

Fremdheit

1. Zum Phänomen der Fremdheit

Fremdheit ist das Phänomen, das sich auf alles bezieht, was fremd oder unvertraut ist oder als solches erscheint. Das können Orte, Zeiten, Dinge, Gebräuche, religiöse Traditionen oder auch Menschen sein. Im ‚Fremd-sein‘ fallen ‚das Fremde‘ und ‚der Fremde‘ zusammen. ‚Fremd‘ beschreibt so das Unbekannte und Unvertraute: Das fremde Land der Urlaubsreise, der fremde Ritus, den ich beobachtet habe etc. Fremd ist etwas, wozu der-/diejenige, die/der es erfährt und beschreibt, noch keinen Zugang hat, das noch nicht Erschlossene. Dabei vermitteln sich Fremdheitsgefühle nicht nur kognitiv, sondern mindestens genauso intensiv über alle Sinne, über das Auge, das Ohr und den Geruchssinn, über die Erscheinung, das Auftreten, die Sprache und Satzmelodie, die Artikulation. Dieses Unvertraute kann sowohl faszinierend wie bedrohlich sein, das Fremde ist immer wieder – dem Heiligen ähnlich – durch die Spannung des ‚fascinosum et tremendum‘ gekennzeichnet; anfängliche Faszination kann auch in Gefühle von Bedrohung umschlagen. Nicht von ungefähr stellte sich in frühen Gesellschaften auch immer wieder die Frage, ob der Fremde nicht auch ein Gott sein könnte oder die Inkarnation eines Ahnen (Stichweh 2010, 27).

Deutlich wird, dass Fremdheit oder Fremd-Sein keine Eigenschaft ist, sondern immer eine Form der Beziehung, eine Relation, die wir zu etwas oder jemandem haben. Fremd ist etwas nicht an sich, sondern nur, insofern wir es als fremd wahrnehmen oder ihm Fremdheit zuschreiben. Als relationaler Begriff ist Fremdheit immer eine Konstruktion, die wir einem Phänomen oder einer Person zuschreiben: „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* [sic!] konstruiert“ (Reuters 2002, 14).

In identitätstheoretischer Perspektive beschreiben alle Definitionen von Fremdheit letztlich implizit oder explizit die Kehrseite von Identitätsbestimmungen, oder mit Julia Kristeva formuliert: Das Fremde ist die andere Seite des Selbst, das Fremde ist in uns selbst (Kristeva 2001 [1990], 208). Erst in der Unterscheidung von Ich und Du findet das Ich seine Identität, konstruiert und realisiert es seine Ich-Identität, jedenfalls was den materialen Gehalt dieser Identität betrifft. Dementsprechend ist die Konstruktion von Identität konstitutiv auch an die Beziehung zum Fremden und Anderen gebunden, eine Beziehung, die auch Unterscheidung, ja Abgrenzung und Distanz einschließen kann: „Der erste Instinkt, mit dem sich Persönlichkeit bejaht, ist die Verweigerung des Anderen“ (Simmel 1992 [1908], 621). In ähnlicher Art und Weise hat George Herbert Mead die Bildung von Identität als Prozess der Abgrenzung von und gleichzeitiger Integration in die Sozialwelt im Vermittlungsprozess von ‚I‘ und ‚Me‘ beschrieben (Mead 1973 [1934]).

Zwar geht es in identitätstheoretischer Perspektive immer um das Fremde im Sinne des Anderen, Fremdes und Anderes/Alterität fallen jedoch nicht in eins, sondern sind zu unterscheiden. Denn das Fremde ist stets das Andere, aber nicht

jedes Andere ist fremd. Gleiches gilt für den Fremden und Anderen. Das Andere beschreibt gegenüber dem ‚Fremden‘ vor allem eine Differenz, aber nicht jede Differenz ist schon fremd, der Andere kann anders (als ich) sein, dieses Andere muss mir aber nicht unvertraut und fremd sein. Fremdheit geht insofern über die Beschreibung von Differenz hinaus: „Nicht schon die bloße Differenz, sondern erst die als *relevant wahrgenommene* Differenz konstituiert das, was für gewöhnlich als fremd beschrieben wird“ (Reuters 2002, 11). Insofern kann Bernhard Waldenfels auch das Fremde als Unterkategorie von Alterität bestimmen (Waldenfels 1994, 235). In analytisch kategorialer Hinsicht ist präzise zwischen Fremdheit und Alterität zu trennen, auch wenn beides auf der Ebene der Praxis von Ereignissen und Personen durchaus zusammenfällt (Röttgers 2011, 829).

Die Frage nach dem Fremden ist interessanterweise eine universale, jede menschliche Gesellschaft beschäftigende Frage, und es scheint keine Gesellschaft zu geben und gegeben zu haben, die nicht über Termini und definierte Rollen für Fremde verfügt. Dies allein macht die mit dem Fremden einhergehende Ambivalenz zwischen Faszination und Bedrohung und die Notwendigkeit der Entwicklung von Ordnungssystemen zur Kategorisierung des Fremden deutlich. Die Frage nach dem Umgang mit dem Fremden und nach der Rollenzuschreibung gegenüber dem Fremden ist eine zentrale Frage für alle Gesellschaften, vor allem dienen die im Umgang mit dem Fremden zu entwickelnden Routinen der Bearbeitung von Kontingenz und Unsicherheit einer Gesellschaft, wie sie durch das Auftauchen des sozialen Anderen und dem damit einhergehenden Moment des Unerwarteten und der Überraschung entstehen (Stichweh 2010, 75).

Diese erprobten und in Routinen gegossenen Modelle bewegen sich auf der Skala von Exklusion und Inklusion und ihren jeweiligen Zwischenformen und verdeutlichen das bis heute bestehende zentrale Problem des Umgangs mit dem Fremden zwischen totaler Abwehr oder gänzlicher Assimilation. Neben der totalen Exklusion als Kontaktvermeidung, Zutrittsverweigerung etc. und der totalen Vereinnahmung durch Tötung des Fremden (Stichweh 2010, 76) bzw. dem zum Verschwinden bringen des Fremden haben alle Gesellschaften institutionalisierte interne Rollen für Fremde entwickelt. Der amerikanische Soziologe Irwin D. Rinder hat 1958 zudem die Hypothese formuliert, dass in komplexen Gesellschaften so genannte ‚Statuslücken‘ entstehen, die die möglichen und verfügbaren Rollen für Fremde definieren (Rinder 1958). Drei klassische Rollen lassen sich – so Rudolf Stichweh – in fast allen Gesellschaften finden: die des Gastes, des Gastarbeiters und die des Migranten (Stichweh 1997, 76–79); sie haben die Aufgabe, die bis heute existierende Ambivalenz gegenüber dem Fremden zu kanalisieren. Dies wird an der zweiten Bedeutung des lateinischen Wortes für Gast „*hostis*“, was eben auch Feind bedeuten kann, besonders deutlich. So ist der Gast vielleicht der Freund, vielleicht aber auch der Feind, vor dem man sich schützen muss. Das Gastrecht ist eines der ältesten und heiligsten Rechte, zu dem sich Gesellschaften verpflichtet haben; gleichzeitig ist – bei aller geschuldeten und gewährten Gastfreundschaft – das Gastrecht genau geregelt und in den alten Gesellschaften in der Regel auf drei Tage beschränkt. Eine Überschreitung dieses Zeitraumes durch den Gast schließt vielfach das Recht auf Tötung seitens des Gastgebers ein. In dieser der Gastrolle eingeschriebenen zeitlichen Limitierung des Aufenthaltsrechts kommt die Ambivalenz des Fremden noch

einmal in besonderer Weise zum Ausdruck. Der Gastarbeiter, das zweite Rollenmodell, konterkariert in gewisser Weise die Rolle des Gastes, vor allem aber impliziert die Vorsilbe ‚Gast‘, dass der Aufenthalt zwar über das klassische Gastrecht hinausgeht, aber dennoch beschränkt ist und die Rückkehr des Arbeiters in sein Heimatland impliziert. Der Status des Gastarbeiters war und ist in der Regel mit einem komplexen Regelwerk an Berechtigungen und Privilegien, aber auch Benachteiligungen verbunden. Über viele Jahrhunderte hinweg hatten vielfach die Juden die Rolle dieser Gastarbeiter, deren Berechtigungen sich beispielsweise auf Handel und Gewerbe beschränkten. Zudem zeigt sich an Gastarbeitern oder Saisonarbeiter*innen als andere Bezeichnung desselben Phänomens sehr genau das Ausfüllen von ‚Statuslücken‘, denn sie übernehmen die Arbeiten, die das Statusbewusstsein der ‚Einheimischen‘ offenlässt, gegenwärtig vor allem z.B. Pflegedienstleistungen. Vom Gast und Gastarbeiter unterschieden ist der Migrant oder auch der Wandernde, wie Stichweh ihn nennt. Er unterscheidet sich vom Gastarbeiter dahingehend, dass er – zumindest auf nahe Sicht – nicht in sein Heimatland zurückkehrt: eine etwaige Rückkehr spielt für die Regeln der Inklusion keine Rolle (Stichweh 2010, 79). Im Unterschied zum Gastarbeiter können die Ressourcen des Migranten nicht nur mobiler, sondern auch immobilierter Art sein und z.B. Grundbesitz einschließen. Auch dafür lassen sich viele Beispiele in der jüngeren Einwanderungsgeschichte Deutschlands finden.

Wie bereits die eben beschriebenen Rollen des Fremden zeigen, ist der Begriff der Fremdheit eng mit dem der Grenze, der Einhaltung bzw. der Überschreitung von Grenzen verbunden. In der Soziologie werden drei Modelle des Umgangs mit Fremdsein oder dem Fremden beschrieben, die jeweils einen anderen Blick auf die Grenze werfen. Einen ersten Typus hat Georg Simmel in seinem berühmten „Exkurs über den Fremden“ 1992 [1908] beschrieben: „Es ist hier also der Fremde nicht in dem bisher vielfach berührten Sinn gemeint, als der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern als der, der heute kommt und morgen bleibt – sozusagen der potentiell Wandernde [...]. Die Einheit von Nähe und Entfernung, die jegliches Verhältnis zwischen den Menschen enthält, ist hier zu einer, am kürzesten so zu formulierenden Konstellation gelangt: die Distanz innerhalb des Verhältnisses bedeutet, dass der Nahe fern ist, das Fremdsein aber, dass der Ferne nahe ist.“ (Simmel 1992 [1908], 764.) Der Fremde ist hier derjenige, in dem Nähe und Ferne in eine gewisse Synthese gebracht sind, der zwar immer in gewisser Weise der Fremde bleibt und gleichzeitig jedoch integriert ist, wenn auch nicht vollumfänglich und nicht mit allen Privilegien wie die Einheimischen. Simmels Verständnis vom Fremden macht aber vor allem auch deutlich, dass das Fremde als Gegenstand der Auseinandersetzung immer nahe ist und uns dann beschäftigt, wenn es nahe ist, nicht, wenn es in der Ferne ist: „[...] die Bewohner des Sirius sind uns nicht eigentlich fremd – dies wenigstens nicht in dem soziologisch in Betracht kommenden Sinne des Wortes –, sondern sie existieren überhaupt nicht für uns, sie stehen jenseits von Fern und Nah. Der Fremde ist ein Element der Gruppe selbst, nicht anders als die Armen und die mannigfachen ‚inneren‘ Feinde [...]“ (Simmel 1992 [1908], 764).

Einen zweiten Typus hat Alfred Schütz (1972) in seiner Sozialpsychologie über den Fremden als den Immigranten beschrieben, der sich einerseits der sozialen Gruppe, in der er ankommen möchte, anpasst, dem aber auch Vieles fremd bleibt, da er nicht über die gleichen Diskursarchive und Habitualisierungen verfügt. Die mit

dem Herausgerissensein aus der Herkunftskultur und noch nicht Beheimatetsein in der neuen Kultur einhergehende Verunsicherung löst sich nach Schütz erst mit der Assimilation in die neue Kultur auf.

Einen dritten Typus schließlich legte Robert Ezra Park mit seiner Theorie vom ‚marginal man‘ 1964 [1928] vor. Marginalität wird hier nicht im alltagssprachlichen Sinne der Marginalität verstanden, sondern vielmehr als die Grenze zweier Kulturen und als gewähltes Modell der Vermittlung. Dem ‚marginal man‘ ist es möglich, Momente beider Kulturen aufzunehmen und diese zu einer neuen Synthese zu arrangieren. An Stelle der Anpassung tritt hier die kulturelle Innovation, die der Fremde in die Gesellschaft einzubringen vermag.

2. Zur Hermeneutik des Fremden und des Verstehens

Das Überschreiten der Grenze, die Dichotomie von Fremdheit und Vertrautheit, kann auch im Sinne der Wissenssoziologie von Alfred Schütz und Thomas Luckmann (Schütz/Luckmann 2003) als soziale Operation verstanden werden, mit der die soziale Welt als sinnhaft geordnete und verstehbare Wirklichkeit strukturiert wird. Fremdheit wird damit zu einem Ordnungsbegriff, insofern das Fremde als das Andere der Ordnung dennoch Teil der Ordnung ist und so nicht vom Eigenen zu trennen ist. Gerade aber weil sich das Fremde eben nicht nur auf *den* Anderen, den ethnisch Fremden bezieht, sondern auch auf das Unbekannte, noch nicht Erforschte, das Fremdartige im Sinne eines eher Befremdlichen oder auch auf das Unheimliche, mir nicht Vertraute, wird deutlich, dass die Erfahrung des Fremden oder der Fremdheit nicht außerhalb unserer selbst liegt, sondern „dem Leben an sich eingestiftet“ ist und „an den Rändern des eigenen Vertrauten, an den Grenzen der Ordnung“ (Merle 2013, 16) permanent auftaucht. Die Frage nach dem Fremden ist damit auch immer die Frage nach Fremdem und Eigenem, und die Grenze zwischen Fremden und Eigenem ist – wie schon Simmel deutlich machte – keine ferne Grenze, sondern eine sehr nahe, insofern das Eigene von Fremdheit durchzogen ist, es sich um ein „Ineinander von Eigenem und Fremden“ handelt (Waldenfels 1994, 422; Waldenfels 1997, 27–33): „Das Fremde hat sich im Eigenen bereits eingestiftet“ (Waldenfels 1994, 634).

Bernhard Waldenfels hat drei Grade der Unzugänglichkeit unterschieden, die im Letzten das Fremde noch einmal als das bleibend Kontingente ausweisen: a) das Fremde als das alltäglich Fremde und Teil der eigenen Ordnung, mit der hohen Wahrscheinlichkeit der Möglichkeit, es in etwas Vertrautes umwandeln zu können; b) das Fremde als strukturell Fremdes und als Zeichen einer anderen Ordnung, mit deren symbolischen Gehalten man sich bekannt machen kann, deren Sinn jedoch im tiefsten doch nicht zu erfassen ist und fremd bleibt, und c) die Kategorie des ‚Außer-ordentlichen‘ der radikalen Fremdheit, die sich jeglicher Ordnung entzieht. Damit sind Grenzerfahrungen angesprochen, die zwar kulturell gedeutet, aber im letzten doch eben immer fremd bleiben (Waldenfels 1995, 614).

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Eigenem und Fremden und die Frage danach, wie mit dem Konstrukt ‚Fremdheit‘ als dem Anderen der Ordnung umzugehen ist, impliziert die Frage nach der Hermeneutik des Fremden und den Möglichkeiten des Fremdverstehens. Damit ist die zentrale Frage angesprochen, wie das Fremde so zu inkludieren ist, dass die Eigenheit des Fremden gewahrt wird und

nicht zum Verschwinden gebracht wird, und auch ohne dass klassische Umgangsformen der Exklusion wie Othering oder Stigmatisierung angewendet werden. Damit ist die komplexe Problematik des Verstehens überhaupt angesprochen, insofern Verstehen in hohem Maße kontextabhängig ist, so wie das „wie ich mich als Subjekt in diese Welt einzeichne“ (Merle 2013, 19) immer abhängig ist von den eigenen Vorstellungen und Erfahrungen. Zugleich existiert kein reines Verstehen, sondern auch dieses unterliegt jeweils machtförmigen Interessen und Konstellationen.

Begreift man Fremdheit darüber hinaus, wie hier geschehen, in einem sozialkonstruktivistischen Sinn als relationales Moment, dann strukturiert sich die Alltagswirklichkeit entlang der Dichotomien vertraut/unvertraut (fremd/nicht fremd), vor allem aber über Exklusion und Inklusion im Sinne von zugehörig versus nicht zugehörig. Die jeweiligen Zuschreibungsprozesse von vertraut/unvertraut bzw. zugehörig/nicht zugehörig sind dabei allerdings hegemonial überformt, da sie in der Regel von der Mehrheitsgesellschaft vorgenommen werden und damit auch Abhängigkeits- und Ungleichheitsverhältnisse zwischen Eigenem und Fremden zum Vorschein bringen. Die Frage der Integration und die des Verstehens stehen damit in einem engen Konnex zu Fragen der Identität, aber auch der Herrschaft. Damit wird zudem deutlich, dass Fremdsein nicht individualisiert zu betrachten ist, sondern sich in einem Netzwerk wechselseitiger Interdependenzen lokalisiert, von dem bei einer Auseinandersetzung mit Fremdheit nicht zu abstrahieren ist (Reuters 2002, 16f.).

Das Fremde einerseits zu verstehen und andererseits nicht zu vereinnahmen und sich der hegemonialen Einschreibungen bewusst zu sein, ist das Anliegen der Hermeneutik des Fremden von Theo Sundermeier, der mittels einer Differenzhermeneutik „das Differente verstehen“ will, „ohne es zu vereinnahmen“ (Sundermeier 1996,13). Das von ihm vorgelegte homöostatische Modell ist identitätstheoretisch angelegt: Identität konstituiert sich nur in Differenz und in Bezug zu fremden Identitäten und ist als komplexitätssteigernde Stufenfolge konzipiert, die einen wachsenden Verstehensprozess impliziert und in der Haltung der ‚Konvivenz‘ mündet, die als Hilfs-, Lern- und Festgemeinschaft beschrieben wird und in aller Annäherung aneinander das je Eigene zu seinem Recht kommen lassen will (ebd., 190f.). Abgesehen davon, dass Sundermeier in seinem Modell immer von einem gelingendem Verstehen ausgeht und ein Scheitern des Verstehens nicht mitreflektiert, bleibt die Rückfrage an das Modell, inwieweit es zum einen die hermeneutischen Voraussetzungen und hegemonialen Verflechtungen bis hin zu expliziten Exklusionsprozessen mitreflektiert und zum anderen einen uneinholbaren Rest eines nicht möglichen Verstehens mitdenkt.

3. Bedeutungszusammenhänge für die inklusive Religionspädagogik der Vielfalt und ihre Lern- und Bildungsprozesse

Bedeutung hat die Kategorie der Fremdheit für die inklusive Religionspädagogik der Vielfalt in einer doppelten Weise: Zum einen gilt es, die Kategorie Fremdheit in ihrem wissenschaftstheoretischen Status für die theoretische Grundlegung des Ansatzes zu reflektieren und zum anderen gilt es, ihre Bedeutung für die von einer inklusiven Religionspädagogik der Vielfalt initiierten Lern- und Bildungsprozesse auszuloten.

Die inklusive Religionspädagogik der Vielfalt beruht in ihrem Theoriegerüst nicht nur auf der Wahrnehmung von Vielfalt, sondern reflektiert auch den Intersektionalitätsansatz zur Strukturierung der wahrgenommenen Vielfalt. Zieht man das Strukturierungsmodell von Degele/Winker (2009) mit seinen vier Strukturkategorien von Geschlecht, Klasse, Rasse und Körper auf den drei Ebenen der Struktur, Identität und Repräsentation heran, dann ist Fremdheit keine eigene hinzuzufügende Kategorie, aber ein diesen verschiedenen Kategorien zugrunde liegendes Deutungsschema. Anders formuliert, die Intersektionalitätskategorien sind auf ihre jeweiligen Fremdheiten und den Konstruktionscharakter von Fremdheit mit zu reflektieren. Unter Mitberücksichtigung der Kategorie ‚Fremdheit‘ können die Kategorien dann auch auf ihren jeweiligen Konstruktionscharakter und im Hinblick auf ihre hegemonialen Verflechtungen und Implikationen hin untersucht werden. Damit wird auch der Tatsache Rechnung getragen, dass Fremdheit nicht vor allem individualisiert zu untersuchen ist, sondern im Netz seiner jeweiligen Interdependenzen. Fremdheit als Schlüsselthema der inklusiven Religionspädagogik der Vielfalt ist damit nicht nur für die Ebene der unmittelbaren Lern- und Bildungsprozesse von Bedeutung, sondern trägt auch Entscheidendes für die theoretische Grundlegung des Ansatzes aus.

Die Entstehung der Nationalstaaten seit dem späten 18. Jahrhundert haben unter anderem mit dazu beigetragen, mehrstellige Zugehörigkeitsmöglichkeiten insofern zu binarisieren, als jemand entweder Bürger*in eines Staates war oder ist oder eben Fremde*r. Das bedeutet: Auch moderne funktionale Gesellschaften regeln Exklusion und Inklusion nach wie vor über Mitgliedschaft und Zugehörigkeit im Sinne einer schlichten Binarität, z.B. Zugehörigkeit zu einer Familie, einem Clan, einem Stamm, zu einer Religion, zu einer Ethnie, spätestens seit dem 18./19. Jahrhundert über Zugehörigkeit zu einem Volk/einer Nation (Kristeva 2001 [1990]; Stichweh 2010, 122f.). Rudolf Stichweh (1997) kommt in seiner gesellschaftskritischen Analyse zum Zusammenhang von Fremdheit und den Konstitutionsbedingungen moderner Gesellschaft zu dem Ergebnis, dass der funktional differenzierten Gesellschaft gerade aufgrund ihrer funktionalen Differenzierung andere Konstitutionsbedingungen der Regelung von Inklusion und Exklusion zu Grunde lägen als die Binarität von Zugehörigkeit versus Nicht-Zugehörigkeit. Vielmehr stünden mindestens theoretisch mehrstellige soziale Klassifikationen zur Verfügung, die Gradualisierungen in den Zugängen und Teilhaben möglich machten, so z.B. durch Zugangsmöglichkeiten und Teilhaben an Bildung, materiellen Ressourcen, Kultur und Wissensbeständen. So könnten Inklusions- und Exklusionsprozesse auf vielen Ebenen der Gesellschaft gleichzeitig und für eine Person durchaus unterschiedlich geregelt werden, bei gleichzeitiger Variabilität der Zurechnungen. Inklusions- und Exklusionsprozesse vollziehen sich dann nicht mehr in erster Linie über Ethnie, Religion oder Volk bzw. Nation, sondern werden von einer binären Zweiwertigkeit auf mehrstellige soziale Klassifikationen im Sinne von Zugangsmöglichkeiten umgestellt, die Übergangszonen und Uneindeutigkeiten Rechnung tragen und einen mehrfach gestuften Mitgliedschaftsstatus vorsehen können. Auch solche Möglichkeiten mehrstelliger Konstellationen wären in einer inklusiven Religionspädagogik der Vielfalt mitzudenken.

Auf der Ebene der konkreten Lern- und Bildungsprozesse macht Fremdheit als Kategorie erstens deutlich, dass das Fremde nicht auf das ethnisch oder religiös Fremde und vor allem nicht auf *den* Fremden zu reduzieren ist. Gerade die Reflexion

auf den Zusammenhang von Fremden und Eigenen macht auf die Vielfältigkeit des Phänomens, auf das Ineinander von Fremden und Eigenen, und darauf, dass sich das Fremde schon längst im Eigenen eingenistet hat (Waldenfels), aufmerksam. Es macht ferner darauf aufmerksam, dass das Fremde nicht fern, sondern sehr nah ist und dass Fremdheit immer auch ein Konstrukt ist, dass es eben nicht um Fremdes überhaupt geht, sondern um das, was wir in welcher Weise auch immer als fremd wahrnehmen und wie wir darauf reagieren. Die Vielfältigkeit und Unterschiedlichkeit der Fremdheitserfahrungen und der Reaktionen darauf bewusst zu machen und in ihrer Bedeutung für das Individuum wie für ein Zusammenleben als Gemeinschaft oder Gesellschaft zu reflektieren, ist entscheidende Aufgabe der von einer inklusiven Religionspädagogik der Vielfalt initiierten Lern- und Bildungsprozesse. Konkret bedeutet das, Fremdheit nicht nur auf Ethnie oder Religion zu beschränken und damit wiederum Othingprozesse zu befördern, sondern die eigenen Fremdheitserfahrungen von Schüler*innen zu heben und einer Reflexion zuzuführen. Die Berücksichtigung der machtförmigen Strukturen und Verflechtungen gehört inhärent dazu, natürlich sind aber immer auch die jeweiligen Verstehensmöglichkeiten der Schüler*innen entsprechend ihres Alters zu berücksichtigen.

Mit Blick auf Prozesse der Hermeneutik des Fremden ist zweitens bei allem Bemühen um ein Verstehen auch einem letzten Nicht-Verstehen Raum zu geben. Soll das Fremde nicht letztlich doch vereinnahmt werden, und sei es nur durch ein wohlgemeintes umfassendes Verstehen, gilt es auch der Unheilholbarkeit des fremden gemeinten Sinns, dem bleibend Unvertrauten als terra incognita (Merle 2013, 27) einen Raum zu geben. Insofern alles Verstehen auf Sinnhaftes ausgerichtet ist (Schütz 2004, 232) und letztlich auf Sinn zielt, bleibt ein Rest, der sich dieser Sinnerschließung entzieht und dem das Fremde fremd bleiben darf, ohne exkludiert werden zu müssen. Denn völliges Verstehen raubt dem Anderen sein Eigenes, seine Identität. Das ist der Moment, in dem Fremdes und Alterität identitätstheoretisch zusammenfallen und nicht unterschieden werden können. Insofern ist auch zwischen Verstehen und Verständigung zu unterscheiden. Verständigung ist möglich, ohne dass diese ein vollständiges Verstehen voraussetzt, wohl aber eine Anerkennung des Fremden und des Anderen als Anderer (Könemann/Sajak 2018).

Das bedeutet drittens, die entscheidende Kernkompetenz – neben vielen anderen, die es in einer inklusiven Religionspädagogik der Vielfalt zu fördern gilt –, ist die Heterogenitäts- und Ambiguitätsfähigkeit. Mehr denn je gilt es in modernen, von unterschiedlichsten Fremdheiten und Heterogenitäten gekennzeichneten Lebenszusammenhängen Uneindeutiges, Mehrstelliges, und auch in Spannung zueinander Stehendes aushalten zu lernen und diesem gegenüber eine akzeptierende, eventuell auch anerkennende Haltung einnehmen zu können. Didaktisch kann hier bei den Andersheiten und Fremdheiten der Schüler*innen selbst angeknüpft und diese zum Gegenstand der Reflexion erhoben werden. Einen weiteren Anknüpfungspunkt bietet die Reflexion der eigenen Ambivalenzen gegenüber Fremdem oder auch konkreten Fremden. Didaktisch geht es dann dabei nicht darum, die Ambivalenzen zum Verschwinden zu bringen, sondern diese, da sie – wie gesehen – konstitutiver Bestandteil der Fremdheit sind, produktiv wahrzunehmen und der Fähigkeit, Vieles und Unterschiedliches, auch Uneindeutiges und nicht bis ins Letzte Verstehbares auszuhalten, zuzuführen.

Literatur

- Degele, Nina/Winker, Gabriele, Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten, Bielefeld 2009.
- Könemann, Judith/Sajak, Clauß Peter, „So anders bist Du gar nicht!“ – Interreligiöse und interkulturelle Bildung als Beitrag zum gelingenden Miteinander, in: Könemann, Judith/Wacker, Marie-Theres (Hg.), Flucht und Religion. Hintergründe – Analysen – Perspektiven, Münster 2018, 229–241.
- Kristeva, Julia, Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt 2001 [1990].
- Mead, George Herbert, Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt 1973 [1934].
- Merle, Kristin, Fremdheit und Verstehen, in: Dies. (Hg.), Kulturwelten. Zum Problem des Fremdverstehens in der Seelsorge, Berlin/Münster 2013, 15–34.
- Park, Robert Ezra, Human Migration and the Marginal Man, in: Ders. (Hg.), Race and Culture, New York 1964 [1928].
- Reuters, Julia, Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden, Bielefeld 2002.
- Rinder, Irwin D., Strangers in the land: social relations in the status gap, in: Social Problems 6 (1958), 253–260.
- Röttgers, Kurt, Fremdheit, in: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, begründet von Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christopf Wild, neu herausgegeben von Petra Kolmer und Armin G. Wildfeuer, Bd. 1, Freiburg 2011, 818–832.
- Simmel, Georg, Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe Bd. 11, Berlin 1992 [1908].
- Schütz, Alfred, Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch, in: Ders. (Hg.), Gesammelte Aufsätze, Bd. 2: Studien zur soziologischen Theorie, Den Haag 1972, 53–69.
- Schütz, Alfred, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Konstanz 2004.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas, Strukturen der Lebenswelt, Konstanz 2003.
- Stichweh, Rudolf, Der Fremde – Zur Soziologie der Indifferenz, in: Münkler, Herfried/Ladwig, Bernd (Hg.), Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit, Berlin 1997, 45–64.
- Stichweh, Rudolf: Der Fremde. Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte, Frankfurt 2010.
- Sundermeier, Theo, Dem Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996.
- Waldenfels, Bernhard, Antwortregister, Frankfurt 1994.
- Waldenfels, Bernhard, Das Eigene und das Fremde, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43 (1995), 611–620.
- Waldenfels, Bernhard, Topographie des Fremden, Frankfurt 1997.