungewohnter Blick, ein Lächeln, ein Schweigen, eine offen gelassene oder verriegelte Tür, um ein Gefühl von der Fragilität gewohnter Ordnungen zu erwecken. Jedes »Auftreten einer alternativen Form, das Soziale zu organisieren«³⁹, reicht aus, um die bisherige Ordnung nur noch als eine Variante unter vielen erscheinen zu lassen, und sie so in ihrer Form anzufragen. Die »Geltung einer Ordnung ist immer dann bedroht, wenn sie als solche in den Blick gerät – eben als *eine* Ordnung. Sie büßt unweigerlich ihre Autorität ein, wenn sie sich an anderen Ordnungen messen lassen muss, wenn ihre Stimme nur noch als eine Stimme unter anderen wahrgenommen wird.«⁴⁰

Angesichts dessen streben Menschen zu einer Bekräftigung ihrer grundlegenden Ordnungen. Die Mechanismen der System Justification, die bestehende Verhältnisse rechtfertigen und nachträglich rationalisieren will, sind durch viele Forschungen belegt. Von einem Bestätigungsfehler oder einer Confirmation Bias spricht man, wenn an Überzeugungen oder Hypothesen festgehalten wird, die sich als (offensichtlich) falsch erweisen. Eine Meta-Studie von Man-Pui Sally Chan et al.⁴¹ belegt, dass es wenig zielführend ist, diese einfach als »falsch« zu markieren. Selbst diejenigen Informationen, die man selbst als falsch erkennt, üben weiterhin einen Einfluss auf die Struktur des Denkens aus. Kognitive Prozesse, die Vorstellungen abrufen, versuchen gleichzeitig, die »eigene« Haltung zu erklären und suchen gezielt nach Informationen, die zur subjektiven Argumentation passen, und ordnen sie dieser zu. In ähnlicher Weise zeigt Jonathan Haidt, dass auch moralische Urteile in erster Linie auf Intuition bzw. affektiven Reaktionen fußen und durch das explizite Bewusstsein erst nachträglich rational begründet werden.⁴²

Immer wieder wird diskutiert, wie sich Fehltritte oder kontrafaktische Meinungen am besten korrigieren lassen: ob man besser einen Gegenentwurf präsentieren soll, der auf die falschen Informationen gar nicht mehr eingeht oder ob man auf die Fehlinformationen explizit eingehen und diese korrigieren sollte. Eine jüngere Studie findet

38 B. Waldenfels: Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, S. 73f.

39 M. Rieger-Ladich: Ordnungen stiften, Differenzen markieren. Machttheoretische Überlegungen zur Rede von Heterogenität, S. 30.

40 Ebd.

41 Man-Pui S. Chan/Christopher R. Jones/Kathleen Hall Jamieson/Dolores Albarracín: »Debunking. A Meta-Analysis of the Psychological Efficacy of Messages Countering Misinformation«, in: Psychological science 28 (2017), S. 1531-1546.

42 Jonathan Haidt: »The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment«, in: Psychological Review 108 (2001), S. 814-834.

Belege dafür, dass die zweite Option besser ist.⁴³ Chan et al. raten ebenfalls, Falschinformationen argumentativ möglichst breit zu korrigieren, empfehlen aber gleichzeitig: »keep expectations low«.⁴⁴ Eine weitere aktuelle Studie zeigt, wie stark auch die politische Zugehörigkeit die Bereitschaft prägt, bestimmte Fakten als »richtig« oder »falsch« anzuerkennen. Die Autor*innen schreiben zu den Ergebnissen:

»We found that both liberals and conservatives were motivated to interpret scientific information in ways consistent with their attitude stances. Additionally, liberals and conservatives were also more likely to deny the scientific credibility of the results when the correct interpretation of the data conflicted with their attitudes (for most issues).«⁴⁵

Die Mehrheitsmeinung der politischen Gruppe, der sich die Probanden zugehörig fühlten, wurde stärker gewichtet als die präsentierte Faktenlage.

Michel de Certeau macht deutlich: Jeder »Grenzziehung« wohnt eine »Erzählung« inne.⁴⁶ Mithilfe von Erzählungen lassen sich die Dinge der Welt auf oft machtvoller Art und Weise ordnen. Solche Erzählungen können auch in Gestalt kollektiver Erinnerungen gesellschaftlich gelehrt und weitergetragen werden. Ein Beispiel für solch eine kollektive Erinnerung ist der sogenannte »Kolumbusmythos«: Menschen des Mittelalters hätten bis auf sehr wenige Gelehrte geglaubt, dass die Erde eine Scheibe sei. Ein Irrglauben, so der Mythos, der erst durch Menschen wie Christoph Kolumbus überwunden werden konnte. Diese falsche Behauptung⁴⁷ findet sich bis in die Gegenwart in deutschen Schulbüchern: »In 88 % der analysierten deutschen Schulbücher aus der Zeit zwischen 2000 und 2010 ist der Mythos der flachen Erde – die Basisannahme des Kolumbusmythos – gegenwärtig.«⁴⁸ Der Kolumbusmythos folgt dem Narrativ der Entstehung einer aufgeklärten »westlichen Zivilisation«, die mit der Entdeckung Amerikas und mit der Etablierung eines neuen Welt- und Menschenbilds einherging: Ein »typischer Aufbau der Entdeckungsgeschichte in deutschsprachigen Schulbüchern« ist daher der folgende:

43 Ullrich K. Ecker/Joshua L. Hogan/Stephan Lewandowsky: »Reminders and Repetition of Misinformation. Helping or Hindering Its Retraction?«, in: *Journal of Applied Research in Memory and Cognition* 6 (2017), S. 185-192.

44 M.-P. S. Chan/C. R. Jones/K. Hall Jamieson/D. Albarracín: *Debunking*, S. 1544.

45 Anthony N. Washburn/Linda J. Skitka: »Science Denial Across the Political Divide«, in: *Social Psychological and Personality Science* 9 (2018), S. 972-980, hier S. 977.

46 Michel d. Certeau: *Kunst des Handelns* (= Internationaler Merve-Diskurs, Band 140), Berlin: Merve 1988, S. 226-236.

47 Es lassen sich eine Vielzahl Belege dafür finden, dass Menschen über das ganze Mittelalter hinweg von einer Kugelgestalt der Erde ausgingen. Der Mythos selbst geht wahrscheinlich u.a. auf Erzählmuster aus Washington Irvings Werk »A History of the Life and Voyages of Christopher Columbus« (1828) zurück. Bei Irving wird einer wissenschaftlich-empirischen Fortschrittsvision von Kolumbus der wissenschaftsfeindliche und rückständige Aberglaube in Spanien des 15. Jahrhunderts gegenübergestellt, und gleichzeitig die USA des 19. Jahrhunderts in modernistischer Weise in die Tradition Kolumbus' gestellt, vgl. Roland Bernhard: *Geschichtsmythen über Hispanoamerika. Entdeckung, Eroberung und Kolonisierung in deutschen und österreichischen Schulbüchern des 21. Jahrhunderts*, Göttingen: V&R unipress 2013, S. 50-57.

48 Ebd., S. 63.

»Im Rahmen eines Kapitels, das den Aufbruch in eine neue Zeit thematisiert, ist zuerst von der Entdeckung Amerikas durch Kolumbus die Rede, anschließend wird im Kapitel über Humanismus und Renaissance insbesondere auf Erfindungen eingegangen, wobei das neue kopernikanische Weltbild und in manchen Fällen auch die Geschichte Galileis behandelt wird.«⁴⁹

Dass der Kolumbusmythos seit mehreren Jahrzehnten wissenschaftlich widerlegt ist, findet dagegen kaum Berücksichtigung. Bis zu einem gewissen Grade erscheint dies nachvollziehbar: Durch die Widerlegung des Kolumbusmythos ist nicht nur der Aufbau einiger Schulbücher angefragt, sondern auch eine größere Erzählung: die Entstehung einer »modernen« Identität des »Westens«, die von »rückständigen« Weltbildern des »Mittelalters« abgegrenzt ist.

Fremdes als das »Außer-ordentliche« hat also viele Gesichter. In Gestalt von Personen und ihren Haltungen und Gewohnheiten kann es Gesellschaftsordnungen anfragen, Gruppenidentitäten und Privilegien zur Disposition stellen, Erzählungen mit einer Gegenerzählung kontrastieren... Ordnungen antworten auf Beunruhigungen durch Außer-ordentliches mit einer Manifestation der »eigenen« Ordnung, die Fremdes ausgrenzt und oft sanktioniert. Die »Zuschreibung«⁵⁰ von Fremdheit ist deshalb auch ein »Regulativ«⁵¹, das vor allem die eigene Ordnung festigt. Fremdheit ist also ein hochgradig ambivalenter Begriff, dessen Zuschreibung gleichzeitig ein ambivalentes Machtverhältnis beschreibt. Dieses impliziert sowohl das Bestreben, das »Eigene« durch Ausgrenzung des »Fremden« zu schützen, als auch die Unmöglichkeit, das ordnungshinterfragende Potential des Fremden gänzlich unterbinden zu können. Fremdes wird so zur widersprüchlichen »Chiffre der Macht«.⁵² In dieser Spannungssituation kann »Fremdheit« als Produkt von Zuordnungen nie statisch sein, bleibt immer vom Moment der Bewegung und Veränderung abhängig. Stets ist es auch ein reflexives Moment sozialer Interaktion.

49 Ebd., S. 66.

50 J. Reuter: Ordnungen des Anderen, S. 34-41.

51 Ebd., S. 41-48.

52 Ebd., S. 48-57.

4. »Fremdheit« als Zuschreibung, Othering und Ausgrenzung

»Ein Paradoxon hegemonialer diskursiver Praktiken besteht darin, dass sie Fremdheit und Vertrautheit auf konstitutive Art und Weise miteinander verweben: jedem ist vertraut, wer die Fremden sind. Die Fremden sind nie Fremde im eigentlichen Sinne. Sie sind viel eher Vertraute: man kennt sie.«¹

Die Perspektive auf »Fremdheit«, die in diesem Zitat zum Ausdruck kommt, unterscheidet sich stark von derjenigen, die in der ersten kontextuellen Klärung behandelt wurde. Hier geht es nicht um die spezielle Erfahrung und daraus folgernd die Entzogenheit des Wesens des Fremden, sondern um »diskursive Praktiken«, die »Fremdheit« einer bestimmten Person oder Gruppe zuschreiben. Fremdheit kann nicht nur Ausdruck einer Erfahrung sein. Oft ist es ein Etikett, das aus einem machterhaltenden Ziel heraus verliehen wird: Menschen reagieren auf eigene Verunsicherungen mit Strategien des Fremdmachens – sie machen »das Fremde« fremder, um »das Eigene« eigener zu machen. »Fremdheit« kann so nicht nur auf eine situative Verstehensunmöglichkeit, sondern auf ein situationsübergreifendes »Wie-wir-alle-wissen« zurückzuführen sein. Diese Art der »Fremdheit« hat eine mindestens ebenso stabilisierende wie irritierende Wirkung. Die postkoloniale Theorie hat für diese Strategien des Fremdmachens den Begriff Othering geprägt.

4.1 Othering und »Wissen« über »Fremdheit«

Die vorangegangenen Einordnungen der letzten Kapitel haben gezeigt, dass zahlreiche widersprüchliche Bedeutungsnuancen im Begriff der »Fremdheit« mitschwingen. Allen Nuancen ist jedoch gemein, dass die Dimension des »Fremden« immer einen Gegensatz zur Dimension des »Eigene« aufbaut oder mitdenkt. Bereits die ehrbarsten

1 Paul Mecheril/Oscar. Thomas-Olalde: »Die Religion der Anderen: Anmerkungen zu Subjektivierungspraxen der Gegenwart.«, in: Brigit Allenbach (Hg.), Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, Zürich: Pano 2011, S. 35-66, hier S. 51.

Ansichten hinter einer »Fremdzuschreibung« bergen die Problematik des Otherings, des Fremdmachens, in sich. Im Zuge der postkolonialen Forschung haben Edward W. Said und Gayatri Chakravorty Spivak solche Othering-Prozesse in einer Vielzahl von Studien untersucht.²

Saids bekanntestes und einflussreichstes Werk hierzu ist seine 1978 erschienene Monographie »Orientalismus«.³ Said beschreibt dort, wie in der Literatur Europas seit der Kolonialzeit ein Bild des »Orient« gezeichnet wurde, gegenüber dem eine »europäische bzw. westliche Identität« abgegrenzt wurde. Für den realen Siedlungs- und Kulturenraum, der als »Orient« bezeichnet wurde, hatte diese Zuschreibung viele negative Konsequenzen: Er wurde einerseits als Sehnsuchtsort verklärt und andererseits als ein rückständiger und zu erobernder Herrschaftsraum der Kolonialmächte betrachtet.

Auch Spivak befasst sich mit den Auswirkungen des Kolonialismus, die teils bis heute überdauert haben. Sie arbeitet heraus, dass die Zeit für die eroberten Länder eine Zeit schlimmster Unterdrückung bedeutete, dass sich aber zugleich die Kolonialmächte selbst durch die Kulturen, auf die sie trafen, in ihrem universalen Anspruch angefragt sahen. Auf die Selbstverunsicherung reagierten die Kolonialmächte mit Strategien des »Otherings«. Die Abgeordneten der Kolonialmächte betraten und unterwarfen die Kolonien mit dem Selbstbewusstsein, »repräsentative« Vertreter der neuen Herrschaft zu sein, und in der Selbstgewissheit, die Bewohner seien noch unkundig bezüglich der nun bestehenden Ordnung und müssten durch sie selbst erst aufgeklärt werden.⁴ Aus alteingesessenen Bewohnern wurden so »Fremde« und aus Neuankömmlingen legitime Anwälte der bestehenden Ordnung. Eine solche Umordnung der bestehenden Verhältnisse nennt Spivak auch *Weltmachen* (»worlding«).⁵

Othering als ordnendes, künstlich »Fremdheit« produzierendes Prinzip räumt »fremden« Personen, Dingen und Formen keine Möglichkeit ein, jemals Teil der »ei-

- 2 Der Begriff Othering geht auf Spivak zurück, vgl. Gayatri C. Spivak: »The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives«, in: History and Theory 24 (1985), S. 247-272, hier S. 252-257. Said verwendet den Begriff selbst nicht, doch seine Analysen werden in der postkolonialen Rezeption als maßgeblich für die Othering-Forschung angesehen, vgl. P. Mecheril/O. Thomas-Olalde: Die Religion der Anderen: Anmerkungen zu Subjektivierungspraxen der Gegenwart, S. 47. Wichtige Grundlagen finden sich auch bei Anouar Abdek-Malek: »Orientalism in Crisis«, in: Diogenes 11 (1963), S. 103-140 und Johannes Fabian: Time and the other. How anthropology makes its object, New York: Columbia University Press 2014.
- 3 E. W. Said: Orientalismus; Auch wenn einige von Saids Thesen heute als zu scharf und zu monokausal angesehen werden, hält das Werk seinen Rang als »Gründungsdokument postkolonialer Theorie« und hat seither weitreichende Rezeption erfahren, vgl. Castro Varela, María do Mar/Nikita Dhawan: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (= Cultural studies, Band 36), Bielefeld: Transcript 2015, insb. S. 96.
- 4 Um dies zu verdeutlichen führt Spivak das Beispiel eines englischen Captains an, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts in die Hügel von Simla in Indien gesandt wird, um die dortigen Bewohner in Kenntnis über die neue englische Kolonialherrschaft zu setzen. Er habe diese Reise unternommen, schreibt er in einem Brief, »to acquaint the people who they are subject to, for as I suspected they were not properly informed of it and seem only to have heard of our existence from conquering the Goorkah and from having seen a few Europeans passing thro' the country.« Diese Denkweise, so Spivak, sei zu der damaligen Zeit keinesfalls ein Einzelfall gewesen. Vgl. Board's Collections 1819-1820; Extract Bengal Secret Consultations, zitiert nach G. C. Spivak: The Rani of Sirmur, S. 254.
- 5 Ebd., S. 253.

genen« Ordnung zu werden. Othering denkt »Fremdheit« statisch, unveränderlich und niemals dem »Eigenen« gleichgestellt. »Fremdes« wird zum Objekt, zum bloßen Korrektiv, oft zur Bedrohung des Subjekts. Strategien des Otherings begründen »Fremdheit«, indem sie sich in symbolischer Weise auf Raum, Zeit, Körper und weitere Kategorien beziehen, und so eine »fremde« von einer »eigenen« Sphäre abgrenzen. Auch hier zeigen Said und Spivak anhand kolonialer Diskurse wichtige Prinzipien auf, die sich auch auf andere Kontexte übertragen lassen. Orientalisierende Diskurse folgten laut Said einer »imaginären Geographie«, indem sie einen Raum des »Ostens« einem Raum des »Westens« gegenüberstellten.⁶ Hierbei handelte es sich gleichwohl, so Said, um einen »beträchtlichen geographischen Ehrgeiz«⁷, der sich zunächst ein riesiges Gebiet der Welt vornahm, um es in einem zweiten Schritt wieder in »handliche Teile«⁸ zu zerlegen. Oft zu beobachten sind auch »historisch-ahistorische« Argumentationen: historisch deshalb, weil jene Begründungsfiguren, um das »Wesen des Fremden« zu erklären, bis weit in die Vergangenheit zurückgreifen, ahistorisch deshalb, weil sie diesem Wesen keinerlei historische Evolution, Entwicklung und Veränderung zugestehen, sondern als Produkt ihrer ahistorisch unveränderlichen Spezifika begreifen, die über die Zeit schon immer so waren und bleiben werden.⁹ Eine mächtige Begründungsfigur von »Fremdheit« ist auch die, die sich auf einen »entkörperlichten Körper« bezieht. Said stellt heraus, dass der Raum des »Orients« oft mit einer sinnlich-exzentrischen Körperlichkeit assoziiert wurde/wird, der der europäische Betrachter als ein »niemals beteiligter, sondern stets distanzierter Voyeur« gegenübersteht.¹⁰ Dieser Voyeurismus kann aber schnell in einen sexistischen Protektionismus umschlagen, wie nicht zuletzt das Klischee von der »weißen Frau« zeigt, die von »dunkelhäutigen Männern« beschützt werden muss (das auch in orientalistischen Diskursen immer wieder bedient wurde). Eine variierte Form dieses sexistischen Protektionismus ist es, wenn »die Frau« des »fremden Kulturkreises« vor den »dortigen Zuständen« geschützt werden muss.

Spivak arbeitet solche Strukturen anhand des Konflikts um die sogenannte »Witwenverbrennung« im kolonialen Indien heraus. In der indischen Tradition wurde dieses Ritual *Sati* genannt (es lässt sich mit »die gute Ehefrau« übersetzen und beschreibt eine religiöse Praxis, bei dem die Ehefrau den Tod ihres Mannes rituell und gleichzeitig physisch wiederholt). Spivak zeigt auf, wie der Körper der Witwe zum Kampfplatz zweier rivalisierender patriarchaler Narrative wurde: Für selbsternannte Verfechter der indischen Tradition wurde *sati* zum Symbol antikolonialen Widerstands und zum schützenswerten Kulturgut Indiens, bis hin zur zynischen Formulierung: »Die Frauen wollten tatsächlich sterben«. Die englischen Kolonialherren dagegen blieben ihrer Linie »Weiße

6 E. W. Said: Orientalismus, S. 65-90.

7 Ebd., S. 66.

8 Ebd., S. 90.

9 Said zitiert Anouar Abdel Malek, der über die Vorgehensweise der klassischen Orientalistik schreibt: Die Vorgehensweise sei »both ›historical‹, since it goes back to the dawn of history, and fundamentally a-historical, since it transfixes the being, ›the object‹ of study, within its inalienable and non-evolutive specificity, instead of defining it as all other beings, states, nations, peoples and cultures – as a product, a resultant of the vention of the forces operating in the field of historical evolution«, vgl. A. Abdek-Malek: Orientalism in Crisis, S. 108; vgl. E. W. Said: Orientalismus, S. 118.

10 E. W. Said: Orientalismus, S. 124f.

Männer, die braune Frauen vor braunen Männern retten« treu, und konnten doch, wie Spivak anmerkt, oft nicht einmal die Namen der »geretteten« Frauen richtig schreiben.¹¹ »Die beiden Sätze reichen aus«, so Spivak, »um einander über weite Strecken zu legitimieren.«¹² Für die Stimmen der Frauen selbst blieb in diesem aufgeladenen Machtkampf, der eigentlich um die Deutungshoheit und Vorherrschaft im kolonialen Indien rang, kein Raum, sie wurden gewissermaßen »ausradiert«.¹³ In ihrer Historisierung erfährt diese »Sprachlosigkeit« eine besonders zynische Note: »Niemals trifft man auf das Zeugnis eines Stimmbewusstseins der Frauen.«¹⁴ Ihre Position wurde zum Opfer zweier konkurrierender Othering-Diskurse, die beide mit einem »Eigen«-»Fremd«-Schema arbeiten und die Witwen für ihre jeweilige Argumentation instrumentalisieren.

Die Sprachlosigkeit eines Subjekts angesichts von Othering-Strukturen, die so weit gehen kann, dass es völlig durch diese bestimmt wird, ist eine der abgründigsten Auswirkungen von Othering. Mehr noch als Said betont Spivak die Unterlegenheit, in der sich das durch Othering-Prozesse fremdgemachte Subjekt befindet.¹⁵ »Fremdheit« geht bei Spivak vielfach mit Macht- und Sprachlosigkeit einher.

Die von Said und Spivak aufgedeckten Prinzipien des Otherings können auch anhand aktueller Beispiele aufgezeigt werden: In Berlin war 2019 ein AfD-Wahlplakat zu sehen, auf dem ein historisches Gemälde eines Sklavenmarktes abgedruckt ist. Auf diesem umringen mehrere Männer mit Turbanen eine nackte Frau und fassen ihr in den Mund. Unter dem Bild sind auf dem Plakat folgende Slogans zu lesen: »Damit aus Europa kein »Eurabien« wird. Europäer wählen AfD!« Und klein darüber: »Dieses Bild ist Teil der AfD-Serie »Aus Europas Geschichte lernen.«¹⁶ Es ist deutlich ersichtlich, wie das Plakat Europa und Islam in einen identitären Gegensatz stellt und sich hierbei räumlicher, historischer und körperlicher Symbole bedient. Auch wenn die symbolischen Gegenüberstellungen keiner wissenschaftlichen Überprüfung standhalten, erreicht das Plakat gerade durch seine Symbolsprache eine eingängige Wirkung.

Othering spricht schnelle Denkprozesse in Form einer Informationsverarbeitung an, die sich die Welt mittels binärer Ja/Nein-, Innen/Außen-Gegensätze erschließt und die zudem oft emotional aufgeladen ist. Die sexuellen Übergriffe in der sogenannten »Kölner Silvesternacht« führten Anfang 2016 zu einer emotionalisierten Debatte in Deutschland. Auch hier wird ein Zusammenwirken von »räumlich-unräumlichen«, »historisch-ahistorischen« und »körperlich-entkörperlichten« Begründungsfiguren deutlich. Das beginnt mit dem Namen des Ereignisses, der sich aus einer Orts- und einer Zeitangabe zusammensetzt. »Köln« kann symbolisch für eine deutsche Großstadt stehen und wurde in einigen Debattenbeiträgen zum Symbol des »deutschen Raums«

11 Gayatri C. Spivak: Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation (= Es kommt darauf an, Band 6), Wien: Turia + Kant 2008, S. 81.

12 Ebd.

13 Castro Varela, María do Mar/N. Dhawan: Postkoloniale Theorie, S. 197.

14 G. C. Spivak: Can the subaltern speak?, S. 81.

15 Sune Q. Jensen: »Othering, identity formation and agency«, in: Qualitative Studies 2 (2011), S. 63-78, hier S. 65.

16 Vgl. hierzu auch: <https://www.tagesspiegel.de/berlin/afd-europawahlkampf-in-berlin-die-nackte-frau-und-die-boesen-turbantraeger/24214994.html> (zuletzt geprüft am 14.01.2022).

insgesamt stilisiert. »Silvesternacht« markiert eine Zeitenwende, die symbolisch ein »Zuvor« und ein »Danach« in der deutschen Flüchtlingspolitik scheidet. Die als »Nafri« bezeichneten Täter können als Verkörperung eines »fremden Raums« gelesen werden, der in den »eigenen Raum« eindringt – die Abkürzung »Nafri« steht für eine nordafrikanische Herkunft. Dass es sich hierbei vorwiegend um eine symbolische Raumbezeichnung handelt, lässt sich nicht zuletzt daran erkennen, dass die Taten in der Debatte überhaupt mit der Flüchtlingspolitik von 2015 verknüpft wurden. Schließlich lebten nach Medienberichten die mutmaßlichen Täter schon vor 2015 in Deutschland und in Nordafrika befinden sich keine der Staaten, aus denen 2015 die meisten Asylbewerber*innen nach Deutschland kamen. Die »Kölner Silvesternacht« ist so zum Symbol geworden, anhand dessen der Umgang mit »Fremden« in Deutschland insgesamt thematisiert wurde: »Nach Sex-Attacken von Migranten: Sind wir noch tolerant oder schon blind?«, fragte Anfang 2016 der Focus. Auf diesem Titel ist genauso wie auch auf dem Titel einer Wochenendbeilage der Süddeutschen Zeitung ein nackter Frauenkörper gezeigt, auf dem sich schwarze Handabdrücke abzeichnen. Das »Wir« der Focus-Schlagzeile wird so symbolisch mit dem Frauenkörper, das ihm entgegenstehende »Fremde« mit der Hand des »Migranten« in Verbindung gebracht. Beide Titel wurden zurecht kritisiert, weil sie einerseits in einer fragwürdigen Tradition der Frauendarstellung stehen (Körper ohne Gesicht), die den tatsächlichen Opfern der Nacht nicht würdig ist, und andererseits die Geschehnisse unzulässig verallgemeinern. Bedenkenswert an den Debatten um die »Kölner Silvesternacht« ist, dass sie auf eine Situation zurückzuführen ist, die allein aufgrund der Schwere der Taten wohl mit vielfältigen realen Erfahrungen von Fremdheit verknüpft sind. Relativ schnell hat sich jedoch die Debatte von dem Ereignis selbst losgelöst und die Debattenbeiträge wurden mit einem Thema verbunden, das schon zuvor als deutschlandweite Diskussion bekannt war: Wieviel Migration »verträgt« Deutschland? Angesichts dieser alles überstrahlenden Diskussion fanden Berichte über die längerfristige Aufklärung der Taten sowie Berichte über die spätere Situation der Opfer nur wenig mediale Aufmerksamkeit.

Es ist hier wichtig zu betonen, dass echte Erfahrungen von Fremdheit einen *Bruch des Wissens* darstellen, während Othering-Strukturen eine *Reproduktion des Wissens* bedeuten, das zugleich mit einem hohen Symbolgehalt aufgeladen wird. Dies findet in allen Lebenskontexten statt und produziert »Fremdheit« in einem komplexen, sich stetig wandelnden Aushandlungsdiskurs. Doch bei aller Komplexität dieser diskursiven Prozesse neigt Othering im Ergebnis dazu, genau diese Komplexität zu vereinfachen und zu vereindeutigen: »jeder weiß, wer zu den Anderen gehört, und man weiß das Wesentliche über sie«. ¹⁷ Innerhalb des Begehrens, »Eigenes« vom »Fremden« zu scheiden, findet der Prozess des Otherings seinen entscheidenden Zielpunkt: die Definition des Selbst, die Stärkung des »eigenen« Subjekts. Der schon zu Sprache gekommene Satz »Ich ist

17 P. Mecheril/O. Thomas-Olalde: Die Religion der Anderen: Anmerkungen zu Subjektivierungssprachen der Gegenwart, S. 51; vgl. auch Oscar Thomas-Olalde/Astride Velho: »Othering and its effects – Exploring the concept.«, in: Heike Niedrig/Christian Ydesen (Hg.), *Writing Postcolonial Histories of Intercultural Education*, Frankfurt a.M. [u.a.]: Peter Lang 2011, S. 27-51, hier S. 36f.

ein Anderer« (vgl. Kap. II.2.3) findet hier einen neuen Zielpunkt: Menschen machen Fremdes fremder, um ihr Eigenes eigener machen zu können.¹⁸

Das »Wissen«, wer »die Fremden sind« und »man selbst« sei, bildet die Verstehensgrundlage für viele weitere gesellschaftliche Wissensbereiche. Othering fungiert, wie Michel Foucault es bezeichnen würde, als Dispositiv¹⁹, als epistemisches *a priori*, mit dem Menschen ihre Umwelt wahrnehmen und verstehen (vgl. Kap. V.3.2.1). Es ist ein Wissen, das eine grundsätzliche Differenz zwischen Menschen begründet und so das weitere Erkenntnisinteresse lenkt. Gayatri Spivak bezeichnet solche Mechanismen auch als »epistemische Gewalt«.²⁰

Oscar Thomas-Olalde und Paul Mecheril zitieren einen österreichischen Erwachsenenbildner türkischer Herkunft, der eine bezeichnende Geschichte erzählt:

»In den 1980er Jahren wurde ich immer wieder zu Podiumsdiskussionen eingeladen, um über die Türken zu sprechen. Vor allem Sozialarbeiter waren daran interessiert, die »Lebensweise« der Türken besser zu verstehen, um mit ihnen besser arbeiten zu können. Da war ich ein Türke. In den 1990er Jahren wurde ich dann eingeladen, um über die Migranten zu sprechen. Gemeindepolitiker, Pädagog/innen und Lehrer/innen wollten mehr über die »Kultur«, die Familienstrukturen, die Mentalität der Migrantinnen und Migranten wissen. Da war ich Migrant. Seit 2001 werde ich sogar zu lokalen Fernsehsendungen und Podiumsdiskussionen auf Universitäten eingeladen, um über den Islam zu sprechen. Seitdem bin ich nicht nur privat, sondern auch beruflich ein Moslem.«²¹

Hier wird nicht mehr in Frage gestellt, ob die Zuordnung zu den einzelnen Gruppen plausibel ist und ob der Betroffene für die erwähnte Gruppe sprechen kann. Im Gegenteil wird er jeweils als Repräsentant einer speziellen Gruppenform betrachtet, die zwar unter wechselnden Gruppenbezeichnungen, aber als stets *differente* Gruppe innerhalb der Gesellschaft identifiziert wird. Thomas-Olalde und Mecheril schreiben hierzu: »Dieser Bericht [...] zeugt von der »epistemischen Macht« diskursiver Praktiken, die Subjekte qua Zuordnung und Differenzierung hervorbringen.«²² Solche epistemischen Zuordnungen und Differenzierungen strukturieren nicht nur Podiumsdiskussionen und Talkshows, sondern bewirken auch, dass auf diese Weise als »fremd« markierte Menschen sich vielfach schwerer tun, eine Arbeit oder eine Wohnung zu finden. Sie wirken sich somit konkret darauf aus, wie die Betroffenen von anderen in der Gesellschaft gesehen werden und welche Möglichkeiten ihnen dort eröffnet werden.

Solche wirkmächtigen Zuschreibungen betreffen nicht nur migrantisch geprägte Gruppen. Fragen wie: »Warum hat Ostdeutschland etwas gegen Ausländer?« kombinieren gleich mehrere problematische Gruppenkonstruktionen. Fremdzuschreibungen

18 Vgl. O. Thomas-Olalde/A. Velho: Othering and its effects – Exploring the concept., S. 41.

19 Vgl. ebd., S. 37–40.

20 Castro Varela, María do Mar/N. Dhawan: Postkoloniale Theorie, S. 183.

21 P. Mecheril/O. Thomas-Olalde: Die Religion der Anderen: Anmerkungen zu Subjektivierungssprachen der Gegenwart, S. 50.

22 Ebd.

wirken sich jedoch besonders negativ aus, wenn sie mit rassistisch motivierten Differenzmarkern wie dem Aussehen der Hautfarbe verbunden werden, sodass Betroffene in vielen Lebensbereichen »dem Augenschein nach« als »Fremde« markiert sind. Ähnliches gilt für kulturrassistische Fremdzuschreibungen, die mehrere Differenzmarker aus einem »natio-ethno-kulturellen«²³ Begründungshorizont verknüpfen: Eine Muslima mit türkischen Migrationshintergrund wird durch ihre Hautfarbe und ihr getragenes Kopftuch als »fremd« erkannt, gleichzeitig wird das Kopftuch als Symbol einer an sich differenten Kultur gesehen, die mit einer Ursprungsregion gleichgesetzt ist (z.B. »Anatolien«).

An diesem Punkt können problematische Fragestellungen ansetzen, die versuchen, »fremde« Menschen in ihrer »Fremdheit« besser zu verstehen. Sie setzten dadurch die Differenz voraus, die sie zu ergründen versuchen. Fragen etwa, inwiefern muslimische Gläubige in Deutschland durch eine »Kultur des Islam« geprägt werden, umgehen in vielen Fällen aber gleichzeitig als problematisch angesehene Fragen wie nach einer Prägung aufgrund ethnischer Abstammung. »Der Topos ›Religion‹ ist in diesem Zusammenhang ein weiteres [sic!] ›leeres Signifikant‹ (Laclau), das ›Kultur‹ und schlussendlich ›Rasse‹ substituiert oder besser: überlagert und mittels diskursiver Wirkung als ein effektives und akzeptables Differenzierungsmerkmal erscheint.«²⁴ An anderer Stelle sprechen Mecheril et al. von Kultur auch als »Sprachversteck für Rassekonstruktionen«.²⁵

4.2 Rassismen und Stereotype

In einer klassisch gewordenen Studie²⁶ mussten Proband*innen die Länge von acht Strichen bewerten. Bereits die Unterteilung der Striche in zwei Vierergruppen A und B genügte, dass eine Teilnehmergruppe die Länge der Striche *innerhalb* der Gruppen A und B als jeweils ähnlicher bewertete, als dies in der Kontrollgruppe geschah, die die Länge der Striche ohne die Aufteilung in zwei Gruppen betrachtete. In diesem Beispiel wird ein Effekt sichtbar, der sich für viele soziale Differenzvorstellungen verantwortlich zeigt: Im menschlichen Denken werden oft *Unterschiede* zwischen Elementen, die einer gemeinsamen Ordnungsgruppe zugeordnet wurden, als *kleiner* angesehen, wenn sie *vor dem Kontrast* einer anderen Ordnungsgruppe betrachtet werden, deren Unterschiedlichkeit dafür umso stärker betont wird.

Soziale Gruppen sind oftmals durch das Bestreben gekennzeichnet, inneren Zusammenhalt und gegenseitige Solidarität in der Gruppe aufrecht zu erhalten – oft um den Preis, dass das Finden eines Konsenses wichtiger wird als das Finden der besten Lösung, die auf einer realistischen Lageeinschätzung beruht. Oft ist zudem die Tendenz

23 Ebd., S. 57-62.

24 Ebd., S. 37.

25 Paul Mecheril/Castro Varela, María do Mar/Inci Dirim/Annita Kalpaka/Claus Melter: Migrationspädagogik, Weinheim, Basel: Beltz 2010, S. 66.

26 Henri Tajfel/Alan L. Wilkes: »Classification and quantitative judgment.«, in: British Journal of Psychology 54 (1963), S. 101-114.

der *Group polarization* zu beobachten: Gruppenentscheidungen fallen extremer aus, als die Individuen der Gruppe für sich allein entscheiden würden. Angehörige der eigenen Gruppe werden gegenüber Außenstehenden oft bevorzugt, Eigenschaften und Entscheidungen der Gruppe positiver dargestellt, um die eigene Gruppenstruktur und -zugehörigkeit zu legitimieren (sogenannte in-group bias).

Eine extreme Form dieser Gruppenbildungen stellen Rassismen dar. Nach Stuart Hall geht es beim Rassismus nicht zuletzt um die Markierung von Unterschieden, um bestimmte Gesellschaftsstrukturen oder bestimmte soziale, politische und wirtschaftliche Handlungen zu begründen. Rassismus ist laut Hall »ein Klassifikationssystem, das auf ›rassischen‹ Charakteristika« beruht. »Wenn dieses Klassifikationssystem dazu dient, soziale, politische und ökonomische Praxen zu begründen, die bestimmte Gruppen vom Zugang zu materiellen oder symbolischen Ressourcen ausschließen, dann handelt es sich um rassistische Praxen.«²⁷ Das entscheidende Ziel, das mit dieser Klassifikation verfolgt wird, ist also nicht die tatsächliche »Rassezugehörigkeit«, die sich schwerlich als Kategorie halten lässt. Die Aufteilung in Gruppen erfolgt »aufgrund willkürlich gewählter Kriterien (wie etwa Herkunft oder Hautfarbe)«.²⁸

In ihrer Rassismusdefinition benennt Birgit Rommelsbacher vier grundlegende Strategien des Rassismus: 1) *Naturalisierung* von sozialen und kulturellen Differenzen, die damit als unveränderlich und vererbbar verstanden werden, 2) *Homogenisierung* von Menschen zu einer einheitlichen Gruppe, 3) *Polarisierung* dieser (Gruppen-)Identität als mit anderen Identitäten unvereinbar, 4) *Hierarchisierung* dieser identitären Eigenschaften.²⁹

Rommelsbacher schreibt weiter: »Beim Rassismus handelt es sich also nicht einfach um individuelle Vorurteile, sondern um die Legitimation von gesellschaftlichen Hierarchien, die auf der Diskriminierung der so konstruierten Gruppen basieren. In diesem Sinn ist Rassismus immer ein *gesellschaftliches Verhältnis*.«³⁰ Eine bedeutende Rolle bei der Reproduktion dieser Hierarchien spielen Identifikationsrituale in Gestalt von Fragen wie: »Woher kommen Sie?« oder »Wie macht man denn das so bei Ihnen?«³¹ Hierdurch wird ein Status der Nicht-Zugehörigkeit ausgedrückt, der bisweilen unüberwindlich scheint: In einer Studie aus dem Jahr 1997 etwa bejahten 80 Prozent der befragten muslimischen Jugendlichen in Deutschland die Frage: »Du kannst machen, was du willst, du wirst nie dazugehören.«³² Stuart Hall schreibt: »Folglich ist der Kampf gegen Rassismus nicht hauptsächlich ein Kampf gegen andere Leute in anderen Gesell-

27 Stuart Hall: »Rassismus als ideologischer Diskurs«, in: Das Argument – Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 31 (1989), S. 913–921, hier S. 913.

28 Birgit Rommelsbacher: »Was ist eigentlich Rassismus?«, in: Claus Melter/Paul Mecheril (Hg.), Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und -forschung, Schwalbach: Wochenschau Verl. 2009, S. 25–38, hier S. 25.

29 Ebd., S. 29.

30 Ebd.

31 Ebd., S. 31.

32 Wilhelm Heitmeyer/Joachim Müller/Helmut Schröder: Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997 (zitiert nach: B. Rommelsbacher: Was ist eigentlich Rassismus?, S. 31).

schaften, sondern ein Kampf innerhalb unserer eigenen Gesellschaft, innerhalb unserer eigenen Bewegungen und Kulturen.«³³

Rassismus besteht in institutioneller, struktureller und individueller Form. Eine bedeutende Unterscheidung liegt außerdem in der impliziten bzw. expliziten sowie einer intentionalen bzw. nichtintentionalen Form des Rassismus:

»Implizit bedeutet dabei, dass die Maßnahmen im Gegensatz zur expliziten Form nicht in einer direkten Beziehung zu der davon betroffenen Gruppe stehen. Eine *implizite* Form des institutionellen Rassismus ist etwa die Tatsache, dass in dem deutschen Schulsystem Lehrformen und Bildungsinhalte ganz auf die Kinder der Mehrheitsgesellschaft zugeschnitten sind. [...] Werden diese Zusammenhänge nun aufgedeckt und dennoch nichts daran geändert, dann verwandelt sich die implizite in eine explizite Form der Diskriminierung, da nun die Benachteiligung billigend in Kauf genommen wird.«

Rommelsbacher schreibt weiter:

»Auf der individuellen Ebene bezieht sich der intentionale Rassismus auf eine bewusste Herabsetzung der Anderen, während *der nichtintendierte Rassismus* auf ungewollte Weise diese Wirkung entfaltet. Das ist für die Beteiligten in der dominanten Position oft schwer zu verstehen, denn ihrer Meinung nach liegt nur dann Diskriminierung vor, wenn sie jemand auch verletzen und herabsetzen *wollen*.«³⁴

Ein weiteres Problem ist, dass Stereotype oft auch als Selbstkategorisierung übernommen werden. »Afroamerikanische« Studierende zeigten in einer Reihe von Studien schlechtere Leistungen als die Vergleichsgruppe, wenn sie in der Instruktion negative Stereotype über die Leistungsfähigkeit der »eigenen« Gruppe hörten.³⁵ Ähnliches konnte auch in Bezug auf Geschlechterstereotype gezeigt werden. Allein die Anwesenheit männlicher Studierender bewirkte in einer Studie von Inzlicht und Ben-Zeev³⁶ schlechtere Leistungen weiblicher Studierender in einem Mathematiktest, als dies in einer geschlechtshomogenen Gruppe der Fall war. Wurden im Test dagegen verbale Fähigkeiten geprüft, trat dieser Effekt nicht auf. Andere Studien zeigen, dass besonders oft auf Stereotype (z.B. des Geschlechts) zurückgegriffen wird, wenn Menschen über keine spezifischeren Informationen zu einem bestimmten Sachverhalt verfügen.³⁷

33 Stuart Hall: Rassismus als ideologischer Diskurs, S. 916. Dieses Zitat wirft freilich erneut die Frage auf, was das »Eigene« überhaupt bedeutet, vgl. Kap. II.2.3 bzw. unten.

34 B. Rommelsbacher: Was ist eigentlich Rassismus?, S. 31.

35 Claude M. Steele/Joshua Aronson: »Stereotype threat and the intellectual test performance of African Americans«, in: Journal of Personality and Social Psychology 69 (1995), S. 797-811. Die in der Studie verwendete Bezeichnung »African Americans« lässt sich jedoch ebenfalls als eine Fortschreibung einer problematischen Kategorie kritisieren. .

36 Michael Inzlicht/Talia Ben-Zeev: »A threatening intellectual environment. When and why females are susceptible to experiencing problem-solving deficits in the presence of males«, in: Psychological science 11 (2000), S. 365-371.

37 Anne Locksley/Eugene Borgida/Nancy Brekke/Christine Hepburn: »Sex stereotypes and social judgment«, in: Journal of Personality and Social Psychology 39 (1980), S. 821-831.

In zwei anderen Studien zeigte Hirschfeld, wie Kinder rassistische Stereotype ihres Umfelds übernehmen. Elf- und zwölfjährige Kinder aus einer mehrheitlich weißen Mittelschicht in den USA sollten Babyfotos den Fotos ihrer wahrscheinlichen Eltern zuordnen. Sie differenzierten hierbei zwischen weißen Paaren einerseits, ordneten andererseits sowohl Paaren mit einem Schwarzen Elternteil als auch Schwarzen Elternpaaren Fotos Schwarzer Babys zu. Die Studie vermutet, dass die Kinder das rassistische Stereotyp ihres Umfelds übernommen haben, nach dem Kinder von »gemischten Paaren« als Schwarze angesehen werden. Eine Kontrollgruppe jüngerer Kinder zeigte hingegen keine Präferenz. Ebenso konnten in der Folgestudie Kinder von einer Schule, in der Schwarze und Weiße gemeinsam unterrichtet wurden, die Fotos korrekt zuordnen.³⁸ In eine ähnliche Richtung weist auch eine aktuelle Studie der Hilfsorganisation World Vision in Deutschland. Hier wurden 2500 Kinder zwischen sechs und elf Jahren zu ihren Meinungen über geflüchtete Kinder gefragt. Die überwiegende Mehrheit der befragten Kinder hat grundsätzlich ein positives Bild von Flüchtlingskindern, das von Hilfsbereitschaft geprägt ist. Die Studie³⁹ zeigt jedoch auch, dass diese positive Einschätzung in Korrelation zu fehlenden Kontakten, wie auch mit geringeren Einkommensverhältnissen der Eltern abnimmt. Die Studie erhebt außerdem ein Ost-West-Gefälle: In den alten Bundesländern (inklusive Berlin) berichten 47 Prozent der Kinder, in den neuen Bundesländern 36 Prozent der Kinder über Kontakte zu geflüchteten Kindern, als häufigster Kontaktort wird die Schule genannt. Ein solches Gefälle lässt sich ebenfalls beobachten, wenn 66 Prozent der Kinder aus Westdeutschland, aber nur 56 Prozent der Kinder aus Ostdeutschland Kontakte zu Flüchtlingen grundsätzlich als positiv bewerten. Am positivsten äußern sich insgesamt Kinder mit Migrationshintergrund (68 %), während sie zugleich auch sehr oft über tatsächliche Kontakte (51 %) berichten. »Je enger der Kontakt, desto positiver bewerten Kinder ihre Erfahrungen mit Geflüchteten«, so die Autor*innen der Studie. Dies ist ein Effekt, der sich auch in der gegenteiligen Richtung beobachten lässt: »Je positiver die Bewertungen, desto häufiger macht man was zusammen oder zählt Geflüchtete sogar mit zum eigenen Freundeskreis.«⁴⁰ Alle Studien zeigen gemeinsam, wie stark soziale Kategorien vom kulturellen und lebensweltlichen Umfeld abhängig sind.

Diese Ergebnisse decken sich im Wesentlichen mit Gordon Allports Kontakthypothese⁴¹, nach der persönlicher Kontakt das Abbauen von Vorurteilen unterstützt. Sie wurde in zahlreichen Studien bestätigt – jedoch mit folgenden Einschränkungen, wie Gritt Klinkhammer et al. den aktuellen Forschungsstand mehrerer Studien zusammenfassen:

-
- 38 Lawrence A. Hirschfeld: »The child's representation of human groups«, in: *Psychology of Learning and Motivation* 31 (1994), S. 133-185; Lawrence A. Hirschfeld: *Race in the making. Cognition, culture, and the child's construction of human kinds*, Cambridge, Mass., London: MIT Press 1998.
- 39 World V. D. World Vision Deutschland e.V. (Hg.): *Kinder in Deutschland 2018*. 4. World Vision Kinderstudie, Weinheim: Beltz J 2018, hier zitiert aus der Zusammenfassung der Studie S. 15ff., vgl. <https://www.worldvision.de/sites/worldvision.de/files/pdf/World-Vision-Zusammenfassung-vierte-Kinderstudie.pdf> (zuletzt geprüft: 14.01.2022).
- 40 Ebd., S. 16.
- 41 Vgl. Gordon W. Allport: *The nature of prejudice*, Reading, Mass.: Addison-Wesley 1954.

- »Zwischen den Mitgliedern der beteiligten sozialen Gruppen gibt es in der Interaktion keine nennenswerten Statusunterschiede«.
- »Ein explizites gemeinsames Ziel wurde formuliert, auf das kooperativ hingearbeitet wird«.
- »Der Kontakt zwischen den Gruppen wird durch Autoritäten und Institutionen unterstützt«.
- »Der Kontakt ist freiwillig, findet wiederholt und auf langfristiger Basis statt«.
- »Es bestehen gute Möglichkeiten zum persönlichen, nicht nur oberflächlichen Kennenlernen«.
- »Das Entdecken von Gemeinsamkeiten zwischen Mitgliedern der unterschiedlichen Gruppen wird erleichtert«.
- »Der Kontakt wird als angenehm empfunden, Ängste werden abgebaut«.
- »Die Interaktion wird als konstruktiv (Erfolgserlebnisse) wahrgenommen«.⁴²

In der Betrachtung der erwähnten Studien zeigt sich, dass Schule einen wichtigen Kontaktraum darstellt, in dem Vorurteile und Differenzen aufgelöst werden können. Zugleich kann Schule jedoch auch zu einem Ort werden, in dem Differenz erst produziert wird. Dies soll im Folgenden noch genauer betrachtet werden.

4.3 Begründungen von Differenz in der Schule

Othering ist eine »Konstruktion von Andersheit«⁴³, die Fremdheit und Differenz auf unterschiedliche Art und Weise herstellt. Es manifestiert sich in einem »Macht-Wissen-Komplex« (vgl. Kap. V.3.2.1), der gesellschaftliche Institutionen genauso wie weltanschauliche und wissenschaftliche Grundannahmen beeinflusst. Solche Wissensstrukturen existieren auch dort, wo Wissen generiert wird, z.B. in Schulen. Diese Strukturen verbinden sich mit den vielfältigen »Ordnungen des Lehrens«, die im pädagogischen Kontext existieren und die z.B. Lina Franken aufzeigt⁴⁴: in Gestalt von »Schulgesetzgebung« und »Lehrplänen«, durch »räumliche Ordnungen« im Schulgebäude oder durch »ordnende Akteure« wie Lehrkräfte und Bildungsforscher*innen. Schule darf deshalb nicht als ein neutraler Ort verstanden werden, sondern als ein Raum, in dem die Klassifizierungskämpfe, die Bourdieu darstellt (vgl. S. 42), mit »besonderer Heftigkeit«⁴⁵ ausgetragen werden. 1925 beschreibt Siegfried Bernfeld in seiner Streitschrift »Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung« Schule sehr nüchtern:

42 Gritt Klinkhammer/Hans-Ludwig Frese/Ayla Satilmis/Tina Seibert: Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie, Bremen: Univ. Bremen 2011, S. 97f.

43 Rolf Eickelpasch/Claudia Rademacher: Identität, Bielefeld: Transcript 2004, S. 79.

44 Lina Franken: Unterrichten als Beruf. Akteure, Praxen und Ordnungen in der Schulbildung (= Arbeit und Alltag, Band 13), Frankfurt a.M., New York: Campus 2017, S. 55ff.

45 M. Rieger-Ladich: Ordnungen stiften, Differenzen markieren. Machttheoretische Überlegungen zur Rede von Heterogenität, S. 35.

»Die Institution Schule ist nicht aus dem Zweck des Unterrichts gedacht und nicht als Verwirklichung solcher Gedanken entstanden, sondern ist da, *vor* der Didaktik und gegen sie. Sie entsteht aus dem wirtschaftlichen – ökonomischen, finanziellen – Zustand, aus den politischen Tendenzen der Gesellschaft; aus den ideologischen und kulturellen Forderungen und Wertungen, die dem ökonomischen Zustand und seinen politischen Tendenzen entspringen [...]. In welcher Richtung immer diese Kräfte wirken mögen, es ist von vornherein unwahrscheinlich, dass sie die Erreichung des didaktischen Zwecks garantierten, es ist nicht einmal wahrscheinlich, dass sie ihm neutral gegenüberstehen.«⁴⁶

Immer wieder wird empirisch nachgewiesen, dass Migrantenkinder im deutschen Schulsystem durchschnittlich schlechter abschneiden als Kinder ohne Migrationshintergrund.⁴⁷ Dies ist auf bestimmte institutionelle Rahmenbedingungen zurückzuführen, aber auch auf implizite Begründungsmuster, die Differenz zu erklären versuchen. Mecheril et al. analysieren zunächst institutionelle Gründe für diese Schlechterstellung⁴⁸: Ein Grund ist, dass im deutschen Schulsystem die Wahrscheinlichkeit des Bildungserfolgs relativ stark von soziökonomischen Faktoren abhängig ist. Familien mit nichtdeutschem Pass verfügen im Schnitt aber immer noch über ein geringeres Einkommen als solche mit deutschem Pass. Darüber hinaus ist Schule in Deutschland, mitbedingt durch ihre Genese als Produkt des deutschen Nationalstaates, auf eine sprachlich-kulturelle, natio-ethnische Homogenisierung ausgerichtet – und durch zunehmende Heterogenität der Klassen irritiert. Denn Schule soll zugleich als demokratisches Instrument die gleichen Maßstäbe an ihre Schüler*innen anlegen, und so deren Chancengleichheit bewahren. Die prinzipielle Chancengleichheit aller Kinder bei Schuleintritt ist allerdings Illusion – zu verschieden sind die sozialen Ressourcen, die Kenntnisse der Schulsprache Deutsch und des deutschen Schulsystems. So kommt es zu einer besonders »raffinierten, da maskierten Form der Produktion von Ungleichheit«, dem »gleichen Wettbewerb unter Ungleichen«.⁴⁹

Eine andere Form der Produktion von Ungleichheit ist die schulische »Ungleichbehandlung«.⁵⁰ In diesem Zusammenhang bekannt geworden ist die Studie von Mechtild Gomolla und Frank-Olaf Radtke über »institutionelle Diskriminierung« an Bielefelder Schulen.⁵¹ Laut ihr kommt es zu einer systematischen Benachteiligung von Kindern mit Migrationshintergrund in deutschen Schulen, so die Autor*innen:

»Ein nicht unbedeutender Teil der Ungleichheit in der Bildungsbeteiligung von deutschen im Vergleich mit nicht deutschen Schülern lässt sich – so die These – nicht auf

46 Siegfried Bernfeld: *Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, S. 27.

47 P. Mecheril/Castro Varela, María do Mar/İ. Dirim/A. Kalpaka/C. Melter: *Migrationspädagogik*, S. 121ff.

48 Ebd., S. 121-149.

49 Ebd., S. 128.

50 Ebd., S. 132-136.

51 Mechtild Gomolla/Frank-Olaf Radtke: *Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule*, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften 2009.

die Eigenschaften der Kinder und ihre migrationsbedingten Startnachteile zurechnen, sondern wird in der Organisation Schule selbst erzeugt.«⁵²

Hierbei ist wichtig, dass es sich nicht um eine durchgehende und aus Prinzip rassistische Form der Diskriminierung handelt. Institutionelle Diskriminierung kommt immer dann zum Tragen, wenn sich die Organisation Schule als System hinterfragt sieht, z.B. durch die geringen Berufschancen der Haupt- bzw. Mittelschulabsolvent*innen im dreigliedrigen Schulsystem, oder durch die geringen Bildungserfolge von Migrantenkindern in der deutschen Schule. Besonders an Entscheidungsstellen der Schullaufbahn (z.B. Einschulung, Übertritt in die Sekundarstufe) wird die *Organisation selbst* allerdings nicht hinterfragt, sondern es wird *innerhalb der (diskriminierenden) Logik der Organisation* argumentiert – etwa mit solchen oder ähnlichen Begründungen: »Kinder mit Migrationshintergrund haben es schwer auf dem Gymnasium.«

Interessant ist, wie die Selektionsentscheidungen begründet werden: Obwohl die Entscheidung zuerst systeminternen Vorgaben folgt (Schulsystem erfordert die Selektion der Kinder, eine Mittelschule braucht gewisse Schülerzahlen, effektive Deutschförderprogramme existieren zu wenig), wird zur Begründung der Entscheidung eine andere Bedeutungsebene herangezogen und auf (rassistische) Sprachpotentiale und Deutungsmuster zurückgegriffen, die in der Gesellschaft bereits in vielfältiger Weise vorhanden sind. »Schulbücher und die dazu gehörigen Lehrerhandbücher versorgen nicht nur die Schüler, sondern auch Lehrerinnen mit Deutungsmustern aus dem Diskurs über Ausländer/Migration/Fremde/Kulturenkonflikt.«⁵³

In eine ähnliche Richtung deuten die Ergebnisse der bereits in Kapitel I erwähnten Schulbuchstudie des Georg-Eckert-Instituts für Schulbuchforschung: Die Studie »Keine Chance auf Zugehörigkeit? Schulbücher europäischer Länder halten Islam und modernes Europa getrennt« entdeckt eine »Ähnlichkeit der Deutungsmuster« in Schulbüchern quer über Europa. Heutige Schulbücher weckten beziehungsweise verstärkten »mehrheitlich den Eindruck, als existierten ›der Islam‹ und ›ein modernes Europa‹ als sich gegenseitig ausschließende und in sich homogene Einheiten mit konfrontativen Berührungen, jedoch weitgehend ohne Überschneidungen und Ähnlichkeiten«⁵⁴ (vgl. auch Kap. I.1, Fußnote 8). Bis auf wenige Ausnahmen erscheine der Islam »als Gegenpart der Konstruktion europäischer Identität«. »Dabei ignorieren die Islam Erzählungen die historische Koexistenz der Religionen auf dem Balkan und stellen Muslime nicht als genuinen Teil Europas dar.«⁵⁵ Eine vom Bundesministerium für Migration, Flüchtlinge und Integration in Auftrag gegebene Studie kommt 2015 zum Thema Migration zu ganz ähnlichen Ergebnissen.⁵⁶ Die Studienergebnisse zeigen auch, dass die Thesen Edward W. Saids, auch wenn vielleicht weniger eindeutig als von ihm behauptet, heute nach wie vor Gültigkeit haben (vgl. Kap. II.4.1). Vor allem gilt dies für die Warnung Saids, dass

52 Ebd., S. 20f.

53 Ebd., S. 285f.

54 Georg-Eckert-Institut für Internationale Schulbuchforschung (Hg.): Keine Chance auf Zugehörigkeit? Schulbücher europäischer Länder halten Islam und modernes Europa getrennt, S. 3.

55 Ebd., S. 7.

56 Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.): Schulbuchstudie Migration und Integration, Berlin 2015.

die Produktion von Wissen darauf achten muss, nicht unbedacht hegemoniale Wissen-Macht-Strukturen zu reproduzieren und sich so »in den Dienst des Kolonialismus« zu stellen.⁵⁷

Mecheril et al. betonen, dass institutionelle Diskriminierung die Existenz individuellen Fehlverhaltens nicht ausschließt.⁵⁸ Institutionen können aber einen ethnischen Hintergrund als Begründung der Entscheidungen deshalb heranziehen, weil diese rassistischen Deutungsmuster in der Gesellschaft bereits erzeugt, bekannt und »wirksam kommunizierbar« sind. (Rassismus wird hier als ein »grundlegendes gesellschaftliches Ordnungsprinzip« bezeichnet.)⁵⁹ Diese Deutungsmuster sind »getragen von ideologischen Diskursen«⁶⁰. Sie folgen der Tendenz, Ebenen zu vermischen und aus Korrelationen Kausalitäten zu kreieren – und münden dann in oben aufgezeigten oder ähnlichen institutionellen Mechanismen der Differenzherstellung.

»Fremdheit« ist kein rein abstrakter Begriff: Er bezieht sich stets auf konkrete Personen, Gruppen, Gesellschaften sowie auf ihre Konventionen, Verhaltensweisen und Weltanschauungen. Wird ihnen das Etikett »fremd« verliehen, bedeutet dies implizit zugleich, dass sie im Gegensatz zur »eigenen« Person, zu »eigenen« Gruppen, Gesellschaften, Konventionen, Verhaltensweisen und Weltanschauungen stehen. Dies sind alltägliche, jeden Tag von jedem Menschen unternommene Zuschreibungsvorgänge. Wenn diese Etikettierungen jedoch als dauerhaft und unveränderlich aufgefasst werden, wenn eventuelle Gemeinsamkeiten zu anderen bewusst oder unbewusst übersehen werden, bleibt ihnen der Eintritt in die Sphäre des »Eigenen« und ihren Ordnungen dauerhaft verwehrt. Wenn damit gleichzeitig über die Frage der Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit zu gesellschaftlichen Strukturen entschieden wird, können diese fremdmachenden Zuschreibungen weitreichende Folgen haben.

4.4 »Fremdheit« als Begriff in Relation zum Begriff der »Andersheit«

Alltagssprachlich markiert das Wort »fremd« im Deutschen oft einen Unterschied zum Wort »anders«, gleichzeitig gibt es aber viele Bedeutungsüberschneidungen. In anderen Sprachen fallen die Begriffe noch stärker zusammen: vgl. *other*, *autre*, *autrui*, *othering*. Für den Begriff *Othering* gibt es bis heute keine einheitliche deutsche Übersetzung: Neben »Fremdmachen« oder »Fremdmachung«⁶¹ wird es mit dem Begriff »Veränderung«⁶² oder auch mit dem Begriff »Differentmachen«⁶³ übersetzt. Im Deutschen, Englischen, Französischen meint das Wort »fremd« also nicht automatisch das Gleiche

57 E. W. Said: *Orientalismus*, S. 234f., bes. S. 235.

58 P. Mecheril/Castro Varela, *María do Mar/I. Dirim/A. Kalpaka/C. Melter: Migrationspädagogik*, S. 135.

59 Ebd., S. 135f.

60 Ebd., S. 136.

61 Claudia Benthien: »Historische Anthropologie. Neuere deutsche Literatur«, in: Claudia Benthien/Hans R. Velten (Hg.), *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch 2002, S. 56–82, hier S. 72.

62 J. Reuter: *Ordnungen des Anderen*, 142–149; vgl. auch C. Benthien: *Historische Anthropologie. Neuere deutsche Literatur*, S. 72.

63 Castro Varela, *María do Mar/N. Dhawan: Postkoloniale Theorie*, S. 164.

(vgl. Kap. II.2, Fußnote 5) – dies ist umso bemerkenswerter, da deutsche, französische und angelsächsische Theorien zum Fremden einander begrifflich und inhaltlich stark beeinflusst haben und beeinflussen. Ähnlich wie in der französisch- und englischsprachigen Philosophie wird in manch deutschsprachiger Literatur heute verstärkt der Begriff »anders« anstelle des Begriffs »fremd« verwendet – vgl. beispielsweise Lévinas: *Le temps et l'autre*; Spivak: *In Other Worlds*; Mecheril/Thomas-Olalde: *Die Religion der Anderen*.

Aus den vorangegangenen Klärungen in Kapitel II.2 wurde ersichtlich, dass ein wesentliches Moment im Begriff »fremd« ist, dass er aus einer *subjektiven Perspektive* gesprochen ist und diese so voraussetzt. Bernhard Waldenfels strebt vor dem Hintergrund eine Unterscheidung zum Modus der Andersheit an: »Wenn wir zwischen Apfel und Birne oder zwischen Tisch und Bett unterscheiden, so werden wir schwerlich behaupten, dass eines dem anderen fremd ist.«⁶⁴ Äpfel und Birnen sind aus beobachtender Sicht nicht fremd, sie sind anders. Menschen blicken hier aus einer unabhängigen Beurteilungsposition auf die verschiedenen Obstsorten. Unterschiedlich verhält es sich, wenn sie selbst ins Geschehen integriert sind oder sich als Menschen mit anderen Menschen vergleichen, zum Beispiel, so Waldenfels, bezogen auf »Geschlechterdifferenz« und »kulturelle Unterschiede«:

»Es gibt keinen neutralen ›dritten Menschen‹ der zwischen Mann und Frau unterscheiden könnte, da doch zunächst der Mann *sich* von der Frau und diese *sich* vom Mann unterscheidet. Ebenso gibt es keinen kulturellen Schiedsrichter, der europäische und fernöstliche Kultur äußerlich voneinander unterscheiden könnte, da Europäer zunächst *sich* von Japanern und diese *sich* von Europäern unterschieden haben müssen, bevor ein Schiedsspruch einsetzen kann.«⁶⁵

Hier ist laut Waldenfels kein unabhängiger Standpunkt, keine unabhängige »dritte« Position möglich. Ein Mensch aus Japan, muss gleich hinzugefügt werden, erscheint vielleicht fremd, vielleicht nicht. Die jeweilige Wahrnehmung wird stets auf eine subjektive Verortung des Sehens verweisen. Auch Angehörige von zwei anderen Ländern lassen sich nicht miteinander vergleichen, ohne zu reflektieren, dass man selbst z.B. deutsch/europäisch ist oder in einer bestimmten Region der Welt sozialisiert ist.

Diese Unterscheidung erscheint auf den ersten Blick unmittelbar einleuchtend und ruft beim genaueren Hinsehen dennoch Widerspruch hervor. Zum einen besteht die Gefahr der *Essentialisierung*: dass eine Person allein durch ihr Mannsein oder Frausein, Japanisch- oder Europäischsein definiert wird und keine davon unabhängige Subjektposition mehr möglich erscheint. Zum anderen, und für den gegenwärtigen Kontext noch wichtiger: Ließen sich die Begriffe »fremd« und »anders« nicht auch im gegenteiligen Sinne verwenden? Was wäre die Bedeutung, bezeichnete man eine Birne als »fremd« und einen Mann oder eine Frau als »anders«? »Ein Mann und eine Frau erörtern in einem Gespräch, worin sie anders sind«, »In einer Kindergeschichte erscheint eine fremde Birne auf einer Apfelparty« ... – die spontanen Assoziationen, die dieser begriffliche Tausch hervorruft, zeigen zunächst, dass er grundsätzlich möglich ist. Er

64 B. Waldenfels: *Phänomenologie des Eigenen und des Fremden*, S. 69.

65 Ebd.

verrät so mehr über die inhärenten Bedeutungen von »fremd« und »anders« als Begriffe. Zugleich wird deutlich, dass Waldenfels' Klärungen auf verschiedene *Modi der Erfahrung* abzielen, weniger aber auf die *begriffliche Dimension* von »fremd« und »anders«. In diesen unterschiedlichen Ebenen liegt eine weitere zentrale Perspektive vorliegender Studie.

Bezeichnungen von Fremdheit müssen nicht stets eine Erfahrung abbilden. Belegt sei dies mit einem recht willkürlich ausgewählten Beispiel aus der Chemie: »Bei Edelgasen ist die Tendenz, ein fremdes Elektron in den eigenen Bereich hinein- oder herauszulassen, sehr klein«, schreibt Konrad Schubert im Buch »Kristallstrukturen zweikomponentiger Phasen«. ⁶⁶ Bei der weiteren Internet-Suche finden sich viele ähnliche Beispiele. Warum wird hier ein Elektron als »fremd« bezeichnet? Es wäre wohl sehr weit hergeholt zu sagen, dass das Edelgasatom beim Aufnehmen eines »fremden« Elektrons eine Fremdheitserfahrung macht. Die Begriffsvorstellung von »eigen« und »fremd« lässt sich also auf andere Kontexte übertragen, in denen eine subjektive Erfahrung von Fremdheit keine Rolle spielt.

Deutlich wird dies auch an einem anderen Beispiel: In einer Ordnungsaufgabe müssen grüne und blaue Steine passend in grüne und blaue Boxen geordnet werden. Wenn nun aber verlangt wird, eine orange Schere in eine der Boxen einzuordnen, wird dies mit Sicherheit Irritationen hervorrufen. Sie ist ordnungsfremd, sie passt nicht zur bisherigen Ordnung der Dinge. Wollte man die Schere passend ordnen, müsste man die Ordnung als Ganzes ändern. Auch dieses Beispiel lässt eine Nähe zum Begriff des Fremden zu.

Im ersten Beispiel fällt die Übertragung leichter, da ihm eine räumliche Vorstellung zugrunde liegt, die sich gut mit der territorialen Ordnungsvorstellung des Fremdbegriffs verknüpfen lässt. Das zweite Beispiel ist abstrakter, weswegen die Übertragung schwerer fällt: Aber auch hier lässt sich im Widerspruch zu einer bestimmten Ordnung Fremdheit konstatieren.

Diese Beispiele zeigen, dass erstens der Begriff der Fremdheit mit einer stark räumlichen Vorstellung einhergeht, die zwischen der Zugehörigkeit zu einem Innen und einem Außen unterscheidet. Dieses Konzept lässt sich jedoch auch auf abstraktere Ordnungen übertragen, in der ein räumliches Innen und Außen nicht mehr unmittelbar gegeben ist.

Was wäre vor diesem Hintergrund jedoch die Bedeutung des Wortes »anders«? Während »Fremdes« außerhalb einer bestimmten Ordnung steht, ist »Anderes« im Inneren bzw. Teil der Ordnung. Die grünen und blauen Steine sind anders, die orange Schere ist fremd. Das den Atomkern umkreisende Elektron ist anders als der Atomkern, das von außen kommende Elektron ist fremd. Mit einer Veränderung der Ordnungsperspektive verändern sich auch die Zuordnungen von anders und fremd. Der Mann am Obststand sieht, dass Birnen und Äpfel anders sind. Die Autorin der Kindergeschichte denkt sich in die Perspektive der Birne hinein, die sich fremd auf einer Apfelparty fühlt. Ein Paar spricht ganz unbeschwert am Küchentisch über Dinge, in denen beide anders sind. Plötzlich verändert sich die Stimmung, weil das Gespräch auf

66 Konrad Schubert: *Kristallstrukturen zweikomponentiger Phasen*, Berlin, Heidelberg: Springer 1964, S. 52.

eine Sache kam, in der sich beide *einander* fremd und in ihren Vorstellungen angegriffen fühlen. Wie Waldenfels sagt, steht Fremdheit in einer Beziehung zum Eigenen. Das Gefühl eines Gegensatzes zum Eigenen entsteht jedoch erst, wenn eine implizite Ordnung von Andersheit aufgebrochen wird, durch etwas »Fremdes«, das die jeweilige Ordnung hinterfragt. Fremdheit beschreibt als Begriff den Moment, an dem die Kontingenz der bisherigen Ordnung ersichtlich wird und eröffnet einen Beziehungsraum, der von den Polen »eigen« und »fremd« begrenzt wird.

Ein anderer Mann steht an der Bushaltestelle. Ein fremder Mann steht an der Bushaltestelle. Zwischen diesen beiden Sätzen können Welten liegen. Der Satz »Ein anderer Mann steht an der Bushaltestelle« beschreibt eine Situation, in der Menschen etwas Vergleichbares tun, obwohl sie unterschiedlich sind. Sie befinden sich gewissermaßen in der Ordnung »auf den Bus warten«. Zwar ist der Satz aus einer bestimmten Beobachterperspektive geschrieben, doch das den Mann beobachtende Ich ist nicht weiter erwähnenswert, sondern geht im Ganzen auf. Im Satz »Ein fremder Mann steht an der Bushaltestelle« schwingt dagegen eine gewisse Irritation mit. Der Mann stört eine »Ordnung«. Viel stärker stellt sich die Frage, aus wessen Perspektive der Satz gesprochen ist und in welchem Verhältnis das beobachtende Ich und der Mann sich befinden. Ähnlich wie in diesem Beispiel laufen alltägliche Konstruktionen von Fremdheit bzw. Andersheit ab, wie sie jeder Mensch unzählige Male erlebt: Ich selbst stehe an einer Bushaltestelle und registriere die anderen dort wartenden Menschen bloß, ohne sie wirklich wahrzunehmen. Plötzlich aber irritiert mich etwas und ich erfahre z.B. einen Mann als »fremd«. Da meine Konstruktionen auf ein subjektives Erfahrungserleben zurückgehen, können sie sich von einem Moment zum nächsten verändern.

Viel schwieriger wird es aber, wenn ein außenstehender Mensch so eine Erfahrungssituation beurteilen müsste: Wurde hier Fremdheit oder Andersheit erfahren? Bzw. von wem? Das Sprechen oder Schreiben über die Erfahrungen anderer ist stets problematisch, bezogen auf das Feld des »Fremden« umso mehr. Wie die vorangegangenen Klärungen gezeigt haben, denkt der Begriff des »Fremden« bereits ein (räumliches) Innen-Außen-Schema mit, verbunden mit einem Zugehörigkeitsurteil. »Fremdheit« ist eine starke Zuschreibung mit einem Eigenleben. Wer von außen beurteilt, ob eine Person A eine Person B an der Bushaltestelle als »fremd« oder »anders« erlebt, fällt damit gleichzeitig ein erstes Urteil, ob Person B an die Bushaltestelle gehört oder nicht. Dies geschieht *unabhängig* davon, ob sich das Urteil der außenstehenden Person C mit der Erfahrung der beschriebenen Person A deckt, die Person B an der Bushaltestelle erlebt. Wer von außen Aussagen über »Fremdheit« macht, nimmt fast immer eine Position A ein, die eine andere Position B zum *Objekt* macht! Aus dieser eingenommenen Position können aber nur Aussagen über die »Fremdheit« oder »Nichtfremdheit« der Person B getroffen werden, nicht aber darüber, und das ist entscheidend, ob Person B *vielleicht selbst Fremdheitserfahrungen* macht bzw. wie sie die *Fremdheitszuschreibung* von A erfährt.

Für eine wissenschaftliche Studie, die andere wissenschaftliche Studien zum Thema Fremdheit untersucht, ist diese Perspektivenklärung zentral. Nahezu durchgehend wird in vorliegender Studie sowie in den untersuchten Studien aus einer außenstehenden Perspektive auf Erfahrungen und Zuschreibungen von »Fremdheit« geblickt. Gleichzeitig sind sowohl die zitierten Autor*innen als auch ich als Autor vorliegender

Studie nicht frei von Fremdheitserfahrungen und problematischen Fremdhheitskonstruktionen.

Angesichts dieses Zusammentretens von außenstehender Betrachtung und der dennoch existenten, erfahrungsgebundenen eigenen Involviertheit und angesichts der Schwierigkeiten, eine beobachtete Erfahrungssituation von außen nachvollziehen zu können, ergeben sich so zentrale Fragestellungen für vorliegende Studie: Wie lässt sich über »Fremdheit« schreiben, ohne Othering zu betreiben? Inwiefern können Zuschreibungen von Fremdheit überhaupt mehr sein als eine Aussage über die Urteile der eigenen Erfahrungswelt?

Noch komplexer wird es, greift man den Faden von Beginn dieses Kapitels wieder auf und führt sich vor Augen, dass wissenschaftliche Theorien bei der Erforschung von Othering auf fremdsprachige Referenztheorien zurückgreifen, die auf einem etwas anderen sprachlichen Verständnis von Fremdheit beruhen, in dem Fremdheit und Andersheit stärker ineinander übergehen. In bestimmten Kontexten kann auch im Deutschen »...anders« die Bedeutung von »fremd« annehmen. Deutlich wird dies an einem letzten Beispiel: Mecheril und Thomas-Olalde schreiben: »die ›Anderen‹ werden durch bestimmte Wissensproduktionspraxen konstruiert, die koloniale Herrschaftsbildung legitimieren«. ⁶⁷ Was ist hier die Bedeutung von den »Anderen«? Sind sie wirklich »anders« oder »...anders« im Sinne von fremd? Was bedeuten die Anführungszeichen? Ist diese Andersheit/Fremdheit nur konstruiert, insofern nicht »real«? Wie ist dies mit dem Ansatz von Waldenfels zu vereinbaren, dass es sehr wohl einen Unterschied zwischen Fremdheit und Andersheit und damit auch echte Fremdheit gibt?

Mit dem zur Verfügung stehenden Vokabular über »Fremdheit« und »Andersheit« zu schreiben, mutet harmlos an, ist aber eine große Herausforderung. Wie sich zeigen wird, sind diese Bezeichnungsschwierigkeiten eine wichtige Perspektive vorliegender Studie, weil sich hinter ihnen ein Ringen um theoretische Grundannahmen verbirgt. Diese bewusst zu machen, kann sehr ertragreich sein.

67 P. Mecheril/O. Thomas-Olalde: Die Religion der Anderen: Anmerkungen zu Subjektivierungspraxen der Gegenwart, S. 47.

5. Fazit

Fremdheit verweist auf vielfältige Bedeutungskontexte. Sie bezeichnet in klassischer Weise die Erfahrung von etwas Fremdem, das die eigene Erfahrungswelt übersteigt, also »unzugänglich« erscheint, nicht richtig zu erklären und einzuordnen ist – eine Erfahrung, die Erschrecken oder Faszination zur Folge haben kann (vgl. Kap. II.2). Solche Erfahrungen können in allen Lebenssituationen urplötzlich auftreten, wie ein »Stachel« die bekannten und bislang unhinterfragten Ordnungen verletzen und in Frage stellen. Oft sind Erfahrungen der Fremdheit mit einem Gefühl des Kontrollverlustes und der Passivität verbunden. Fremdheitserfahrungen sind radikal subjektiv – und wandelbar. So plötzlich wie sie auftreten, können sie auch wieder verschwinden. Abhängig sind solche Erfahrungen von den jeweiligen situativen Kontexten und subjektiven Positionen und Erwartungen, die insgesamt durch eine Vielzahl an sozialen Ordnungsprozessen zustande kommen.

Fremdheit beschreibt zugleich ein Beziehungsgeschehen, in der ein konstruiertes »Eigenes« einem konstruierten »Fremden« gegenübersteht. Dieser Gegensatz wird nicht immer gleich stark bewusst wahrgenommen, ist jedoch stets vorhanden. Die Bezeichnung »fremd« verweist so gleichzeitig auf die Position, aus deren Perspektive das Bezeichnete fremd ist. Ein standortloses »Fremdes überhaupt« dagegen gliche einem »Links überhaupt« (vgl. Kap. II.3, Fußnote 3). Eine subjektive Fremdheitserfahrung bezieht sich immer auf ein objektiviertes »Fremdes« in Gestalt einer Fremdzuschreibung. Sofern sich diese Zuschreibung auf eine Person bezieht, kann diese auch die *Erfahrung einer Fremdheitszuschreibung* machen. Diese gegenseitige Beziehung lässt sich aber auch aus einer dritten, beobachtenden Position heraus beschreiben, hierbei kommt es nicht zwangsläufig zu Fremdheitserfahrungen, sehr wohl aber zu Fremdzuschreibungen. »Fremdheit« ist also nicht nur Eindruck einer passiven Erfahrung, sondern auch einer *aktiven Zuschreibung*.

Wer oder was aber erfährt, beschreibt, schreibt Fremdheit zu? Fremdes ruft stets die Frage hervor, was das »Eigene« ist. Diese Frage wird vorliegende Studie im weiteren Verlauf an vielen Stellen beschäftigen. Sie ist viel schwieriger zu beantworten, als es zunächst scheint. Arthur Rimbaud prägte die Sentenz »Ich ist ein Anderer« (vgl. Kap. II.2, Fußnote 16). Sie lässt sich in drei Richtungen untersuchen. Zum einen deutet sie auf den Umstand, den Waldenfels mit der Formulierung »Wir sind älter als wir selbst«

umschreibt (vgl. Kap. II.2, Fußnote 13). Menschen werden seit ihrer Geburt und schon vor ihrer Geburt durch Andere/Fremde geprägt und formen daraus ihre Identität, ihr Ich in Interaktion mit ihrer Umwelt. Das Fremde ist gegenüber dem Eigenen *vorgängig*, es war schon da, bevor das Eigene es bemerkte. Das Erkennen des Eigenen ist eine Reaktion auf etwas Fremdes. Vor diesem Hintergrund ist es aber noch viel schwieriger zu beantworten, was das »eigene Ich« überhaupt sein kann – wie Waldenfels schreibt: »Fremdheit beginnt bei mir selbst« bzw. »droht uns von uns selbst zu entfremden« (vgl. Kap. II.2, Fußnote 25).

Aus der Unsicherheit um das »Eigene« erwachsen die vielfältigen Mechanismen des Otherings. Das Ich definiert sich durch die *Abgrenzung* vom Anderen/Fremden – das ist die zweite Lesart von Rimbauds Sentenz. Menschen machen »das Fremde« fremder, um »das Eigene« eigener zu machen. Sie tun das auf verschiedene Arten und Weisen: durch explizite Ausgrenzung aus bestimmten gesellschaftlichen Ordnungen, aber auch durch die Produktion von Wissen, das »Fremde« in ihrer »Fremdheit« erklärt und ihre »Fremdheit« so definiert. Etwas auf diese Weise Fremdgemachtes ist nicht im gleichen Sinne irritierend wie plötzlich auftretende Erfahrungen von Fremdheit. Es stabilisiert die eigenen Ordnungen als ihr fremder Gegensatz. Es ist genauso vertraut, wie es fremd ist. »Man kennt es«, weiß, wer zur Gruppe der Fremden gehört, und »man weiß das Wesentliche über sie« (vgl. Kap. II.4, Fußnote 1 u. 17).

Rimbauds Satz lässt sich aber auch noch in einer dritten Weise untersuchen – anhand der Frage: Ist das Ich eigentlich ein Anderes oder ein Fremdes? Diese sprachliche Unsicherheit weist nicht zuletzt auf eine Übersetzungsschwierigkeit aus dem Französischen ins Deutsche hin. Auch Othering wird sowohl mit »Veränderung« als auch mit »Fremdmachen« übersetzt. Begriffen für »Fremdheit« ist in verschiedenen Sprachen eine jeweilige begriffliche Vorstellung inhärent, die sich nicht so einfach in andere Sprachen übertragen lässt (vgl. Kap. II.4.4). Referenztheorien aus anderen Sprachen prägen auf diese Weise mit ihren sprachimmanenten Fremdhheitskonzepten die Fremdhheitskonzepte der deutschsprachigen Rezeption (vgl. auch Kap. III.12.5).

Während das, was der Begriff Fremdheit benennt, auf eine mutmaßlich kulturübergreifende, möglicherweise sogar über die menschliche Erfahrungswelt hinausgehende Grunderfahrung zurückgeht, hat der Begriff »fremd« im deutschen Sprachgebrauch eine relativ klar definierbare Bedeutung: »Fremd« markiert einen klaren Gegensatz zum Begriff »eigen«, indem es *außerhalb* einer Ordnung steht, die erst sekundär als »eigene« Ordnung verstanden wird. Beim Begriff »anders« ist der Gegensatz zum Begriff »eigen« nicht so klar (außer bei einer sprachlich markierten Verwendung: »Er ist ...anders«). »Anders« bezeichnet eine Unterschiedlichkeit, die *innerhalb* einer Ordnung liegt, gemeinsam mit Eigenem, das nicht explizit als »Eigenes« bewusst wird. Die Beurteilung von Andersheit geschieht oft aus einer neutralen, beobachtenden Position heraus, während die Zuschreibung von Fremdheit meist von einer *subjektiven*, »eigenen« Position ausgeht, die in einer *gegensätzlichen Beziehung* zum »Fremden« steht. Eng verknüpft mit dieser Beziehung ist eine stark räumliche Vorstellung eines Eigen- und Fremdbereichs, mit dem zwischen »innen« und »außen«, »nah« und »fern« und letztlich zwischen »zugehörig« und »nicht-zugehörig« unterschieden wird. Was unterscheidet den beobachtenden Blick auf Andersheit von dem beobachtenden Blick auf Fremdheit? Je-

weils liegen der Begriffsverwendung Grundannahmen zugrunde, denen es nachzuspüren gilt.

»Fremdheit« ist kein neutraler Begriff. Wer ihn verwendet, bezieht Position und trifft damit implizit auch eine Aussage über die Zugehörigkeit bzw. Nichtzugehörigkeit einer Person, Gruppe oder Sache. Die Zuschreibung von »Fremdheit« neigt dazu, eine Subjektposition einzunehmen und zwar vorwiegend die Position des Subjekts, das Fremdheit der »Fremden« wahrnimmt und so erfährt. Damit ist es aber schwierig, sich in die Position hineinzusetzen, die Fremdheit als Zuschreibung erfährt. Fremdheit bezeichnet die Wahrnehmung und Erfahrung eines »fremden« Objekts. Für die Erfahrung jedoch, selbst als »fremdes« Objekt des »Schreckens« oder der »Faszination« wahrgenommen zu werden, die Erfahrung des Fremdgemachtwerdens, ohne sich selbst fremd zu fühlen, gibt es im Deutschen kaum ein passendes beschreibendes Wort.

Die Unterscheidung zwischen »eigen« und »fremd« ist eine der basalsten Grundordnungen der Welt und eine der wirkmächtigsten. So subtil die Ordnungsprozesse manchmal auch ablaufen mögen, so konkret können ihre Folgen sein, die sich nicht nur als Othering-Strukturen manifestieren, sondern auch darüber mitbestimmen, ob eine Person Zugang zu gesellschaftlicher Teilhabe erhält oder nicht (vgl. Kap. II.4). »Fremdheit« ist eine relationale Größe und damit abhängig von einem bestimmten Kontext (vgl. Kap. II.3). Verändert sich der Ordnungskontext, verändern sich sowohl Erfahrungen als auch Zuschreibungen von »Fremdheit«.

Immer wieder wurde Fremdheit in den bisherigen Ausführungen mit dem Ordnungsbegriff in Verbindung gebracht: Als Manifestation solcher Ordnungen wurden u.a. gesellschaftliche Institutionen, implizite Aufmerksamkeitsstrukturen und begriffliche Zuordnungen genannt. Diese Vielfalt ruft jedoch unweigerlich die Frage hervor, was angesichts dessen der Ordnungsbegriff bedeuten kann und inwiefern sich die aufgezeigten Kontexte überhaupt unter einem gemeinsamen Oberbegriff »Ordnung« subsummieren lassen. Was kann vor diesem Hintergrund Reuters Aufforderung: »Wer den Fremden verstehen will, der muss zuallererst die eigene Ordnung verstehen« (vgl. Kap. II.3, Fußnote 1) bedeuten? Im Verlauf vorliegender Studie soll diesen zentralen Fragen weiter nachgegangen werden (vgl. u.a. Kap. V.1).

Vorliegende Studie trägt der Vieldeutigkeit des Fremdheits- bzw. Andersheitsbegriffs in folgender Weise Rechnung:

1. Sie unterscheidet dort, wo es geht, dezidiert zwischen Andersheit und Fremdheit. *Andersheit bezeichnet die (vergleichbare) Unterschiedlichkeit innerhalb eines Ordnungskontextes.* Es ist eine Unterschiedlichkeit, die beobachtet wird, ohne dass sie als Fremdheit wahrgenommen und erfahren wird. *Fremdheit bezeichnet eine Art der Unterschiedlichkeit, die die Vergleichbarkeit mit anderen Personen/Gruppen/Gegenständen im jeweiligen Ordnungskontext übersteigt.* Sie ist so unterschiedlich, dass sie im Ordnungskontext selbst unerklärbar ist und so die jeweilige kontextuelle Ordnung hinterfragt. Vorliegende Studie möchte mit der Unterscheidung zwischen anders und fremd auch kennzeichnen, ob sie innerhalb eines Ordnungskontextes argumentiert oder sich auf das »Außen« der Ordnung bezieht.

2. Da die Bedeutungsfelder der Worte anders und fremd im jeweiligen Sprachkontext oft nicht klar abgegrenzt sind, lässt sich dennoch meist nicht leicht zwischen

Andersheit und Fremdheit unterscheiden. Dort wo sich vorliegende Studie kein Urteil zutraut, wird sie dies mit der Begriffsdoppelung anders/fremd bzw. Andersheit/Fremdheit markieren. Sie tut dies besonders an den Stellen, wo sie über Andersheits- bzw. Fremdheitserfahrungen anderer Menschen spricht.

3. Zuletzt geht »Fremdheit« aus Othering-Prozessen hervor, die einen Gegensatz zur Sphäre des »Eigenen« konstruieren. Sind solche fremdmachenden Zuschreibungen klar ersichtlich, wird vorliegende Studie »Fremdheit« in Anführungszeichen setzen.

Fremdheit kann erfahren und gleichzeitig zugeschrieben werden. Fremdheit kann als Zuschreibung erfahren werden. Fremdheit kann als Ergebnis eines Ordnungshandelns erklärt werden. Die Untersuchung des Fremden erfordert also mindestens drei Perspektiven: erstens eine Würdigung der radikal subjektiven Fremdheitserfahrung, die wandelbar ist, über die jedoch im Moment der Erfahrung nicht hinweggegangen werden kann, zweitens ein distanziert-beobachtender Blicken (so objektiv wie eben möglich) auf die Gebundenheit von Fremdheitserfahrungen und Fremdhheitszuschreibungen an stattfindende Ordnungsprozesse, drittens eine Beachtung der Position der Subjekte, die von Fremdzuschreibungen betroffen sind. Diese drei Perspektiven bestimmen nicht nur den weiteren Verlauf vorliegender Studie, aus ihnen ergeben sich auch drei wesentliche Zugänge zum Feld des Fremden in interreligiöser Bildung, die bei der Gestaltung interreligiöser Lernvorgänge beachtet werden sollten. Im folgenden Kapitel wird nun ein vertiefter Blick auf den derzeitigen Forschungsstand zum Topos Fremdheit in interreligiöser Bildung geworfen. Dort bestehende Konzepte von Fremdheit sollen anhand der im letzten Kapitel eröffneten Perspektiven und vorgenommenen Unterscheidungen genauer untersucht werden.