

Astrid Messerschmidt

Befremdungen – oder wie man fremd wird und fremd sein kann

Fremdheit unterliegt einer Definitionsmacht, der Umgang mit Fremden findet in einem Gefüge von Machtverhältnissen statt. Das Fremde verunsichert die Ordnung des Eigenen und Nichteigenen. Dagegen richten sich Strategien, Fremdheit zu identifizieren und zu typisieren. Fremde werden zu Gegenständen der Untersuchung und mit Wissen besetzt. Fremde, die kommen und bleiben, fordern Zugehörigkeit bei gleichzeitiger Verschiedenheit. Wie können Lernprozesse aussehen, die Fremdes weder zum Verschwinden bringen noch es für eigene Projektionen vereinnahmen? Plädiert wird dafür, Fremdheit zuzulassen und dem eigenen Wissen über die Fremden zu misstrauen.

Besetzungen des Fremden

Auf vielfältige Weise bildet Fremdheit eine Zuschreibung in sozialen Prozessen. Zugänglich ist uns Fremdes erst dadurch, dass es einen Diskurs über *das Fremde* gibt, d.h. einen Zusammenhang von Geltungen, Definitionen und sozialer Praxis. Mit jeder Aussage über das Fremde bin ich an diesem Diskurs beteiligt und trage dazu bei, Fremdheit kommunikativ zu erzeugen. Zugleich ist Fremdheit ein Beziehungsbegriff und kommt nur in Relation zu etwas anderem zu Stande, das als nicht fremd gilt. Mit dem Fremden wird eine Grenze zum Eigenen gezogen, durch die das Eigene konstituiert und profiliert wird. Das Fremde steht für das andere des Eigenen. In der Begegnung mit dem Fremden bin ich mit meiner eigenen Beschränktheit konfrontiert, mit der nicht realisierten Möglichkeit, anders zu sein. Insofern entwertet der/die/das Fremde meinen eigenen Standort. Die Reaktion darauf besteht häufig in der entwertenden Abwehr des Fremden. Es kann aber auch eine andere Möglichkeit eröffnet werden, nämlich die Unzulänglichkeit des Eigenen anzuerkennen und im Fremden eine Antwort auf diese erfahrene Beschränktheit zu sehen. Dabei begegnet mir auch der Fremde mit seinen Grenzen, es kommt zu einer Beziehung, die auf wechselseitig zugestanderener Unvollkommenheit beruht. Diese psychologische Sicht auf die Verunsicherungen, die durch die Begegnung mit dem Fremden ausgelöst werden, bleibt aber ungenügend, wenn sie nicht durch eine historische Reflexion ergänzt wird, die nach der Geschichte der Unterwerfung und Aneignung des Fremden fragt.

Die Begegnung mit dem Fremden war in der westlich-abendländischen Tradition keineswegs eine unter Gleichen, sondern stellte sich immer wieder als eine Geschichte der Bemächtigung dar. »In der Begegnung mit Fremden begegnet uns nicht nur die eigene Selbstzerrissenheit und individuelle Borniertheit, sondern eben auch die reale Geschichte, eine Geschichte von Eroberung, von Rassismus und Antisemitismus, die sich in unser Denken und Fühlen eingeschrieben hat.« (Rommelspacher 1995, 147) Die als Fremde identifizierten anderen des europäischen Subjekts galt es zu unterwerfen. Durch die Entgegensetzung zu den Fremden konnte sich das europäische Selbstverständnis aufgeklärter Bürgerlichkeit herausbilden. Es bedurfte einer Projektionsfläche für alles, was sich außerhalb dieses Selbstbildes befand – das Undisziplinierte, das Wilde und Ungebildete. In der Auseinandersetzung mit Fremdheit ist deshalb die Geschichte der Beziehungen zu Fremden zu erinnern. Es bedarf einer Gedächtnisarbeit, die Spuren des kolonialen Verhältnisses zum Fremden freilegt und von da aus Machtverhältnisse sichtbar macht, die den aktuellen Umgang mit Fremden beeinflussen. Nur auf einer abstrakten Ebene handelt es sich im Verhältnis von Eigenem und Fremdem um eine wechselseitige Abhängigkeit zwischen beiden Positionen. In sozialen Praxen ist diese Wechselseitigkeit überlagert von Machtprozeduren. Wer andere als Fremde identifiziert, hat die Definitionsmacht inne und gehört zu denen, die als nicht fremd, »normal« oder »zugehörig« angesehen werden. Aus dieser Position wird der/die Fremde als Abweichende/r bestimmt. Insofern geht es im Fremdheitsdiskurs niemals nur um Fremdheit, sondern gleichzeitig um Ungleichheit. Jedes Umgehen mit Fremdheit findet im Gefüge von Machtverhältnissen statt, in einer Dominanzstruktur, in der soziale Verhältnisse durch Über- und Unterlegenheit gekennzeichnet sind. Die Art und Weise, wie Fremdheit besetzt wird, was die Fremdheit zur dominanten Gruppe ausmacht, ist Teil gesellschaftlicher Ordnungsmuster und somit historisch wandelbar.

Fremdheitsfiguren

Fremdheit ist im kulturellen Gedächtnis der abendländischen Tradition von ihren Anfängen her verankert. Bilder von Fremden sind Bilder von Figuren, die eine geltende Ordnung in Frage stellen. Fremdbilder treten als Gegenbilder zu Selbstbildern auf. Exemplarisch dafür stehen in der griechischen Antike die Amazonen – sie sind als Frauen und als weibliche Kriegerinnen die anderen der griechischen Polis, die nicht in die Identitätsmuster dieser Gesellschaftsordnung passen. In ihrer Weiblichkeit und in ihrer sozialen Lebensform sind sie uneindeutig, der bestehenden Ordnung nicht zuzuordnen, sie bilden den Skandal des Fremden, da sie bestehende soziale Muster in

Irritation versetzen. Deshalb hat man sie in zahlreichen Kriegen bekämpft und diese Kämpfe abgebildet, um die Niederlage dieser nichtidentischen Wesen zu demonstrieren. Ins Wanken gerät durch sie die zweiwertige Geschlechterordnung, in der die Schwäche und Unterlegenheit des Weiblichen angelegt ist. Dieses Moment der Irritation macht das Fremde aus, es ist weder das ganz andere in der Ferne noch das Eigene in der Nähe, sondern auf der Schwelle zum Vertrauten, seine Wahrnehmung changiert zwischen Angst und Anziehung (vgl. Wehlte 2002). In die binären Muster des Eigenen und des Nichteigenen bringt das Fremde eine Verunsicherung ein, ein Moment des Uneindeutigen, das den Zuschreibungen entgeht und auf das sich deshalb umso mehr Versuche richten, es festzumachen und als Anderes zu identifizieren. Darin scheint sich bereits die Ahnung auszudrücken, dass das Fremde nicht einfach außerhalb des Eigenen existiert, sondern sich in den identifizierten Fremdheiten Anteile des Eigenen zeigen. Allerdings bestehen Unterschiede zwischen diesen frühen Fremdheitsfiguren und der Art und Weise, wie Fremdheit in der Moderne zu Stande kommt. War das Irritierende der Amazonen ihre Unfassbarkeit, also eine Fremdheit, die eher mit dem Unbekannten verbunden war, so wird der moderne Fremde mit Wissen angefüllt (vgl. jour fixe initiative berlin 2001). In ihm sucht man nach der Wahrheit des Eigenen. Was und wer in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft als fremd gilt, sagt mehr über eben diese Gesellschaft als über die so genannten Fremden aus.

Abwehr gegen die Ambivalenz der Fremdheit

Anders als Feinde bilden Fremde nicht einfach das Gegenbild derer, die dazugehören. Sie stellen die Opposition von Freund und Feind in Frage, denn sie können beides sein (vgl. Bauman 1992). Sie lassen sich nicht eindeutig identifizieren und lösen Irritationen aus. Fremde haben die Grenzen der Zugehörigen überschritten und sich nicht zu erkennen gegeben. In Reaktion darauf wird versucht, Fremdes einzugrenzen, zu organisieren und territorial zu beschränken. Der Tourismus kann als ein solcher Versuch, die Begegnung mit dem Fremden zu organisieren, betrachtet werden. Das Fremde wird hier territorial außerhalb des eigenen Lebensraumes verortet und kann erkundet werden. Es bildet dann aber kaum eine Irritation, da es Eigenes nicht in Frage stellt. In dieser Form der Begegnung ist Exotismus das vorherrschende Wahrnehmungsmuster des Fremden. Fremde Lebensformen werden dabei zu Projektionsflächen für eigene unerfüllte Sehnsüchte. Zum »Problem« werden die Fremden aber erst dann, wenn sie in das Territorium des »Eigenen« eingewandert sind und die Ordnung dadurch in Frage stellen. Gegen diese Fremden richten sich die Abwehrstrategien des Ethnozentrismus und des

Rassismus. Beide können als Problematisierungsformen des Fremden angesehen werden. Indem die Fremden zum Problem erklärt werden, kann eine Grenzziehung gegenüber dem Eigenen vorgenommen werden. Untermuert wird diese Grenze durch wissenschaftliche Untersuchungen, durch die sich das Fremde als empirisch anders und nichtvereinbar mit dem Eigenen erweisen soll. Beim Ethnozentrismus kommt es zu einer Verabsolutierung der Werte der eigenen Gruppe, beim Rassismus zu einer hierarchisch wertenden Naturalisierung von Unterschieden. Der biologistische Rassismus ist heute vom Kulturalismus abgelöst worden. »Kultur« wird zum Platzhalter der Identifikation von Unterschieden. In dieser neorassistischen Wendung wird nicht mehr mit phänotypischen Rassemertkmalen argumentiert, sondern mit der angeblichen Unvereinbarkeit kultureller Differenz. Man wertet den Unterschied auf und benutzt ihn zugleich zur Grenzziehung. An Kulturdifferenzen werden Fremdheitspositionen festgemacht. Die kulturalistischen Strategien machen aus dem Fremden einen entindividualisierten anderen, der nur noch Repräsentant (s)einer fremden Kultur ist. Es kommt zu einer Typisierung des Fremden durch Homogenisierung. Dem Fremden wird die Individualität verweigert. Er darf also genau das nicht sein, was in der modernen Leistungsgesellschaft als oberster Wert hochgehalten wird.

Den Ausgrenzungs- und Abwehrstrategien geht die Untersuchung des Fremden voraus. Im Verlauf der Herausbildung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft werden Fremde immer mehr zu Gegenständen der Wissenschaft. Man erforscht sie, vermisst ihr Anderssein und fasst es in Begriffe. Der vormalis unbekannte Fremde wird mit Diskursen, mit machtvollern Wissen angefüllt. Aus ihm wird der andere – weder Unbekanntes noch Gast. Diesem identifizierten anderen begegnet man nicht mit Respekt, sondern mit Projektionen. Die Fremden selbst haben zwei Möglichkeiten, darauf zu reagieren: Sie übernehmen die ihnen zugeordneten Projektionen und verlagern die Grenzziehungen in ihr eigenes Bewusstsein in einem Prozess der Introversion. Oder sie eignen sich die Fremdbilder an und deuten sie zu widerständigen Praktiken um in einem Prozess der Performance. Beide Strategien greifen den dominanten Fremdheitsdiskurs auf. Aber während die erste sich diesem unterwirft, inszeniert die zweite die Unterscheidung zwischen Fremden und Nichtfremden so, dass der Prozess des Fremdgemachtwerdens demonstriert werden kann.

In beiden Strategien sind Fremde nicht einfach diejenigen, denen etwas zugeschrieben wird, das sie erleiden. Sie sind nicht nur diejenigen, die definiert und damit auch sozial platziert werden. Sie werden auch selbst zu Akteuren, indem sie einen Anspruch auf Unterschiede zum Ausdruck bringen. Zwar müssen sie mit der Reaktion der Mehrheitsgesellschaft auf diese Unterschiede fertig werden, also wiederum etwas erleiden, das nicht in ihrer Macht steht. Aber gleichzeitig fordern sie die Mehrheitsgesellschaft in ihrem Selbstbild heraus und werfen die Frage auf, ob diese Gesellschaft fähig ist, mit Unterschieden umzugehen, ob Differenz im Inneren möglich ist oder aber aus-

gegrenzt wird. Hier kehrt sich das Verhältnis um: Fremdheit wird zu einem Anspruch entgegen geltender Homogenitätskonzepte. Fremde beanspruchen Differenz im Innern und stellen die Frage, wie fremd man sein darf, wenn man dazugehören will. Fremdheit wird so zum Ausgangspunkt politischer Handlungsfähigkeit, obwohl die Sprache des Kampfes um Zugehörigkeit von der dominanten Gruppe diktiert ist.

Was passiert aber in einer Gesellschaft, die Pluralität und Differenz zu ihrem Markenzeichen gemacht hat, weil sie wunderbar zu den Gesetzen des globalen Marktes passen? Kann hier Fremdheit überhaupt noch herausfordernd sein oder ist sie nicht immer bereits in die flexiblen Formen globalisierter Marktbeziehungen integriert? Es kommt zu neuen Besetzungen des Fremden, wenn sich die »globale Klasse« (Anil Jain) selbst mit den Attributen des Fremden und der Alterität ausstattet (vgl. Jain 2003). Das Fremde wird auf eine subtile Weise erobert und vereinnahmt in einem Machtsystem, das in der Lage ist, jede Differenz zu integrieren und sich nutzbar zu machen. Wessen Fremdheit ist zugelassen und wann ist Fremdheit in der flexiblen globalen Moderne des Spätkapitalismus noch anstößig? Es bedarf neuer analytischer Instrumentarien, um die Grenze zwischen begehrter Alterität und stigmatisierter Fremdheit erkennen zu können. Wenn sich Macht so perfektioniert, dass sie keine Position außerhalb ihrer selbst zulässt, verschwindet auch das Problem des Fremden. Es transformiert sich in die Frage, wie widerständige Praktiken im Inneren globalisierter Gesellschaften zu erfinden sind. Warum aber gibt es so viel Aufregung um die Fremden in eben diesen Gesellschaften? Möglicherweise ist es einfacher, Fremdes zu stigmatisieren, als die eigene Integration in einen Herrschaftsapparat zu reflektieren und zu bekämpfen.

Eingewanderte Fremde

Fremde kommen und bleiben, sie beanspruchen Verantwortlichkeit und Zugehörigkeit und damit alles das, was den Nichtfremden zusteht. Sie verwischen die Oppositionen und klaren Zuordnungen durch ihr Auftauchen und ihr Bleiben. In der nationalstaatlichen Gesellschaftsordnung wird die Trennlinie entlang der Zugehörigkeit zum nationalen Territorium gezogen. Die Einheimischen sind hier die Nichtfremden, die ihre nationale Identität durch Geburt und über Generationen der Zugehörigkeit erworben haben. Fremd sind auch hier wieder diejenigen, die die Ordnung nationaler Identität durcheinander bringen und durch ihre dauernde Anwesenheit behaupten, dazu zu gehören. Eine Strategie, diese Irritation zum Verschwinden zu bringen, ist die Assimilation der Fremden, ihre Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft und damit der Verlust alles dessen, was sie fremd macht. Zwar

dürfen die Assimilierten an der Gesellschaft und ihren Rechten und Pflichten teilhaben, aber gleichzeitig müssen sie sich der herrschenden Ordnung unterwerfen. Das liberale Angebot der kulturellen Assimilation bestätigt also nur die Dominanz der Mehrheitsgesellschaft. Im Prozess der Assimilation ist der Fremde dauernd dazu gezwungen zu beweisen, dass er/sie dazugehört. Bekämpft wird die Ambivalenz der Fremden, das gleichzeitige Anerkanntwerden und Anderssein, gleich zu sein und verschieden sein zu dürfen. Anerkennung gibt es nur um den Preis des Verschwindens alles dessen, was die Verschiedenheit ausmacht. Fremde werden zu Gleichen durch *Ent-fremdung*.

In Einwanderungsgesellschaften ist die Wahrnehmung von Migranten als Fremde eine soziale Praxis, in der eine nationalstaatliche Identitätsordnung zum Ausdruck kommt. Durch Einwanderung wird aber das ethnische Projekt gesellschaftlicher Zugehörigkeit brüchig, und genau dagegen richten sich die Grenzziehungen, die entlang der Herkunft verlaufen. Insbesondere in Deutschland werden auch die zweite und dritte Generation der Nachkommen von Migranten auf den Status des Migriertseins fixiert. Es zeigt sich darin eine nationale Strategie, Fremdheit an Herkunft festzumachen, die durch Einwanderung stattfindende Veränderung der Gesellschaft abzuwehren und neue Zugehörigkeiten zu begrenzen. Deutlich wird dies am Umgang mit der zweiten und dritten Generation der Nachkommen von Migranten/innen. Sie sind bereits in dieser Gesellschaft sozialisiert, haben hier ihre Geschichte, werden aber dauernd mit der Unterstellung kultureller Fremdheit konfrontiert und damit immer wieder auf die Herkunft ihrer Vorfahren verwiesen. Sie stellen das ethnische Projekt gesellschaftlicher Zugehörigkeit in Frage und fordern eine Neudefinition dieser Zugehörigkeit heraus. Von der Präsenz der Folgegenerationen im Land gebliebener Einwanderer gehen die Irritationen aus, die das Ungenügen an der Idee homogener nationaler Identitäten demonstrieren. Sie sind jene Fremden, die heute kamen und morgen blieben – für Georg Simmel waren ja gerade diese die paradigmatischen Fremden (vgl. Simmel 1968), die ihren eigenen Fremdheitsstatus fragwürdig werden lassen. Mit ihnen entstehen »natio-kulturelle Mehrfachzugehörigkeiten« (vgl. Mecheril 2003). Diese erweitern den Raum der Zugehörigkeiten und verankern Differenz im Inneren der Identität. Fremdheit ist nicht mehr außerhalb angesiedelt, sondern wird innerhalb des gesellschaftlichen Selbstbildes ermöglicht. Einwanderungsprozesse provozieren eine solche Entwicklung, die allerdings durch vielfältige Strategien der Grenzziehung abgewehrt wird, um an dem Prinzip innerer Homogenität festzuhalten. Gleichzeitig werden aber durch Migrationen nationale Kontexte als Räume der Zugehörigkeit neu besetzt. Damit vervielfältigen sich die Positionen der Fremdheit, geraten in Bewegung und legen sich quer zu den Unterscheidungen nationaler Herkunft.

In vielen pädagogischen Ansätzen, die sich auf die Einwanderungssituation beziehen, sind Annahmen über Fremdheit enthalten und somit implizit vorausgesetzte gesellschaftliche Standards von Nichtfremdheit oder Zugehörigkeit. In diesen Annahmen stecken Machtdifferenzen, die aber nur unzurei-

chend in den Konzeptionen interkultureller Pädagogiken thematisiert werden (vgl. Messerschmidt 2002). Stattdessen zeigen sich normative Forderungen wie kommunikatives Einverständnis, wechselseitige Anerkennung und Verstehen. Hinter diesen Zielsetzungen stehen Auffassungen über die Ursachen von Konflikten in den westlichen Einwanderungsgesellschaften. Innerhalb der Zuschreibung von Fremdheit wird kulturelle Differenz verankert, an der sich dann, so die Annahme, Konflikte entzünden, die durch wechselseitiges Kennenlernen und Verstehen zu überwinden wären. Zwischen die Fremden und die Nichtfremden tritt eine Verständigung, die eine Art Befriedung zum Ergebnis haben soll. Dabei werden die politischen, rechtlichen und ökonomischen Ursachen von Konflikten in Einwanderungsgesellschaften ausgeblendet. Es bleibt unhinterfragt, wer auf welche Weise fremd geworden ist. Wird diese Frage gestellt, kommen die Machtdifferenzen zwischen dem »Eigenen« und dem »Fremden« in den Blick. Damit verändert sich auch der Anspruch der Integration. Problematisiert werden dann nicht mehr die Verhaltensweisen einzelner Gruppen, sondern die gesellschaftlichen Bedingungen, die Zugehörigkeit behindern oder fördern.

Bedingungen interreligiöser Lernprozesse

Unsere Gesellschaft ist hochgradig säkularisiert. Religiosität ist darin selbst zu etwas Fremdem geworden und erzeugt vielleicht gerade deshalb immer wieder Irritationen. Diese kommen häufig in der Auseinandersetzung mit den nicht christlichen Religionen zum Ausdruck. Die fremde Religion holt das Religiöse wieder in den gesellschaftlichen Diskurs. Weil das Selbstverständnis einer anderen Religion anstößig ist, provoziert dieses die Frage nach dem Ort des Religiösen in der säkularisierten Öffentlichkeit. Die Begegnung mit »fremden« Religionen geschieht im gesellschaftlichen Kontext einer Einwanderungsgesellschaft, in dem sich bereits vielfältige Strategien des Umgehens mit Fremdheiten herausgebildet haben. In diesen sozialen und politischen Bedingungen ist interreligiöses Lernen situiert. Die Analyse dieser Bedingungen ist eine Grundvoraussetzung interreligiöser Lernprozesse. Dazu gehört ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber dem Fremdeitsdiskurs, also dem öffentlich verhandelten Wissen über die Fremdheit der Fremden. Wer beansprucht dieses Wissen wofür und wann wird Fremdheit zum Problem?

Worum geht es, wenn wir Fremdheit zum Problem interreligiöser Bildung erklären – um Integration, um reibungsloseres Funktionieren, um Verstehen? Was sind die gesellschaftlichen Bedingungen einer Problematisierung von Differenz? Wieso wird Fremdheit überhaupt zu einem pädagogischen und interreligiösen Problem? Die Fragen sind nicht auf Lösungen ausgerichtet, sondern vielleicht eher auf eine Verzögerung in unserer Suche nach pädagogischen Lösungen.

gogischen Konzepten. Eine Verzögerung, wie sie auch zum Ausdruck kommt, wenn Edouard Glissant vom »Menschenrecht auf Undurchsichtigkeit« spricht. »Es genügt nicht, dem anderen seine Andersartigkeit zuzugestehen. Was ich einklage, ist das Menschenrecht auf Undurchsichtigkeit. Ich muss dich nicht verstehen müssen, um mit dir leben zu können.« (Glissant 2000) Hier wird die Erfahrung von Fremdheit nicht zum Anlass von Verstehensanstrengungen. Eher wendet sich die Fremdheitserfahrung gegen die Instrumentalisierung des Verstehens, dagegen, den anderen durchschauen und entlarven zu wollen. Es geht um eine Erfahrungsdimension, die dauernd in der Gefahr steht, zum Verschwinden gebracht zu werden. Macht man sich bewusst, dass dem Bemühen, den anderen und seine Religion verstehen zu wollen, eine Machtasymmetrie zu Grunde liegt, wird »Verstehen« als Lernziel fragwürdig. Das »Verstehen machtunterlegener Fremder« zielt nicht auf wechselseitige Verständigung, sondern auf die »kommunikative Markierung von Differenz« (Scherr 1999, 63). Mit Glissants Gedanke kommt aber noch ein weiteres Moment hinzu: der Fremde kann beanspruchen, nicht verstanden zu werden. Er muss nicht das Verstandenwerden erreicht haben, um respektiert zu werden und gleichberechtigt zu sein.

Für die interreligiöse Reflexion kann es sinnvoll sein, drei Strategien im Umgang mit dem Fremden zu unterscheiden: die Strategie des Ignorierens, des Projizierens und des Zerstreuens. Der *ignorierende* Blick versucht aus dem Fremdheitsproblem zu flüchten, indem Gleichheit zum normativen Kriterium wird. Dabei stört die Frage, wessen Gleichheit hier gilt und wer bei diesem Gleichheitskonzept wiederum ungleich wird. Mit dem *projizierenden* Blick auf die Beteiligten an interreligiösen Lernprozessen werden Bedeutungen und Identitäten gestiftet. Fremdheit tritt dabei an die Stelle des diskreditierten Vorurteils, sie wird durch Markierungen besetzt. Das Fremde wird an Unterscheidungsmerkmalen identifiziert. Das Fremde am anderen wird zur Projektionsfläche alles dessen, was im eigenen kulturellen Kontext nicht zugelassen ist. Der *zerstreuende* Blick achtet demgegenüber auf den Einsatz der Fremdzuschreibung in sozialen und kommunikativen Prozessen – wie Unterschiede gebraucht werden, wo sie aufgerufen und wo sie dethematisiert werden, wie Fremdheit gebraucht und eingesetzt wird und welchen Interessen dieser Einsatz dient. Gefragt wird hier, was wann als fremd gilt und was sich in dieser Zuschreibung ausdrückt. Die Ambivalenz des Fremden wird nicht durch Besetzungen aufgelöst, sondern bleibt bestehen, das Fremde bleibt unidentifizierbar, in der Schwebe zwischen Eigenem und anderem. Mit diesem Blick kommt man allerdings nicht heraus aus der Widersprüchlichkeit, Fremdheit nicht festmachen und zugleich nicht vernachlässigen zu wollen. Der zerstreute Blick schaut sich die Verteilung und die Zuteilung von Markierungen des Fremden an, und dazu gehört das eigene (professionelle) Involviertsein in den Prozess des Fremdmachens derer, die zu einer anderen Religion gehören. Mit der reflexiven Selbstanalyse interreligiöser Theorie und Praxis kann es möglich werden, eine dritte Position zwischen Ignoranz und

Projektion einzunehmen. Allerdings handelt es sich um eine Position, die sich ihrer selbst nicht sicher sein kann, die unabgeschlossen und fragil ist. Vielleicht ermöglicht aber diese Position, den gesellschaftlichen Kontext, in dem wir interreligiöse Arbeit entwickeln, schärfer in den Blick zu nehmen. Ein interreligiöser Lerngegenstand ist nach diesem Ansatz nicht das Verstehen der Religion des anderen, sondern in erster Linie die gesellschaftlichen Konstruktionen religiöser/kultureller Fremdheit und die dahinter liegenden Interessen. Im Prozess interreligiösen Lernens kommt somit der Zustand der Einwanderungsgesellschaft in den Blick.

Interreligiöse Arbeit wird zur politischen Bildung, wenn sie die Verschiedenheit der Religionen nicht auf das Problem gegenseitiger Verständigung reduziert, sondern den Raum der Unterschiede und Gemeinsamkeiten als ein gesellschaftliches Terrain erkennt, in dem Bewegungen entstehen, die sich gegen ihre Vereinnahmung wie gegen ihre Festschreibung, gegen ihre Integration wie gegen ihre Ausgrenzung zur Wehr setzen. In diesem inneren Widerspruch liegt die Chance, interreligiöse wie interkulturelle Bildung als Entgegensetzung zu verstehen, als dauernden Einspruch gegen das vermeintliche Wissen über den anderen. Es handelt sich um einen Ansatz, der sich gegen *Entfremdung* richtet, d.h. gegen die Tendenz, alles Fremde zum Verschwinden zu bringen und es zu beherrschen.

Lernprozesse des Befremdens

Interreligiöses und interkulturelles Lernen braucht Gegenstände, anhand derer es möglich wird, fremden Lebensverhältnissen und fremder Religiosität zu begegnen, ohne dass das Fremde sich als Projektionsfläche anbietet. Es bedarf erzählter Geschichten, die uns Vertrautes in den Fremdheiten dieser Welt und Fremdes in vertrauten Kontexten nahe bringen. Diese erzählten Geschichten können in Begegnungen zwischen Menschen unterschiedlicher Religionen ein drittes Element im Dialog bilden, ein Material, das zu keinem gehört. Bildungsprozesse geraten dadurch in Bewegung.

Beispielsweise können Filme einen medialen Zugang eröffnen, der es ermöglicht, sich mit einer künstlerisch bearbeiteten Geschichte zu konfrontieren und darin den Spuren des Fremden nachzugehen. Jenseits des gefälligen und die eigenen Bilder immer nur bestätigenden Mainstreamkinos sind in den letzten Jahren zahlreiche Kinoproduktionen entstanden, die Fremdheit auf eine anspruchsvolle Weise zum Ausdruck bringen. Sie gaukeln uns nicht vor, die Figuren, ihre Handlungen und Geschichten kennen und verstehen zu können. Sie wahren Distanz, eine Art Respekt vor den Fremdheiten in den Geschichten, die sie erzählen. Sie verweigern uns Zuschauern die Identifikation mit den Figuren. Aber der Abstand zu den Figuren und ihren Schick-

salen erzeugt keine Gleichgültigkeit, sondern eher eine Anteilnahme ohne Aneignung. Solche Filme erzählen Geschichten fremder Menschen in uns fremden Kontexten, ohne diese Menschen zu Repräsentanten ihrer kulturellen Hintergründe zu machen. Schließlich erleben und erzählen die Figuren immer nur ihre spezielle Geschichte, auch wenn diese vielen anderen auch geschieht. Das Universelle ist in der Erzählstruktur individuell gebrochen. Bleibt man aufmerksam für die Vielfältigkeit der internationalen Filmlandschaft, kann man Filme entdecken, die Lernprozesse des Befremdens befördern. *In this World* von Michael Winterbottom ist so ein Film. Er erzählt die Geschichte zweier afghanischer Cousins, die sich von Peshawar in Pakistan bis nach London durchschlagen. Es ist eine Fluchtgeschichte in der heimatlosen Welt des Transits. Wir Zuschauer werden nicht in diese Welt hineingeführt, sondern sie bleibt uns auf eine unbehagliche Weise fremd, weil wir wissen, dass diese oder ähnliche Geschichten täglich »in this world« passieren – in einer Welt, die eine geteilte ist. Vermittelt über die filmische Konfrontation mit einer fremden Welt erfahren wir etwas über unsere eigene Welt, die wir nur aus begrenzten Perspektiven kennen (vgl. Messerschmidt 2003).

Nicht immer führen uns solche Filme auf ein anderes Territorium. Sie können auch im eigenen Land oder nebenan in Europa spielen. Die Perspektive derer, die nachts den Supermarkt putzen, ist uns mindestens so fremd wie ein unbekanntes Land. *Marie Line* von Mehdi Charef zeigt uns diese Arbeitswelt von Migrantinnen, über deren Nützlichkeit unser Ausländergesetz befindet. In *Blinder Passagier* von Ben van Lieshout wird aus der Perspektive derer, die illegal im Land leben und jeder Sicherheit wie auch jedes Rechts beraubt sind, ein fremder Blick auf unsere Gesellschaft geworfen – ein Blick, der nur deshalb fremd ist, weil die Erfahrung der Illegalität sicher eines der Tabus unserer sich sonst so tabufrei gerierenden Zeit ist. In *Black Dju Dibonga* von Pol Cruchten macht sich der 20-jährige Dju auf die Suche nach seinem Vater, der als Hafendarbeiter in Luxemburg lebt und nur einmal im Jahr zu seiner Familie auf den Kapverden kommt. Wir machen eine »guided tour« durch Luxemburg und sehen die Plätze der Wanderarbeiter, die Baustellen und Wohnheime, in denen alle nur mit dem Gedanken an einen anderen Ort leben. Es ist ein Film über Menschen, deren Stärken und Qualitäten in der Welt, in der sie leben, nicht gefragt sind. Sie sind Fremde und Außenseiter. Und doch sind alle diese Filme keine Anklage gegen die falsche Welt. Es geht nicht um Erfolg oder Scheitern, Rettung oder Untergang. Entscheidend ist die Lebenshaltung der Protagonisten. Sie widersetzen sich beinahe sanft den Umständen, sie sind desillusioniert, aber weder zynisch noch resigniert.

Das Medium Film wird in Jugend- und Erwachsenenbildung oft eingesetzt, um damit Grenzen zu überwinden und den Abstand zu überbrücken zwischen den geteilten Welten. Ich meine aber, dass das Medium Film uns demgegenüber gerade mit dem Abstand konfrontiert und auf die Teilung der Welt verweist. Der Film lässt uns in unserer eigenen Zone zurück, in der privilegierten Zone der Zuschauer. Er konfrontiert uns mit einer Situation, in

der nicht endlich alle Verschiedenheit in einem allgemeinen Multikulti aufgeht, sondern die eine Situation geteilter Welten ist und tiefer Gräben zwischen Arm und Reich, Süd und Nord. Allerdings kann die Teilung der Welt mitten durchs eigene Land hindurch gehen. Nirgendwo habe ich das deutlicher filmisch reflektiert gesehen als in *Nachtgestalten* von Andreas Dresen. Lakonisch erzählt Dresen von Überlebenskünstlern in Berlin. Eine Berliner Nacht wird zum Schauplatz kleiner und großer Nöte, Regelverletzungen und unkonventioneller Begegnungen. Für die meisten Menschen, die uns in dieser Nacht in Berlin begegnen, ist das Leben ziemlich mühsam, anstrengend und gefährlich. Dauernd verlieren sie etwas. Was sie gewinnen, ist nur ganz kurz und vergänglich. Für empfehlenswert halte ich zudem folgende Filme: *Little Senegal* von Rachid Bouchareb; *Ich kann nicht schlafen* von Claire Denis; *Ali Zaoua* von Nabil Ayouch; *What time is it there?* von Tsai Minh Liang. Dies ist nur eine Auswahl, die einen Einblick geben kann für die Bildungsarbeit mit Filmen im interkulturellen und interreligiösen Bereich.

Solche Filme können in Gruppenprozessen, die interreligiöse und interkulturelle Themen bearbeiten, die Wahrnehmung für Fremdheit schärfen und die Auseinandersetzung mit den eigenen Sehgewohnheiten und Interpretationen herausfordern. Sie sind Gegenstände außerhalb der Beteiligten und können gleichzeitig intellektuelle wie emotionale Ebenen in den gemeinsamen Lernprozess einbringen. Der populäre Ort des Kinos kann zu einem Lernort werden, wenn einerseits das Lernen *en passant*, jenseits der institutionalisierten Orte anerkannt wird und andererseits an diesen anderen Lernorten ein Raum für die Reflexion eröffnet wird. Dies ist nur ein möglicher Zugang, interreligiöse Bildungsprozesse zu initiieren, die sich auf Fremdes einlassen, ohne es als das Andere zu identifizieren und ohne es als Variante des Eigenen zu vereinnahmen.

Zum Weiterlesen

- Bizeul, Yves/Bliesener, Ulrich/Prawda, Marek (Hg.), Vom Umgang mit dem Fremden. Hintergrund, Definitionen, Vorschläge, Weinheim 1997.
- Frölich, Margrit/Messerschmidt, Astrid/Walther, Jörg (Hg.), Migration als biografische und expressive Ressource. Beiträge zur kulturellen Produktion in der Einwanderungsgesellschaft, Frankfurt a.M. 2003.
- Nghi Ha, Kein, Ethnizität und Migration Reloaded. Kulturelle Identität, Differenz und Hybridität im postkolonialen Diskurs, Berlin 2004.
- Mecheril, Paul, Einführung in die Migrationspädagogik, Weinheim/Basel 2004.
- Oestreich, Heide, Der Kopftuchstreit. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam, Frankfurt a.M. 2004.

Literatur

- Bauman, Zygmunt, *Moderne und Ambivalenz*, Hamburg 1992.
- Glissant, Edouard, Archipelisches Denken oder das Menschenrecht auf Undurchsichtigkeit, in: *Haus der Kulturen der Welt* (Hg.), Heimat Kunst, Berlin 2000, 17.
- Jain, Anil K., Differenzen der Differenz: Umbrüche in der Landschaft der Alterität, in: Steyerl, Hito/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*, Münster 2003, 259-269.
- jour fixe initiative berlin (Hg.), *Wie wird man fremd? Münster* 2001.
- Mecheril, Paul, *Politik der Unreinheit. Ein Essay über Hybridität*, Wien 2003.
- Messerschmidt, Astrid, *Hybride Einsprüche: Anfragen an Interkulturelle Erwachsenenbildung im Zeitalter der Globalisierung*, in: Seiverth, Andreas (Hg.), *Am Menschen orientiert – Revisionen Evangelischer Erwachsenenbildung*, Bielefeld 2002, 545-560.
- Messerschmidt, Astrid, *Postkoloniale Ansichten. Filme bewegen Bildungsprozesse*, in: *medien praktisch*, 27 (2003), H.105, 73-76.
- Scherr, Albert, *Die Konstruktion von Fremdheit in sozialen Prozessen*, in: Kiesel, Doron/Messerschmidt, Astrid/Scherr, Albert (Hg.), *Die Erfindung der Fremdheit. Zur Kontroverse um Gleichheit und Differenz im Sozialstaat*, Frankfurt a.M. 1999, 49-65.
- Rommelspacher, Birgit, *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*, Berlin 1995.
- Simmel, Georg, *Soziologie*, Berlin 1968.
- Wehlte, Christian, *Die Kultur des Fremden*, in: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.), *Verstehen und Verständigung. Ethnologie, Xenologie, interkulturelle Philosophie*, Würzburg 2002, 36-48.