

Herfried Münkler / Bernd Ladwig

Einleitung:
Das Verschwinden des Fremden
und die Pluralisierung der Fremdheit

Die erste Herausforderung, mit der sich die Arbeitsgruppe 'Die Herausforderung durch das Fremde' selbst konfrontiert sah, bestand darin, eine Vielzahl von Projekten und Fachperspektiven unter die Einheit eines mehrdeutigen Begriffs zu bringen. So hatte es die Arbeitsgruppe selbstreferentiell mit Binnenfremdheiten zu tun, für deren Bändigung nur der nach Binnendifferenzierungen verlangende Begriff des Fremden zur Verfügung stand. Dieses Wort, zu dessen Bedeutungen auch die Unbestimmtheit gehört, stand bestimmend vor und über den verschiedenen Einzelvorhaben. Ein probates Mittel, mit solchen Schwierigkeiten umzugehen und zugleich die an das Projekt geknüpften Erwartungen zu dämpfen, ist die Einführung von Distinktionen. Nicht der Wunsch nach Vereinheitlichung, doch immerhin die begründete Erwartung der Ein- und Zuordnung des Heterogenen wird damit bedient. Dabei kann sich ohne weiteres zeigen, daß das vermeintlich Zusammengehörige, hier also das durch den Begriff des Fremden Bezeichnete, auf recht unterschiedliche Untersuchungskontexte verweist. Umgekehrt können dadurch aber auch Zusammenhänge sichtbar gemacht werden, wo zuvor gar keine vermutet worden sind.

Für beides bietet der vorliegende Band reichlich Belege. Gescheitert ist der Versuch, der Vielfalt der Fragestellungen und Materialien die Einheit eines systematischen Gesamtentwurfes abzugewinnen. Produktiv ist dieses Mißlingen, weil es eine große Zahl zuvor nicht erwarteter Verknüpfungen, Überlappungen und Analogien ans Licht gebracht hat – lokale Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten; einen Flickenteppich von Fremdheiten, der weit davon entfernt ist, der Erwartung an eine wohlgestaltete Theorie zu genügen, in seinem Mangel an Einheitlichkeit aber doch auch instruktiv ist. Dieser Mangel nämlich rechtfertigt in allererster Annäherung zumindest eine 'systematische' Vermutung: 'Das Fremde' ist kein theoretisch signifikanter Begriff, nicht weil es zuwenig, sondern weil es zuviel bezeichnet.

Im alltäglichen Sprachgebrauch steht das Lexem 'fremd' für sehr unterschiedliche Arten von Unzugänglichkeiten und Ausschlüssen. 'Fremd' kann zum einen heißen, was als Nichtzugehöriges exkludiert ist, zum anderen, was unvertraut oder kaum bekannt ist. Wir bezeichnen die erste Bedeutungsdimension als *soziale*, die zweite als *kulturelle* oder lebensweltliche Fremdheit. Im einen Fall referieren wir auf Verhältnisse des Besitzes im engeren oder weiteren Sinne (etwa Eigentumstitel oder Mitgliedschaften), im anderen Fall auf kognitive Schwierigkeiten und Probleme. In beiden Fällen ist 'fremd' eine relativ deutliche, man könnte auch sagen dramatisierende Möglichkeit des Anzeigens von Relevanz: Geh nicht mit Fremden! Mit fremder Leute Sachen geht man sorgsam um! Ich fühle mich bei euch irgendwie fremd! Fremde raus! Dein Verhalten ist befremdlich! – Alles mögliche kann, nichts muß als 'fremd' bezeichnet werden; 'fremd' ist keine Bezeichnung von Dingen oder Eigenschaften, sondern eine Qualifizierung von Beziehungen. Die Kommunikation von Fremdheit rückt eine Relation der Nichtzugehörigkeit und/oder der Unvertrautheit ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Das impliziert, daß Fremdheit relativ ist zu Ort, Zeitpunkt und Instanz der Zuschreibung. Linguistisch gesprochen: 'Fremd' ist ein deiktisches Lexem. Allerdings ist diese Relationalität nicht zu allen Zeiten gleichermaßen reflektiert worden. Solange die Position des Eigenen als privilegierter Ort der Wahrnehmung und Bewertung außer Frage stand, bezeichnete das Fremde eine ebenso fraglose und für allerlei Projektionen verfügbare Außenseite. Das „magische Universum der Identität“ (Klaus E. Müller) bedurfte des Fremden, um das, was mit seinem Einschluß ausgeschlossen wurde, gleichwohl begrifflich einholen, aber eben: als Unbestimmtes und Nichtzugehöriges einholen zu können. Das erklärt, warum das unvertraute Fremde gewöhnlich in die Zuständigkeit der Religion fiel, also der Sakralsphäre zugeordnet wurde. Auf diese Weise gehörten der Fremde und die Fremde zur Ordnung, aber als deren Anderes. Nur so ließ sich die Welt als Ganzheit beschreiben: Wo Eigenes ist, da muß auch Fremdes sein. Die Kontrastfolie des Unbekannten und Unbestimmten gab dem Eigenen seine eigentliche Bestimmtheit. Wesentlich ist dabei, daß Fremdes nicht als mögliche andere Seite des Eigenen (also selber als sein eigenes Eigenes) wahrgenommen, sondern nach Maßgabe der Perfektionsstufe des Eigenen asymmetrisiert wurde (ein Sonderfall dieser Verhältnisbestimmung war das 'Hochloben' des Fremden, etwa die Vermutung, er sei ein Gott). Daß diese Versuche der Einordnung des Fremden alles andere als trivial waren und daß die mit ihnen verbundenen Paradoxien durchaus an die Schwelle der Thematisierbarkeit treten konnten, verdeutlicht am Beispiel der mittelalterlichen *ordo*-Vorstellungen der Text von *Marina Münkler und Werner Röcke*.

Diese Semantik des Fremden war Teil einer sozialen Topographie. Etymologisch leitet sich das deutsche Wort 'fremd' aus dem rekonstruierten germanischen Wort *fram her, das etwa 'weg von', 'fern von' bedeutete. Wir können vermuten, daß in dieser Verwendung die Bedeutungsaspekte der Nichtzugehörigkeit und der Unvertrautheit verschmolzen waren: Der leibgebundene oder leibnahe Ort des Eigenen war zugleich ein bedeutungsvoller Raum der Vertrautheit. Auf diese Weise gelangt man zum Modell eines konzentrischen Kreises: Das vertraute Eigene bildete das Zentrum der Welt; der Grad der Fremdheit war eine Funktion des Abstands von diesem Zentrum. Diese raumbezogene Sicht der Dinge sicherte *dem Fremden* eine gewisse Signifikanz als soziale Figur, so wie *die Fremde* einen unermesslichen Raum bildete, in den sich allerlei Staunenswertes und Grauerregendes einzeichnen ließ; ein weites Feld für Berichte und Gerüchte, für Verbannungen und Bewährungen aller Art.

Auch die zunehmende Verdichtung des Verkehrs an den Rändern des sozialen Lebens hat an dieser Sicht zunächst nichts Grundlegendes geändert. Durch zeitweiligen Aufenthalt als Gast oder fahrender Händler wurde der Fremde zu einem Element des sozialen Lebens, und seine Anwesenheit stiftete eine irritierende „Synthesis aus Nähe und Ferne“ (Georg Simmel): Kraft seiner Anwesenheit gehörte der Fremde dazu, ohne jedoch den Status eines Zugehörigen zu besitzen. Noch in der Nähe behielt er Distanz zum normalen Geschehen. Er war mit vielen Eigenheiten des Lebens in der aufnehmenden Gesellschaft weder epistemisch noch praktisch vertraut. Andererseits eröffneten ihm seine größere Unbefangenheit und die Möglichkeit kontrastierender Erfahrung eine besondere „Chance der Objektivität“ (Simmel). Nahezu überall, wo Fremde Statuslücken in stratifizierten Gesellschaften besetzten, erfolgte dies, weil sich die relative Distanz der Nichtzugehörigen für die Gesellschaft als funktional erwies. Überall dort, wo allzu große Vertrautheit oder Parteilichkeit nur schaden konnten, lag es nahe, auf Fremde zurückzugreifen: in der Geldwirtschaft, im Gerichtswesen, teilweise auch im Militär und in der Verwaltung. Obendrein konnte man diese Fremden für den Fall, daß sie nicht das leisteten, was sie leisten sollten, leichter austauschen oder ganz und gar loswerden, als dies bei Angehörigen des eigenen Sozialverbandes der Fall gewesen wäre. Der Austausch von Funktionsträgern war so ohne größere soziale Erschütterungen möglich.

Durch solche Formen der sachlich und meist auch zeitlich begrenzten Inklusion gewannen die aufnehmenden Gesellschaften an Komplexität – und umgekehrt: Je komplexer eine soziale Ordnung war, um so vielfältiger waren ihre Möglichkeiten der Integration und Funktionalisierung von Fremden (siehe hierzu den Bericht von *Kai-Uwe Hellmann*). Außer Frage stand bei alledem jedoch, wer fremd war und gewöhnlich auch zu bleiben hatte; ungebrochen blieb, anders herum ge-

sagt, der Bezug zum Eigenen. Zumindest haftete am Fremden das Stigma des „späten Eintritts“ (Zygmunt Bauman): Weil er ursprünglich aus der Fremde kam, war ihm, wo es auf absolute Loyalität ankam, nicht zu trauen, und immer wieder wurden ihm Verrat nachgesagt und Fehlschläge in die Wanderschuhe geschoben. Der Kern des Eigenen sollte vom Fremden abgeschirmt bleiben, und dazu mußte die Anwesenheit der Fremden als Ausnahme oder bloße Übergangerscheinung gedeutet werden. Doch die Schönheit dieser Ordnung, in der es auch mit dem Fremden noch seine Ordnung hatte, ist dahin.

Bereits die disprivilegierte Anwesenheit von Fremden im Eigenen durchbricht ja die Binarität von Einschluß und Ausschluß. In der Unbestimmtheit einer bloß befristeten, abgestuften und funktional spezifizierten Teilnahme steckt durchaus das Potential eines weitergehenden Einschlusses. In dem Maße, wie die Kontakte mit Fremden und Fremdem ihre Außerordentlichkeit verlieren und zu wiederholbaren (redundanten) Ereignissen werden, erweist sich das Fremde als Teil eben der Ordnung, die sich zunächst in Entgegensetzung zum und durch Ausschluß des Fremden ihrer Integrität versichert hatte. Mit jeder erfolgreichen Interaktion wächst die Wahrscheinlichkeit, im Fremden den Angehörigen zu erkennen. Kommunikation stiftet eine Zugehörigkeit, welche die raumbezogene Semantik des Fremden überfordert, indem sie alte Unterscheidungen durchkreuzt und neue erzeugt. Mit zunehmender Vertrautheit nimmt folglich der Erklärungsbedarf für Exklusionen zu, und es kommt zu einer allmählichen Umkehrung der Beweislast. In diesem Sinne ist es nicht zufällig, daß politische Modernisierung, paradigmatisch bei Thomas H. Marshall und Talcott Parsons, immer wieder als Prozeß zunehmender Inklusion beschrieben worden ist. Das Festhalten an der eigen/fremd-Unterscheidung erscheint aus dieser Sicht als Regression; an die Stelle des unvertrauten Fremden tritt das Fremdenstereotyp. Fremdheit ist jetzt nicht mehr ontologisch vorgesehen, sondern verweist auf verweigertes Lernen, auf fehlende Anstrengungen oder auf Rückschritte im Eigenen (vgl. hierzu Hellmann).

Einem berühmten Diktum Hegels zufolge beginnt der Vogel der Erkenntnis erst in der Dämmerung seinen Flug. Nicht kühne Vorausschau und Vorwegnahme des Kommenden ist demnach das Geschäft der Denkenden, sondern begriffliche Durchdringung und Einordnung des schon Geschehenen. Es scheint, daß dies auch für die Fremdenheitsforschung gilt. Das gesteigerte Interesse am Fremden scheint mit dem Verschwinden eben dieser Figur der Erfahrung einher zu gehen. Wenn wir den Modernisierungstheorien Glauben schenken dürfen, so ist für radikal Fremdes in unserer Welt kein Platz mehr. Gewiß bringen moderne Gesellschaften eine Vielzahl von Differenzen und Differenzierungen hervor, doch das Fremde als das von außen Kommende und auf ein Jenseits der vertrauten Welt Verweisende ist in ihnen nicht länger vorgesehen. (Daß es gleichwohl ein fortbe-

stehendes starkes Bedürfnis danach gibt, zeigt die florierende Konjunktur der Science-fiction- und Horrorfilme, die Furchtbares wie Faszinierendes am Fremden zur Darstellung bringen.) Ein Indikator dieses Verschwindens von Fremdheit ist die Seltenheit der Substantivierungen: 'Der Fremde' und 'die Fremde' (im räumlichen Sinne) tauchen im alltäglichen Sprachgebrauch kaum noch auf. Das bestätigt den soziologischen Gemeinplatz, daß die maßgeblichen Grenzen nicht länger im Raum verlaufen oder, wo sie dies tun, faktisch längst durchlöchert sind. Kommunikationen und funktionale Verknüpfungen kennen ihre eigenen Selektivitäten, doch deren Kehrseite ist einfach die Möglichkeit anderer Perspektiven, anderer Standorte und Gesichtspunkte. Diese Austauschbarkeit war dem klassischen Fremden gerade fremd.

Zwar ist in neuerer Zeit häufig von 'Fremdenfeindlichkeit' die Rede, doch klingt dabei nicht selten der Vorbehalt an, daß es den Gegenstand jener Aversionen und Aggressionen eigentlich gar nicht gebe: entweder mit dem Argument, wir alle seien im *global village* Fremde ('Alle sind Ausländer – fast überall', lautet die Botschaft eines bekannten Autoaufklebers), oder mit der genau umgekehrten, funktional aber auf das Gleiche hinauslaufenden Feststellung, nicht 'das Fremde' werde angegriffen, sondern der Nächste, der Nachbar, die Mitbürgerin, die Konkurrentin. Wer sich am Fremden vergreife, versünde sich in Wahrheit an Seinesgleichen. Claus Offe hat davon gesprochen, daß die modernen Barbaren diejenigen seien, die Zugehörige *wie Fremde* behandeln: als rechtlose Außenseiter. Dieser Bedeutungswandel im Begriff Barbarei steht für ein allgemeineres Phänomen: Die Annahme einer von kognitiv kaum zugänglichen Wesen bevölkerten Außen- oder Gegenwelt hat ihre topologische Plausibilität verloren, und deshalb ist die Zuschreibung radikaler Fremdheit nur als Rückfall hinter einen schon erreichten Stand der (mensen- und völker-)rechtlichen Inklusion und der faktischen Interdependenz zu verstehen. Mit dem Einschluß der Fremden ging eine Verallgemeinerung ihres vormaligen Sonderstatus' einher. Weil in funktional differenzierten Gesellschaften die Menschen verschiedene Rollen spielen, ohne in einer von ihnen als 'ganze Menschen' aufzugehen, sind in gewisser Weise alle in der Lage, in der sich zu früheren Zeiten nur Fremde befanden. Wenn aber alle fremd sind, ist es in einem spezifischen Sinne keiner mehr. Generalisierung und Auflösung von Fremdheit sind eins.

Solche Behauptungen sind nicht falsch, aber einseitig. Die moderne Vergesellschaftung macht das Fremde nicht einfach nur funktions- und ortlos, sondern sie generiert zugleich fortwährend Anlässe der Erfahrung und Zuschreibung von Fremdheit. Ihre Bewegungsform der produktiven Zerstörung entwertet unentwegt lebensweltliches Wissen und macht den Wandel zur paradoxen Konstante, mit der man rechnen muß, obwohl man mit ihr nicht rechnen kann; eine Kon-

stellation, die Ulrich Beck mit dem Begriff 'Risikogesellschaft' zu kennzeichnen versucht hat. Weltumspannende Kommunikation eröffnet neue Spielräume für Kontingenzerfahrungen. Migrationen machen zumindest die städtischen Bevölkerungen mit der Anwesenheit von Angehörigen anderer Herkunftsgemeinschaften, mit der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen vertraut. Die Pluralisierung der Lebensweisen schafft neue horizontale Distanzen, die Verselbständigung von Expertenkulturen vergrößert die vertikalen Abstände zwischen den Angehörigen ein und derselben Gesellschaft. Soziale Ungleichheit nimmt dramatisch zu und mit ihr die Gefahr innerer Entfremdungen zwischen den Gewinnern, den relativen und den absoluten Verlierern der neuen ökonomischen 'Spiele'. Gleichzeitig besteht die in der Neuzeit wichtigste politische Form segmentärer Differenzierung, der Nationalstaat, bis auf weiteres fort, und immer noch gilt, was Rolf Peter Sieferle schon fast als historische Feststellung formulieren zu müssen meinte: daß die Entscheidung über Wohlstand und Elend im globalen Maßstab weniger von der Schichtzugehörigkeit als von der Staatsangehörigkeit abhängt. Nicht zuletzt die Wahrnehmung, daß Staatlichkeit zu einem gefährdeten Gut geworden ist, macht den Nationalstaat heute zum Gegenstand heftiger Kämpfe um Ein- und Ausschluß, um die Teilhabe an seinen Gratifikationen, vom physischen Schutz bis zur sozialstaatlichen Versorgung. Da die politische Welt primär Staatenwelt ist, sind die prototypischen Fremden unserer Tage die Staatenlosen und die von 'ihrem' Staat Verfolgten: Sie sind nicht einfach Nichtzugehörige eines bestimmten Staates, sondern Nichtzugehörige überhaupt, im Verhältnis zur gesamten Staatenwelt. Kurz: Schon ein eher assoziativer als analytischer Blick läßt an dem behaupteten Bedeutungsverlust des Fremden zweifeln. Eher hat es seine Gestalt gewechselt, als daß es verschwunden ist.

Der Widerspruch zwischen der Diagnose des Verschwindens und derjenigen einer Pluralisierung von Fremdem läßt sich in religionssoziologischer Terminologie auflösen. Das Fremde unserer Tage verkörpert keine „großen Transzendenzen“ (Schütz/ Luckmann). Es ist gleichsam säkularisiert, integraler Teil unserer Erwartungen und unseres Wissensbestandes. Fremde sind weder göttliche Besucher noch Monstra und Mischwesen vom Rande der Welt. Asymmetrische Gegenbegriffe totalisierender Art (Reinhart Koselleck) haben ihre Plausibilitätsgrundlage eingebüßt, seitdem an die Stelle der bildreichen Schilderungen aus der unerforschten Fremde die Beobachtung von potentiellen Kunden und Anbietern im Warenhaus der Weltgesellschaft getreten ist. (Daß der Verlust der 'großen Transzendenzen' für die Sozialutopie als literarische Gattung wie politische Perspektive wahrscheinlich folgenreicher gewesen ist als der Zusammenbruch des Realsozialismus, sei hier nur am Rande erwähnt.) So kennt die moderne Gesellschaft eine Vielzahl kleiner und mittlerer Transzendenzen: alltägliche und struk-

turelle, etwa auf andere Kulturen bezogene Fremderfahrungen, für die sich Indifferenz als routinisierte Form der Bewältigung eingebürgert hat. Die große Transzendenz jedoch findet in ihrer Topographie keine Anhaltspunkte mehr. Zuletzt mußten dies auch diejenigen Teile der internationalistischen Linken lernen, die ihre Sehnsucht nach dem ganz Anderen in die Befreiungskämpfe fremder Völker auf fernen Kontinenten hineinprojiziert hatten. Heute finden wir muslimische Glaubenskrieger mit Stinger-Raketen und vor Rambo-Postern, Indianer in Nike-Turnschuhen, Pygmäen mit Handies, Gurus in S-Klasse-Limousinen, Eskimos mit Geigerzählern, „Jihad und McWorld“ (Benjamin Barber). Traditionselemente werden rekombiniert und machen die Frage nach dem kulturellen Copyright gegenstandslos.

Das Neuartige dieser Situation läßt sich anhand einer Verkehrung verdeutlichen, die unseren Thesen auf den ersten Blick zu widersprechen scheint. Galt früher die Entdeckung von Gemeinsamkeiten und das Absehen von Unterschieden als Voraussetzung für eine rücksichtsvolle Behandlung der Fremden, so wird heute in moralischer Absicht gerade angemahnt, die Fremdheit der Fremden *nicht* zu negieren. Gefordert wird weniger der Versuch des Verstehens als die Anerkennung seiner Grenzen. Diese Forderung aber ist nur sinnvoll auf dem Hintergrund vorausgesetzter Inklusion. Nur dort kann das Fremde zwanglos als solches fortbestehen, wo an seiner Zugehörigkeit kein Zweifel ist. Im politischen Kontext wird dies häufig als 'Multikulturalismus' kommuniziert. Die Forderung lautet dann, das Unvertraute zuzulassen, ohne es zu exkludieren. In unserer Terminologie: Lebensweltliche oder kulturelle wird von sozialer Fremdheit entkoppelt.

Solange das Fremde von vornherein dem Außenbereich der Gesellschaften und Kulturen zugeschlagen wurde, ging es darum, Gründe für seine wie immer partielle oder befristete Einbeziehung zu finden. Ist die Inklusion aber prinzipiell anerkannt (und eben dafür steht die allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948), so gilt die Kritik eher der Gefahr der Normalisierung, der Nivellierung und Verleugnung des Fremden. Wenn heute gefordert wird, den Kontakt mit den letzten 'Naturvölkern' auf ein Minimum zu beschränken, so nicht, weil sie uns Anlässe zum Staunen geben (das mag ein romantischer Nebenaspekt sein), sondern weil wir um ihre allzu menschliche Anfälligkeit für die 'Segnungen' der Zivilisation wissen – und um die wahrscheinlichen Folgen ihrer Adaption.

Mit der Einbeziehung des Fremden kann sich demnach die Problemwahrnehmung von der Seite der Unverfügbarkeit auf die Seite der Verfügbarkeit verlagern. Erklärungsbedürftig ist jetzt nicht mehr die Voraussetzung der grundsätzlichen Zugänglichkeit des Fremden, sondern die Präsupposition seiner prinzipiellen Unzugänglichkeit. Das Fremde muß unter den Schichten von Gleichheitsannahmen, Analogieschlüssen und Konvergenztheorien erst wieder freigelegt

werden, ohne andererseits in die Scheinfremdheit der Exotismen zurückzufallen. Fremd ist dann, was sich weder als Gleiches noch als Ungleiches ins Bild setzen läßt. Wie *Iris Därmann* zeigt, setzt dieses Denken des Fremden einen Bruch mit der intentionalistischen Phänomenologie voraus, in deren Bezugsrahmen noch Husserl das Problem der Fremderfahrung behandelt hatte. Erst in der ethisch gewendeten und differenztheoretisch radikalisierten Phänomenologie von Levinas, Derrida und Waldenfels öffnet sich die Philosophie für den Anspruch des Fremden, der eben darin besteht, sich nicht abgelenken zu lassen. Fremdheit steht für die Möglichkeit der Überraschung, der unerwarteten und unerwartbaren Anfrage, der Überschreitung des Immer-schon-Gewußten und Immer-schon-Gewollten. Auf diese Weise erlangt das Fremde seine Dignität als Außerordentliches zurück, doch ohne die Möglichkeit der Externalisierung. Das Fremde ereignet sich jetzt unter der Voraussetzung der Ordnung in der Ordnung gegen die Ordnung. Eben deshalb kann es keine Gegenordnung mehr symbolisieren. Es dezentriert das Eigene, ohne auf ein neues Zentrum zu verweisen.

Dieser Dezentrierung des Eigenen korrespondiert eine Pluralisierung des Fremden. Das eine ist vom anderen nicht zu trennen: Das Fremde kann sich vervielfältigen, eben weil es dem Eigenen nicht mehr als Gegen-Totalität kontrastiert. Die Unterscheidung eigen/fremd wandert explizit ins Eigene ein. Sie ist als Kehrseite seines Selbstbezuges erkennbar geworden. Das aber heißt, daß das Fremde konstitutiv zum Eigenen gehört und wie der Igel im Wettlauf mit dem Hasen immer schon sagen kann: „Ik bün all door“. Die paradoxe Figur einer Fremdheit im Eigenen, wie sie im 18. Jahrhundert verstärkt thematisiert wird (vgl. den Bericht von *Robert Charlier und Conrad Wiedemann*), ist eine Verdichtung der neuen Bewußtseinslage.

Liest man die hier vorgelegten Berichte im Lichte dieser Hypothesen, so zeigt sich eine Gemeinsamkeit: Fast alle Texte handeln von Prozessen des Hervorgehens von Fremdheit aus vorausgesetzter Zugehörigkeit und/oder Vertrautheit. Am Anfang steht jeweils nicht das Fremde, sondern das Eigene. Das Fremde *ist* nicht, es *wird* fremd. Die meisten Texte handeln von der Konstruktion 'sekundärer Fremdheiten', wie dieser Vorgang im Bericht von *Herfried Münkler und Kathrin Mayer* genannt wird. Damit ist zweierlei gemeint: Sekundär sind Fremdheiten, die aus Relationen der Zugehörigkeit und/oder Vertrautheit erwachsen und die solche Relationen zur Voraussetzung haben. Nur dort, wo etwas zunächst nicht fremd, zumindest nicht als fremd definiert ist, kann es zur Entstehung sekundärer Fremdheit kommen. Dabei handelt es sich um eine Differenzierung, die jedoch nicht als solche, sondern als Exklusion gedeutet wird. So sind die intellektuellen Wort- und Schriftführer der frühneuzeitlichen Nationendiskurse mit den als 'fremd' oder gar 'barbarisch' etikettierten Anderen in der Regel bestens

vertraut. Für die gegenseitigen Wahrnehmungen war bislang nicht das Trennende, sondern, bei allem Streit, das Verbindende, vor allem die gemeinsame Zugehörigkeit zur christlichen *Communio*, bestimmend gewesen. Damit sich die Nation gegen die alten Bezugsgrößen der Kirche und des Reiches diskursiv behaupten konnte, bedurfte es einer Umdeutung und Übertragung von Mustern, die zunächst unter anderem im Rahmen kommunaler Selbstverständigung entstanden waren. Eine wichtige Rolle spielte dabei der Rückgriff auf die Antike, die ohnehin den bevorzugten Resonanzboden humanistischer Diskurse darstellte. Neue Abgrenzungen im Raum wurden im Rückgriff auf eine Vergangenheit gerechtfertigt, die als eigene imaginiert wurde.

Dieses Wechselspiel von Spatialisierung und Temporalisierung ist ein immer wiederkehrendes Merkmal in Prozessen der Konstruktion sekundärer Fremdheit. In der Debatte um die Rolle des Französischen im frankophonen Afrika (von der *Jürgen Trabant* und *Dirk Naguschewski* berichten) werden Exklusionen mit Bezug auf die koloniale Vergangenheit begründet: Das Französische als Sprache der fremden Kolonialherren habe in einem freien und seiner selbst gewissen Afrika keinen Platz. Nicht grundsätzlich anders lautete Jahrhunderte zuvor in Frankreich die Begründung für die Ersetzung des Lateinischen durch eine autochthone Volkssprache. Eine erhebliche Rolle spielten dabei auch die Abgrenzungsbedürfnisse eines Bürgertums, das sich von den überkommenen Eliten, deren Verkehrssprache eben Latein war, ausgeschlossen sah. Damit wiederholten sich in Frankreich die Debatten, die bereits im Italien des 14. und 15. Jahrhunderts um das Verhältnis zwischen Latein und Volgare stattgefunden hatten (vgl. hierzu den Bericht von Münkler und Mayer). Die Distanzierung vom 'Fremden' (Französisch in Afrika, Latein in Frankreich) wirft freilich das Folgeproblem auf, sich aus der Vielfalt der regionalen Sprachen auf eine oder einige wenige festlegen und alle anderen wiederum exkludieren oder marginalisieren zu müssen. In der Regel ist die Entscheidung für eine bestimmte Regionalsprache auch mit der Privilegierung einer bestimmten Bevölkerungsgruppe verbunden. Meritokratisch-elitäre Zugangskriterien, als welche die Verwendung des Lateinischen interpretiert werden kann, werden, wenn eine bestimmte Muttersprache zur Amts- und Verkehrssprache avanciert, durch ethnische Zugehörigkeiten als Zugangsprivilegien abgelöst. Die Ersetzung des Lateinischen durch das Deutsche als Amtssprache der Donaumonarchie in der Zeit der josephinischen Reformen und die daraus erwachsenen Konflikte sind ein Beispiel dafür. Im Prozeß des *Nation-building* kommt es so zu einer wahren Kettenreaktion sekundärer Fremdheitskonstruktionen. Die republikanische Norm der einen und unteilbaren Nation fungiert dabei als Katalysator, ohne daß ihre Durchsetzung gegen konkurrierende Ordnungsvorstellungen gesichert wäre.

Vor allem in den jüngeren, zumeist erst mit dem Ende der Kolonialepoche entstandenen Nationen geht von Tribalisierung und Ethnisierung eine erhebliche Bedrohung für die prätendierte Einheit von Staat und Nation oder auch nur die Einheit des Staates aus. In Nordghana, mit dem sich der Bericht von *Artur Bogner* befaßt, ist es ein Streit um die Nutzung von Grund und Boden in der Form einer historisch angemessenen Auslegung von Landrechten, der die Bildung ethnischer Gruppen begleitet und die kriegerischen Konflikte munitioniert. Dabei prallen traditionale und neuzeitliche Rechtsvorstellungen und Repräsentationsansprüche von Etablierten und Außenseitern aufeinander. Die durchaus neuartige Formierung ethnopolitischer Organisationen, die ihre Sprecher aus den Kreisen der städtischen Intelligenz rekrutieren, erfolgt unter Berufung auf uralte und daher vorgeblich selbstevidente Kriterien der Zugehörigkeit.

In dem von *Horst Stenger* bearbeiteten Projekt 'Fremde Wissenschaft' schließlich kommt die historische Dimension von Fremdheit in Gestalt der DDR-Vergangenheit ins Spiel: Die ostdeutschen Wissenschaftler/innen sehen sich dem generalisierten Verdacht ausgesetzt, mit der vormaligen Staatsmacht paktiert und sich dadurch moralisch korrumpiert zu haben; die in der bundesdeutschen Öffentlichkeit mit wechselnder Intensität geführte Stasi-Debatte hat zu ihrer Stellung als stigmatisierbare Außenseiter beigetragen. Der westdeutsch dominierte Wissenschaftsbetrieb weist den DDR-Wissenschaftlern die Position der 'Spätgekommenen' zu, die sich den Regeln der 'Alteingesessenen' anzupassen haben. Wie Stenger zeigt, erwächst Fremdheit hier gerade aus der Enttäuschung einer Erwartung gleichberechtigter Zugehörigkeit. Das mit der Einheit verbundene Versprechen, Deutsche unter Deutschen zu sein, bricht sich an der Erfahrung von Asymmetrien. Diejenigen Ostwissenschaftler/innen, die sich als Fremde verstehen, artikulieren damit eine „Nichtakzeptanz ihrer Nichtakzeptanz“. Eben weil sie von ihrer Zugehörigkeit ausgegangen sind, erfahren sie sich nun als Fremde. Dieses Muster charakterisiert ganz allgemein die Konstruktion sekundärer Fremdheiten, wobei es sich um Selbst- wie um Fremdexklusionen handeln kann, oder auch, wie am folgenden Beispiel erkennbar, um ein kompliziertes Wechselspiel zwischen beidem.

Im Projekt von *Conrad Wiedemann* und *Robert Charlier* wird motivgeschichtlich nachgezeichnet, wie sekundäre Fremdheit in literarischer Form reflexiv werden kann. Intellektuelle, die von den maßgeblichen wirtschaftlichen und politischen Einflußmöglichkeiten ausgeschlossen und als Hauslehrer und Hofmeister weit unter ihrer Würde sozial eingebunden waren, stilisierten sich selbst als Fremde und stellten sich polemisch der Gesellschaft entgegen, der sie doch unlegbar angehörten. Sie fühlten sich mißachtet und durch die Falschheit und Zerrissenheit der eigenen Verhältnisse gleichsam ausgebürgert. Sie gehörten nicht dazu,

obwohl ihnen nichts anderes übrig blieb als dazuzugehören. Sie fühlten sich als Fremdlinge im eigenen Land: unverständene Propheten, Führer ohne Gefolgschaft, geistige Söhne der Griechen, die unter die Deutschen geraten waren. Was sie mehr oder minder kunstvoll artikulierten, war ein Gefühl der Entfremdung. Im Modus der Selbstexklusion klagten sie ihre Zugehörigkeit zu einem idealen Vaterland, einer wahrhaften Heimat ein.

Polemik und nicht selten auch handfeste (oder mit Distanzwaffen verbreitete) Gewalt begleiten immer wieder die Konstruktion sekundärer Fremdheit. Es scheint, als werde so die fehlende Evidenz von Unterscheidungen kompensiert. Das sekundär Fremde ist ja nicht einfach gegeben, es bildet nicht den Ausgangspunkt der Erfahrung oder der Verhältnisbestimmung. Auch dort, wo es soziale Differenzierungen – etwa in Gestalt verwaltungstechnischer Ein- und Zuordnungen – bereits gibt, muß das Fremde aus dem Gefüge des Eigenen gleichsam herausgesprengt werden. Zu diesem Zweck bietet es sich an, vorhandene Unterscheidungen polemisch aufzuladen und so den Akzent von Einschluß auf Ausschluß zu verschieben. In Anlehnung an Niklas Luhmann könnte man auch sagen: Die Form Fremdheit mit ihren zwei Seiten der Nichtzugehörigkeit und der Zugehörigkeit wird im Medium des Streits aktualisiert. Inklusion und Exklusion gehen mit Aufwertung und Abwertung einher, weil es einen Bedarf an drastischen Distinktionen gibt, der aber als solcher wegerklärt werden muß, um wirken zu können. Folglich wird die eigen/fremd-Unterscheidung mit dem Siegel des Selbstverständlichen versehen, und der Streit ist das ideale Medium, sie zu beglaubigen. Diese Bemerkungen sind keineswegs nur ideologiekritisch gemeint. Auch wo von 'Erfindung' (einer Tradition) oder 'Konstruktion' (sekundärer Fremdheit) die Rede ist, darf nicht übersehen werden, daß Zuschreibungen von Fremdheit auch als *self-fulfilling prophecy* wirken können: Zunächst nur postulierte Grenzziehungen können soziale Verbindlichkeit erlangen; Unvertrautheit kann eine Konsequenz der Unterstellung sein, der Andere sei nicht zu verstehen und lohne auch nicht die Mühe des Kennenlernens. Die Erwartung der Unzugänglichkeit, von Stenger als „reflexive Fremdheit“ bezeichnet, kann die Suche nach Trennendem anregen und die Wahrnehmung von Anschlußmöglichkeiten unterbinden. Wird eine Fremdheitskonstruktion institutionalisiert, so tendiert sie zur Selbstverstärkung.

Ein ganz anderes Muster – und eine interessante Alternative zur polemischen Fremdheitskonstruktion – thematisiert der Bericht von *Irmela Hijiya-Kirschne-
reit und Richmod Bollinger*. Am Beispiel von experimenteller Literatur im Japan der zwanziger Jahre werden 'Textstrategien' nachgezeichnet, die insgesamt auf eine Verwischung der Grenzen zwischen Altem und Neuem, Vertrautem und Unvertrautem, Eigenem und Fremdem abzielen. Dabei geht es um die Bewälti-

gung der Schwierigkeiten, die bei dem Versuch entstanden, die aus Europa und Nordamerika empfangenen Impulse mit indigenen Traditionen zu verbinden. Der anhand einer Erzählung des Nobelpreisträgers Kawabata Yasunari aufgezeigte Kunstgriff besteht darin, die Fähigkeit zur Assimilation von Neuem und Unge- wohntem als konstantes Merkmal der japanischen Tradition auszugeben. Die ra- santen Veränderungen des städtischen Lebens werden durch Verankerung in ei- ner mythischen Konzeption des Eigenen gleichsam stillgestellt. Auf diese Weise wird das 'von außen' Gekommene nicht als Fremdes markiert und zur polemi- schen Zurückweisung freigegeben, sondern für eine Verschiebung des kulturel- len Selbstverständnisses benutzt.

Die Arbeitsgruppe 'Die Herausforderung durch das Fremde' hatte sich konstitu- ert, um in grundlagentheoretischer Absicht eine Phänomenologie und Struktur- analyse von Fremdheit zu erarbeiten. Mit Vorlage des Abschlußberichts müssen wir feststellen, daß wir zwar Begrifflichkeit und Differenzierungen für eine sol- che Grundlagentheorie der Fremdheit entworfen und an disziplinär heterogenem Material getestet haben, daß aber das ursprünglich ins Auge gefaßte Ziel nicht er- reicht worden ist. Ob dies eher an der Heterogenität des Materials, der Insuffizi- enz der angewandten Begrifflichkeit oder an der Größe des Problems gelegen hat, mag dahingestellt bleiben. Dennoch glauben wir, im Hinblick auf eine xe- nologische Grundlagentheorie als Ertrag der Einzelprojekte einige Überlegungen festhalten zu können:

Im Verlaufe der zwischen den Teilprojekten geführten Diskussionen haben wir uns von der ursprünglichen Annahme einer klaren und eindeutigen Kontrastier- barkeit des Eigenen und des Fremden weit entfernt. Der erste Schritt hierbei war die oben angeführte grundbegriffliche Unterscheidung zwischen einer kognitiv- kulturellen und einer sozialen Dimension von Fremdheit, die wir als Unvertraut- heit bzw. Nichtzugehörigkeit bezeichnet haben. Bemerkenswerterweise ist diese Unterscheidung in den meisten bisherigen Arbeiten zu Fremdheit nicht vorge- nommen oder doch in ihren Implikationen und Konsequenzen nicht ausgelotet worden. Statt dessen wurde, wie dies auch in unserem Projekt zunächst der Fall war, die Polysemie des Lexems 'fremd' eher unausdrücklich zum Ausgangs- punkt gemacht, wodurch zwar Probleme der gesellschaftlichen Integration wie des kulturellen Verstehens gleichermaßen thematisch wurden, die komplexen Verknüpfungen und Wechselbeziehungen zwischen beiden Problemkreisen aber eher ausgeblendet blieben. Das ist um so erstaunlicher und problematischer, als die Entkoppelung von Zugehörigkeit und Vertrautheit zu den grundlegenden Funktionserfordernissen moderner Gesellschaften gehört. Kulturelle Pluralisie- rung und funktionale Differenzierung, wie sie für moderne Gesellschaften kenn- zeichnend sind, lassen wenig übrig von der Vorstellung einer vollständigen In-

klusion aller Gesellschaftsangehörigen qua umfassender Vertrautheit mit allen Bereichen des sozialen Lebens. Was in früheren Zeiten auf gesellschaftliche Nischen und Statuslücken beschränkt blieb, ist in der Moderne zum allgemeinen Los geworden: die funktionale Integration von Personen als einander Fremde ins Gesellschaftssystem. Genau auf diesen anonymisierenden und distanzwahrenden Typ der Integration und Vernetzung moderner Gesellschaften sind die Steuerungsmedien Macht, Recht und Geld mit ihrer (kulturkritisch häufig beklagten) Abstraktionsleistung eingestellt. Unter der Bedingung gesellschaftlicher Integration qua Macht, Recht und Geld wird Fremdheit als innergesellschaftlicher Dauerzustand nicht nur tolerierbar, sondern auch funktional und produktiv: Sie entlastet von der Aneignung von Praxen und Kenntnissen und ermöglicht Distanzen, die eine Grundlage individueller Autonomie darstellen. In diesem Sinne ist Fremdheit in modernen Gesellschaften eine Entlastungs- und Freiheitsressource – mit allen Folgen, die dies für die Art der gesellschaftlichen Integration hat.

Die Unterscheidung zwischen Nichtzugehörigkeit und Unvertrautheit als den beiden Dimensionen des Fremden (sowie die auf das Eigene bezogene Parallelbegrifflichkeit) legt in einem zweiten Schritt nahe, die Vorstellung einer strikten Separierbarkeit des Eigenen und des Fremden für moderne Gesellschaften aufzugeben und Grenz- und Übergangsbereiche sowie Zonen der Liminalität genauer ins Auge zu fassen. Trifft unsere Ausgangsüberlegung zu, so sind diese Übergangsbereiche, die in früheren Gesellschaften an deren Rand lagen und von einzelnen sozialen Figuren wie dem Gast und dem Händler bevölkert wurden, in die Zentren der Gesellschaft eingewandert, und nicht Außenseiter sind in ihnen anzutreffen, sondern, wenn auch nicht permanent, sondern nur gelegentlich, jeder von uns. Der Bedeutungsverlust räumlicher Trennungslinien für die Beschreibung gesellschaftlicher Strukturen hat darin eine seiner Ursachen.

Auf der Unterscheidung zwischen Nichtzugehörigkeit und Unvertrautheit beruht schließlich auch unsere dritte Leitvorstellung, der zufolge Fremdheit graduierbar ist. Es gibt in jeder Dimension verschiedene 'Fremdheiten', abgestufte Zugehörigkeit ebenso wie Stufen des Verstehens. Von definitiver Fremdheit in der kognitiv-kulturellen Bedeutungsdimension sprechen wir, wenn die Erfahrung von Unvertrautheit mit der Zuschreibung einer unüberwindlichen Unverstehbarkeit einhergeht. In der sozialen Bedeutungsdimension liegt definitive Fremdheit vor, wenn die Nichtzugehörigkeit von keiner umfassenderen Zugehörigkeit 'gerahmt' wird. Definitiv Fremde in diesem Sinne sind selten, wenn nicht gar unmöglich geworden, während sich die Fremden in einem sektoral begrenzten Sinn unendlich vermehrt haben.

Literatur

- Barber, Benjamin R. (1996): Coca Cola und Heiliger Krieg. Wie Kapitalismus und Fundamentalismus Demokratie und Freiheit abschaffen (Originaltitel: Jihad vs. McWorld). Ins Deutsche übersetzt von Günter Seib. Bern/München/Wien: Scherz Verlag.
- Bauman, Zygmunt (1995): Postmoderne Ethik. Ins Deutsche übersetzt von Ulrich Bielefeld und Edith Boxberger. Hamburg: Hamburger Edition.
- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main: edition Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (1990): Politik in der Risikogesellschaft. Frankfurt am Main: edition Suhrkamp.
- Demandt, Alexander, Hg. (1995): Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. München: C.H. Beck.
- Derrida, Jacques (1994): Den Tod geben (Originaltitel: Donner la mort). Ins Deutsche übersetzt von Hans-Dieter Gondek. In: Haverkamp, Anselm (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eigner, Helga, Hg. (1994) Das Eigene und das Fremde. Angst und Faszination. Solothurn und Düsseldorf: Walter-Verlag.
- Harth, Dietrich, Hg. (1994): Fiktion des Fremden. Erkundungen kultureller Grenzen in Literatur und Publizistik. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Husserl, Edmund (1950): Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Hg. von Stephan Strasser (= Husserliana I). Den Haag bzw. Dordrecht/Boston/Lancaster.
- Jostes, Brigitte (1997): Was heißt hier 'fremd'? Eine kleine semantische Studie. In: Naguschewski, Dirk / Trabandt, Jürgen, Hg.: Was heißt hier 'fremd'? Studien zu Sprache und Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag: 11-76.
- Koselleck, Reinhart (1984): Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In: ders.: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 211-259.
- Levinas, Emmanuel (1992): Jenseits des Buchstabens. Band 1: Talmud-Lesungen (Originaltitel: L'au-delà du verset). Dt. von Frank Miething. Frankfurt am Main: Neue Kritik.
- Levinas, Emmanuel (1993): Vier Talmud-Lesungen (Originaltitel: Quatre lectures talmudiques). Ins Deutsche übersetzt von Frank Miething. Frankfurt am Main: Neue Kritik.

- Luhmann, Niklas (1994): Inklusion und Exklusion. In: Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2. Hg. von Helmut Berding. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 15-45.
- Luhmann, Niklas (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marshall, Thomas H. (1992): Bürgerrechte und soziale Klassen (Originaltitel: Citizenship and Social Class). Hg., übersetzt und mit einem Vorwort versehen von Elmar Rieger. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Müller, Klaus E. (1987): Das magische Universum der Identität: Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Müller-Funk, Wolfgang, Hg. (1992): Neue Heimaten – Neue Fremden. Beiträge zur kontinentalen Spannungslage Wien: Picus.
- Münkler, Herfried / Ladwig, Bernd (1997): Dimensionen der Fremdheit. In: Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Hg. v. Herfried Münkler unter Mitarbeit von Bernd Ladwig. Berlin: Akademie Verlag: 11-44.
- Offe, Claus (1996): Moderne 'Barbarei'. Der Naturzustand im Kleinformat? In: Miller, Max / Soeffner, Hans-Georg (Hg.): Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 258-289.
- Parsons, Talcott (1971): The System of Modern Societies. Englewood Cliffs, New Jersey.
- Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas (1979): Strukturen der Lebenswelt. 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sieferle, Rolf Peter (1994): Epochenwechsel. Die Deutschen an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Berlin: Propyläen.
- Simmel, Georg (1908): Exkurs über den Fremden. In: ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig: Duncker und Humblot.
- Vowinckel, Gerhard (1995): Verwandtschaft, Freundschaft und die Gesellschaft der Fremden. Grundlagen menschlichen Zusammenlebens. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft.
- Waldenfels, Bernhard (1990): Der Stachel des Fremden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (1995): Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie. In: ders.: Deutsch-französische Gedankengänge. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 51-68.