

Justin Stagl

Grade der Fremdheit

Unter den Dialogen Karl Valentins mit Liesl Karlstadt gibt es auch einen über „Die Fremden“.¹

Valentin: Ja, ein Fremder ist nicht immer ein Fremder.

Karlstadt: Wieso?

Valentin: Fremd ist der Fremde nur in der Fremde.

Karlstadt: Das ist nicht unrichtig. – Und warum fühlt sich ein Fremder nur in der Fremde fremd?

Valentin: Weil jeder Fremde, der sich fremd fühlt, ein Fremder ist und zwar so lange, bis er sich nicht mehr fremd fühlt, dann ist er kein Fremder mehr.

Karlstadt: Sehr richtig! – Wenn aber ein Fremder schon lange in der Fremde ist, bleibt er dann immer ein Fremder?

Valentin: Nein. Das ist nur so lange ein Fremder, bis er alles kennt und gesehen hat, dann ist ihm nichts mehr fremd.

Karlstadt: Es kann aber auch einem Einheimischen etwas fremd sein!

Valentin: Gewiß, manchem Münchner zum Beispiel ist das Hofbräuhaus nicht fremd, während ihm in der gleichen Stadt das Deutsche Museum, die Glyptothek, die Pinakothek und so weiter fremd sind. (...)

Karlstadt: Und was sind Einheimische?

Valentin: Dem Einheimischen sind eigentlich die fremdesten Fremden nicht fremd. Der Einheimische kennt zwar den Fremden nicht, kennt aber am ersten Blick, daß es sich um einen Fremden handelt.

Karlstadt: Wenn aber ein Fremder von einem Fremden eine Auskunft will?

¹ Valentin, Karl (1981): „Die Fremden“, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 1, Monologe und Dialoge, München/Zürich, 158-160.

Valentin: Sehr einfach: Frägt ein Fremder in einer fremden Stadt einen Fremden um irgend etwas, was ihm fremd ist, so sagt der Fremde zu dem Fremden, das ist mir leider fremd, ich bin hier nämlich selbst fremd.

Fremdheit ist eine Kategorie unserer Umgangssprache, unseres Alltagswissens. Karl Valentins Sprachkunst mag helfen, dieses Wissen zu reflektieren. Aus dem zitierten Dialogfragment kann man etwa folgende Erkenntnisse gewinnen:

a) Fremdheit ist eine Qualität von Personen (der Fremde), von Objekten (das Fremde) oder von Regionen (die Fremde). b) Dieselbe ist negativ bestimmt, und zwar im Hinblick auf eine andere Qualität, die des Einheimischen. Was dem Einheimischen bekannt und vertraut ist, kennt der Fremde nicht; er ist daher verunsichert und muß immer wieder um Auskunft fragen. c) Fremdheit ist demnach keine Seinsqualität, sondern eine solche der Relation. d) Diese besteht in einer von beiden Seiten empfundenen Nichtzugehörigkeit. e) Die Einheimischen bilden eine organisierte Gruppe, welcher die Fremden als mehr oder minder Isolierte entgegentreten.² f) Diese Gruppe bestimmt in ihrem Bereich, was als „normal“ und was als „andersartig“ zu gelten habe.³ Der Fremde unterliegt damit Verhaltenskriterien, die ihm unbekannt sind, und wird eben deshalb als solcher erkannt. g) Jenseits der Eigensphäre der Einheimischen („Heimat“) beginnt für sie die Fremde, in der ihre Normalitätskriterien nicht mehr gelten und in der sie daher selbst zu Fremden werden. h) Die Fremdheit hat neben diesem räumlichen auch einen zeitlichen Aspekt; sie verliert sich durch allmähliches Vertrautwerden. i) Die Eigengruppe ist in Untergruppen gegliedert, sie enthält daher in sich Binnenfremdheiten. k) Ebenso ist die Kategorie der Fremden heterogen; von jenen, die kaum mehr als solche empfunden werden bis zu den „fremdesten Fremden“ führen Grade der Fremdheit.

Karl Valentin hat seinen Fremdheitsbegriff an einem recht begrenzten Teilphänomen gewonnen, dem „Fremdenverkehr“. Dieses Wort meint ein von religiösen, erzieherischen und Erwerbszwecken entlastetes Reisen, welches vornehmlich dem Zeitvertreib und Gewinn von „Erlebnissen“ dient. Der Fremdenverkehr war um die Jahrhundertwende zu einem Breitenphänomen geworden, das den Zorn von Satirikern wie Karl Kraus und den Spott von Komikern wie Karl Valentin auf sich zog. Die betreffenden Fremden hatten weiße Hautfarbe und einen gewöhnlich höheren Status als die Einheimischen. Mit Geld,

² Emge, Richard Martinus (1956): Der Einzelne und die organisierte Gruppe, Wiesbaden.

³ Vgl. Fögen, Marie Theres (Hg.) (1991): Fremde in der Gesellschaft. Historische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen zur Differenzierung von Normalität und Fremdheit, Frankfurt a. M.

Reiseführern, oft auch Sprachkenntnissen ausgestattet, traten sie den Einheimischen mit Standarderwartungen entgegen,⁴ denen diese aus kommerziellen Gründen zu entsprechen trachteten. Sie schufen eine Infrastruktur zur Betreuung dieser Fremden, mit Hotellerie, Transportgelegenheiten, Fremdenführern, herausgeputzten Sehenswürdigkeiten und neubelebten Volksbräuchen. Darin aufgehoben, berührten die Fremden die einheimischen Lebenskreise nur sehr am Rande. Die Einheimischen begegneten ihnen ambivalent, mit offener Dienstfertigkeit und heimlichen Ressentiments, und versuchten sie in aller Freundschaft auszunutzen (der österreichische Ausdruck dafür, der in „Die letzten Tage der Menschheit“ von Karl Kraus häufig gebraucht wird, ist „wurzen“; der Fremde ist „die Wurzen“ und wird „gewurzt“).⁵ Und doch übten die Fremden zugleich eine in ihrer Statusüberlegenheit begründete Faszination aus, die sie, wie Fremde überhaupt,⁶ zu einem Faktor des sozialen Wandels werden ließ. Diese Ambivalenz ist für Fremdenverkehrsorte bis heute typisch.⁷

Wäre zu Zeiten Karl Valentins, etwa mit einer Hagenbeck'schen Völkerschau, ein Papua oder Eskimo nach München gekommen, hätte man ihn wohl kaum einen „Fremden“, sondern vermutlich einen „Wilden“ oder gar „Menschenfresser“ genannt. Ein Schwarzer wäre als „Neger“ bezeichnet worden (oder, fide Karl Kraus, als ein „Murl“).⁸ Für solche „Exoten“ stand der zusammenfassende Begriff „Wildfremde“ bereit.⁹

Alternativ zu diesen Fremdheitsbegriffen konnten natürlich auch Herkunftsnamen gebraucht werden: „Japaner“, „Pole“, dazu eine Unzahl pejorativer Bezeichnungen: „Japs“, „Polack“ usw. usf. Letzteres vor allem dann, wenn der Status des Fremden oder seines Herkunftslandes ein vergleichsweise geringerer war, sowie in Konfliktfällen.

⁴ Zur Genesis dieser Erwartungen vgl. Stagl, Justin (1995): *A History of Curiosity. The Theory of Travel*, Chur, 1550-1800.

⁵ Kraus, Karl (1919): *Die letzten Tage der Menschheit*, I. Akt, 6. Szene.

⁶ Eisermann, Gottfried (1968): „Die Bedeutung des Fremden für die Entwicklungsländer“, in: ders. (Hg.): *Soziologie der Entwicklungsländer*, Stuttgart, 131-153.

⁷ Vgl. Hahn, Heinz/Kagelmann, H. Jürgen (Hg.): *Tourismuspsychologie und Tourismussoziologie. Ein Handbuch zur Tourismuswissenschaft*, München; Hellmuth, Thomas/Hiebl, Ewald (1994): „Organisation und quantitative Entwicklung des Salzburger Fremdenverkehrs (1860-1938)“ und Hanisch, Ernst: „Fremdenverkehr und sozialer Wandel in Salzburg 1918-1938“, beides in Haas, Hans/Hoffmann, Robert/Luger, Kurt (Hg.): *Weltbühne und Naturkulisse. Zwei Jahrhunderte Salzburg-Tourismus*, Salzburg, 91-97, 104-112. Siehe auch Raffestin, Claude (1986): „Nature et culture du lieu touristique“, in: *Méditerranée* 3 (1986), 11-17.

⁸ Kraus, Karl: „Aus Redaktion und Irrenhaus“, in: *Die Fackel* 781-786 (1928), 84-100.

⁹ Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. 30, Sp. 81 f.

Fremdheitscharakter trugen schließlich auch die Namen von Bevölkerungsgruppen, die im eigenen, aber auch in anderen Ländern zu finden waren: Zigeuner, Juden. Auch auf sie konnte der Ausdruck „Fremde“, zumeist in denunziatorischer Absicht, angewandt werden. Dieser bedeutete also, zusammenfassend, die Nichtzugehörigkeit oder geminderte Zugehörigkeit zu einer lokal-ethnisch definierten Eigengruppe. Er überschneidet sich mit verwandten Termini wie „Ausländer“, „Ortsfremder“, „Zugereister“, „Außenseiter“, ohne mit einem von diesen völlig identisch zu sein.

II.

Das hier nur grob umrissene Bedeutungsfeld des Fremdheitsbegriffs – es verdiente eine eingehendere Studie – hat sich in der Alltagssprache so ziemlich erhalten, während der Begriff des „Fremden“ durch Georg Simmel (1908) in der Wissenschaftssprache eine präzisere Bestimmung erfahren hat.¹⁰ Auch in anderen europäischen Sprachen ist der Fremdheitsbegriff heterogen. Das Englische kennt drei Entsprechungen für ihn, *foreigner*, *stranger* und *alien*, wovon erstere die Nichtzugehörigkeit zu einer ethnisch-politischen Gruppe, die zweite die Nichtzugehörigkeit zu einem ihrer Segmente wie Lokalgemeinden, Verwandtschaftsverbände, soziale Schichten usw., und die dritte eine von Natur aus gegebene Andersartigkeit meint. Ganz ähnlich verhält es sich mit der italienischen Trias *forestiero*, *straniero* und *alieno*. Im Französischen deckt *étranger* die beiden ersten Kategorien ab, wohingegen die dritte durch *autre* beziehungsweise durch die Genitivkonstruktion *d'autrui* repräsentiert wird. Alle diese Wörter kommen aus dem Lateinischen, *foreigner* etc. von *foris*, außerhalb (dem erstarrten Lokativ von *fora*, die Tür), *stranger* etc. von *extraneus*, Ausländer, Auswärtiger, Fernerstehender, *alien* und *autre* von zwei nah verwandten Indefinitivpronomina, *alius*, ein anderer von mehreren, und *alter*, der andere von zweien.

Sie alle gehen demnach von der Polarität Dieser hier/Jener dort, Drinnen und Draußen aus. Eine ganz ähnliche räumliche Grundlage hat auch das deutsche „fremd“, welches sich vom gotischen *fram* herleitet, jener „uralten, ehrwürdigen partikel“, wie die Brüder Grimm sie nennen, die auch im englischen *from* fortlebt

¹⁰ Simmel, Georg (1968): „Exkurs über den Fremden“, in: ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (1908), Berlin, 509-512.

und wie dieses „fern von“, „weg von“ bedeutet.¹¹ Russisch *prishelets*, Fremder, heißt wörtlich „der von einem anderen Ort kommt“.¹²

Diese Betonung des räumlichen Aspektes der Fremdheit kommt sicherlich von der Raumgebundenheit archaischer Gesellschaften. Diese sind durch die unentwickelten Transport- und Kommunikationsbedingungen zu weitgehender Autarkie gezwungen. So finden die Interaktionen des täglichen Lebens zumeist innerhalb ein und derselben vergleichsweise kleinen Gruppe („Primärgruppe“, „face-to-face-Gruppe“) statt. Wenn solche Gruppen in überlokale Austausch- und Kommunikationsbeziehungen eintreten, dann zumeist in außeralltäglichen Situationen wie Fest, Kult, Krieg, Politik und Heirat. Durch dieses Auf-sich-selbst-Gestelltsein lokalisierter Primärgruppen wird die Abgrenzung Einheimische/Fremde, die in modernen, hochdifferenzierten Sozialordnungen oft nicht leicht ist, sehr vereinfacht.¹³ Jede dieser Primärgruppen, oder Bündel von durch regelmäßige überlokale Austausch- und Kommunikationsbeziehungen miteinander verbundenen Primärgruppen, produziert und reproduziert jeweils ein „magisches Universum der Identität“.¹⁴ Weiträumigere Verbindungen sind darauf angewiesen, daß Menschen diese ihre Eigengruppe verlassen und somit zu „Fremden“ werden.¹⁵

Neben diesem räumlichen sind aber immer auch zwei weitere Bestimmungsmomente der Fremdheit vorhanden, das zeitliche und das normative. Das zeitliche Bestimmungsmoment wird in den Begriffen des „Zugesellten“ und „Zugereisten“, pejorativ ausgedrückt des „Dahergelaufenen“, faßbar.¹⁶ Darunter ist ein

¹¹ Grimm, (wie Anm. 9), Bd. 4, Sp. 56. Vgl. auch Kluge, Wilhelm (1975)²¹: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin/New York, 218.

¹² „He who comes from another place“; Nabokov, Vladimir (1975): Eugene Onegin. A novel in verse by Aleksandr Pushkin translated from the Russian, with a commentary, Rev. Ed Princeton, vol 3,75.

¹³ Stagl, Justin (1974): Die Morphologie segmentärer Gesellschaften. Dargestellt am Beispiel des Hochlandes von Neuguinea, Meisenheim am Glan, § 6, 309 ff.

¹⁴ Müller, Klaus E. (1987): Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß, Frankfurt a. M./New York.

¹⁵ Ebd., passim.

¹⁶ Grimm, (wie Anm. 9), Bd. 32, Sp. 419 f., „zugesellen“, „Zugereister“ und „Dahergelaufener“ sind österreichisch-bayerische Ausdrücke der Umgangssprache, die bei Grimm nicht aufgeführt sind. Es gibt auch zahlreiche Idiomata mit dieser Bedeutung, z. B. „Auf der Brennsuppe dahergeschwommen sein“ (Brennsuppe, eingebrannte Suppe, ein einfaches Gericht armer Leute) oder „Aus dem Urwald herausgezuckert worden sein“. Im Frühstücksraum des „Dietrich-Bonhoeffer-Hauses“ in Berlin, zu dem die Gäste der Humboldt-Universität zugelassen sind, fand ich ein Schild mit der Inschrift „Einzelgäste und Fremdgäste bitte an der Theke melden“.

Angehöriger einer Eigengruppe zu verstehen, der aber auswärtigen Ursprunges ist und sich dieser Gruppe zu irgendeinem Zeitpunkt der Vergangenheit angeschlossen hat, wobei diese Tatsache beiden Teilen bewußt ist. Er ist damit kein vollgültiger „Socius“, sondern bloß ein „Assoziierter“. Diese in der Vergangenheit begründete und vom Gedächtnis aufbewahrte Fremdheit läßt sich leicht auch auf die Zukunft übertragen: Wer sich einmal der Gruppe assoziiert hat, könnte sich ebensogut wieder von ihr dissoziieren, ist also ein Gruppenmitglied geminderter Vertrauenswürdigkeit. Sprachlich wird dieses Angeschlossensein auf Zeit durch den Begriff „Gast“ gefaßt.¹⁷ Während die Eigengruppen sich gerne als Abstammungsgruppen verstehen, die gewissermaßen „immer schon da waren“,¹⁸ kann die ethnologische und soziologische Forschung zeigen, daß sie sich in Wirklichkeit in hohem Maße durch „Zugereiste“ ergänzen.¹⁹ Es besteht hier also eine Dissonanz zwischen Selbstbild und Realität. Diese Dissonanz kann in schriftlosen Gesellschaften durch Manipulation des kollektiven Gedächtnisses überbrückt werden.²⁰

Das Hochland von Neuguinea zum Beispiel wird von autonomen, lokalisierten Verwandtschaftsgruppen besiedelt, die sich in väterlicher Linie (agnatisch) reproduzieren. Da sie untereinander Kriege führen, kann es vorkommen, daß eine Gruppe aus ihrer Heimat vertrieben wird und bei Verwandten Zuflucht suchen muß. Dies sind zumeist Gruppen, die von gemeinsamen, wenn auch weiter zurückliegenden Vorfahren in väterlicher Linie abstammen. Die Literatur nennt solche Gastsiedler „Nicht-Agnaten“, was insofern irreführend ist, als sie ja tatsächlich Agnaten, wenn auch entfernte, der gastgebenden Gruppen sind; man bezeichnet sie daher besser als „Quasi-Agnaten“.²¹ Die Hilfeleistung für solche entfernte Verwandten ist eine Rückversicherung bei wechselndem Kriegsglück. Die Quasi-Agnaten versuchen nun, sich bei ihren Gastgebern zu regenerieren und mit deren Hilfe ihre alte Heimat wiederzuerobern. Gelingt es ihnen, ist der Ausgangszustand wiederhergestellt. Gelingt es ihnen nicht, bleiben sie Dauer Gäste. Sie siedeln in ungünstigeren Lagen an der Peripherie des Gastgeberterritoriums und haben einen gegenüber den alteingesessenen Lineages minderen Status. Diesen suchen sie durch forcierte Anpassung zu überwinden. Auch gehört

¹⁷ Grimm, (wie Anm. 9), Bd. 4, Sp. 1454 ff. Vgl. auch Stagl, Justin (1996): „Wirt und Gast“ erscheint in: Deutsch, Walter/Walcher, Maria (Hg.): Sommerakademie Volkskultur 1995, Wien.

¹⁸ Müller, (wie Anm. 14), 68 ff.

¹⁹ Mühlmann, Wilhelm Emil (1964): Rassen, Ethnien, Kulturen, Moderne Ethnologie, Neuwied/Berlin, 13 ff.

²⁰ Vgl. Stagl: A History of Curiosity (wie Anm. 4), 7 ff.

²¹ Stagl: Die Morphologie segmentärer Gesellschaften (wie Anm. 13), § 312, 111 ff.

es nicht zum guten Ton, sie daran zu erinnern. Nichtdiskutiertes gerät allmählich in Vergessenheit. War ihre Ausgangsbemühung zwei Generationen lang erfolgreich, bis die letzten alten Leute gestorben sind, denen ihr quasi-agnatischer Status noch gegenwärtig war, dann gewinnt die Enkelgeneration vollen Mitgliedstatus. Die Genealogien der Gruppe, die den Mitgliedstatus der einzelnen Lineages kodifizieren, werden entsprechend zurechtgerückt. Kommt es indessen in dieser Übergangsperiode zu Streitigkeiten, dann liegt es nahe, daß die Alteingesessenen den Zugezogenen ihren auswärtigen Ursprung vorhalten, wodurch sich ihr geminderter Status über Generationen hin verfestigen kann.²²

Solche Gruppen mit historisch begründetem Fremdheitsstatus, deren Loyalität man nicht ganz traut und die sich mit einer minderen Form der Gruppenmitgliedschaft abfinden müssen, welche dann oft zu sozio-ökonomischer Spezialisierung führt, sind besonders häufig in Sozialordnungen, die komplexer sind als jene des Hochlandes von Neuguinea, jedoch weniger komplex als die moderne Industriegesellschaft. Die Spezialisierung, die häufig mit religiöser Sonderstellung, Endogamie und peripherer Wohnlage verbunden ist, erhält ihren Sonderstatus über Jahrhunderte und Jahrtausende. Sie werden als „Paria“, „Klientelgruppen“, „Gaststämme“, „Metöken“, „Schutzbefohlene“ oder dergleichen bezeichnet.²³ Die Industriegesellschaft neigt aufgrund ihrer universalistischen Ideologie dazu, solche Sonderstatus zu beseitigen, die sich jedoch als außerordentlich resistent erweisen, wie bei den indischen „Unberührbaren“ oder den japanischen „Burakumin“. Zwei vergleichbare Gruppen in der westlichen Gesellschaft wurden bereits erwähnt: Zigeuner und Juden. Gerade die Juden waren es, anhand derer Simmel seinen Begriff des Fremden entwickelt hat als „der Wandernde (...), der heute kommt und morgen bleibt – sozusagen der potentiell Wandernde, der, obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat“.²⁴

Neben dem Hier im Raum und dem Jetzt in der Zeit ist das dritte wesentliche Bestimmungsmerkmal des Eigenen gegenüber dem Fremden dessen Normalität. Hier stößt die Phänomenologie der Fremdheit ins Herz der soziologischen Theorie selbst vor.

Wie erwähnt, bestimmen soziale Gruppen, was in ihrer Sphäre als „normal“ und „andersartig“ zu gelten habe.²⁵ Diese Definitionsmacht hat einen doppelten Ursprung. Zunächst das alltägliche Zusammenspiel stets von neuem sich bewäh-

²² ebd.

²³ Mühlmann, (wie Anm. 19), 194 ff. Vgl. auch ders. (1962): *Homo Creator*. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie, Wiesbaden, 303 ff., 340 ff.

²⁴ Simmel, (wie Anm. 10), 509.

²⁵ Siehe Anm. 3.

render Formen des Denkens, des Handelns und der Kommunikation. Wer sich dieser Formen des Umganges mit der Welt bedient und an ihrem Zusammenspiel orientiert, der fügt sich in das Leben der Gruppe ein, zeigt sich ihr zugehörig. Dann aber die ausdrückliche Selbstartikulation der Gruppe, die sich auf sich selbst, auf ihr von den Wandlungen ihrer Mitglieder unberührt bleibendes Wesen (ihre „Identität“)²⁶ bezieht. Der besondere Umgang der Gruppe mit der Welt artikuliert sich in ihrem Namen samt dem damit bezeichneten Komplex von kollektiven Vorstellungen, Symbolen und Institutionen. Bei Gruppen, die das Leben ihrer Mitglieder von der Geburt bis zum Tode einbeziehen, wie Lokalgemeinden oder Ethnien, und hier besonders in wenig differenzierten Sozialordnungen, bildet sich dieser Komplex zu einer alltagsentobenen Sondersphäre, der „Sakralsphäre“, aus.²⁷ Man kann diese als eine das alltägliche Leben überhöhende zweite Wirklichkeit begreifen, die, mitsamt den ihr zugeordneten Wesenheiten, Einrichtungen und Handlungen, „(a) menschlicher Verfügungsmacht prinzipiell entzogen (insofern ‚transzendent‘) ist und die (b) umgekehrt der Existenz, dem Erfahren und dem Handeln der Menschen absolute (unbedingte) Verbindlichkeiten sinn- und werthafter Art vorgibt“.²⁸ Doch auch moderne, hochdifferenzierte Gesellschaften, wo sich der Gegensatz zwischen beiden Wirklichkeiten immer mehr verwischt, sind um einen „religiösen Kern“ organisiert, der ihren Mitgliedern ihr Selbst- und Weltverständnis in „didaktischer Verdichtung, symbolisch-anschaulicher Darstellung und glaubwürdiger Legitimierung“ nahebringt.²⁹ Daher genügt es nicht, sich in das Leben einer Gruppe einzufügen, um deren vollgültiges Mitglied zu werden. Man muß an ihrem profanen und sakralen Leben teilhaben.

Die damit hergestellte und bekräftigte Normalität gilt aber nur innerhalb der Eigensphäre der Gruppe, also in einem begrenzten Ausschnitt der Welt. Daher kann sie niemals völlig selbstverständlich sein. Sie wird von außen, durch Fremde, aber auch von innen, durch Normabweichler, in Frage gestellt. Fremde bedrohen das Selbst- und Weltverständnis der Einheimischen durch ihr bloßes Da- und Anderssein; der Umgang mit ihnen produziert Mißverständnisse, die den

²⁶ Siehe Anm. 14.

²⁷ Die Betrachtung der Dichotomie sakral-profan als Grundphänomen des Religiösen geht auf Emile Durkheim zurück (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, bes. Kap. I, I und II, VIII). Siehe auch Anm. 36.

²⁸ Weiß, Johannes (1995): „Der Zerfall des Sozialismus und die Profanisierung der Welt“, in: *Informationes Theologiae Europae. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie*, hrsg. v. Ulrich Nembach, Frankfurt a. M., 185-199, hier 195.

²⁹ Luckmann, Thomas (1996): *Religion-Gesellschaft-Transzendenz*. Ms., 3 f. Vgl. auch ders. (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M., 93 ff.

ruhigen Fluß des Alltagslebens stören und die Einheimischen nötigen, die Voraussetzungen ihres Denkens und Handelns stärker zu reflektieren.³⁰ Eben dies veranlaßt die Gruppe, sich nach Innen deutlicher zu artikulieren und nach Außen schärfer abzugrenzen.³¹ Die Definitionen des Eigenen und des Fremden greifen dabei ineinander: Das eine wird im Hinblick auf das andere definiert und umgekehrt.³² Im Interesse ihrer Identitätswahrung muß also jede Gruppe versuchen, Fremdeinflüsse unter ihre Kontrolle zu bringen. Dazu werden oft eigene Institutionen ausgebildet wie der Grenzschutz und die Gastfreundschaft.³³ Ganz analog zwingt auch die Notwendigkeit, mit den Normabweichlern in ihrem Inneren irgendwie fertigzuwerden, die Gruppe zu klarerer Selbstartikulation (durch Institutionen der Sozialisierung) und strafferer Selbstorganisation (durch Institutionen der sozialen Kontrolle). Angesichts der von Fremden und von Normalabweichlern ausgehenden Gefährdung ihres Soseins kann sich also keine Gruppe mit der bloßen Praxisbewahrung ihres besonderen Umgangsstils mit der Welt zufriedengeben, sie muß diesen vielmehr legitimieren und nach innen und außen verteidigen. Neben der Notwendigkeit, die Tätigkeiten der Gruppenmitglieder zu koordinieren, gibt diese Verteidigungsnotwendigkeit einen Haupt-

³⁰ Die Bedrohung des Selbstgefühls durch Fremde ist ein altes Thema der Soziologie. Gustav Ratzenhofer hat daraus ein „Gesetz der absoluten Feindseligkeit“ primitiver „Horden“ gegen deren Nichtmitglieder abzuleiten gesucht (ders.: *Wesen und Zweck der Politik*, 3 Bde., Leipzig 1893, I, 7). Leopold v. Wiese, der sich auf Ratzenhofer beruft, schreibt: Fremde „erscheinen dem Unwissenden als ein Vorwurf, als ein versteckter Angriff auf die eigene Art“ (ders.: *System der Allgemeinen Soziologie*, als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen [Beziehungslehre]. Berlin 1966, 242). Vgl. auch neuerdings Landowski, Eric: „Eux et nous: notes pour une approche sémiotique de quelques figures de l'altérité sociale“, in: Fögen, (wie Anm. 3), 99-113.

³¹ Vgl. Stagl, Justin (1992): „Zur Selbstdarstellung des Staates in primitiven ‚Demokratien‘“, in: *Staatsrepräsentation*, hrsg. v. Jörg-Dieter Gauger und Justin Stagl, Berlin, 21-36.

³² So sieht schon Wilhelm v. Humboldt die „Volkscharaktere“ als wechselseitig bedingt an: Wie kann man Geist, Gesinnung, Charakter eines Volkes „vollständig erkennen, ohne nicht zugleich auch die anderen erforscht zu haben, mit welchen jenes in den nächsten Beziehungen steht, durch deren kontrastierende Verschiedenheit es teils wirklich entstanden ist, teils allein vollkommen begriffen werden kann („Plan einer vergleichenden Anthropologie“, in: *W. v. Humboldt: Werke*. Hrsg. v. A. Flitner und K. Giel. Bd. I, Darmstadt 1960, 338 f.).

³³ Ich habe dies näher ausgeführt in Stagl: „Wirt und Gast“ (wie Anm. 17). Vgl. auch ders.: *A History of Curiosity* (wie Anm. 4), 7 ff.

anstoß zur Herausbildung und Weiterentwicklung religiöser und politischer Institutionen.³⁴

Archaische und primitive Gesellschaften schützen sich gegen diese innere und äußere Gefährdung vor allem dadurch, daß sie Normabweichler wie Fremde der Sakralsphäre zuordnen.³⁵ Nachdem die Sakralsphäre soeben als das Kernstück der Gruppenidentität dargestellt worden ist, mag dies als widersprüchlich erscheinen. Doch der Widerspruch verschwindet, wenn man das Sakrale mit der Religionsphänomenologie als das „ganz Andere“ betrachtet.³⁶ Seine Manifestationen bilden Kraftpunkte, um die der profane Raum sich gliedert, sowie Quellen der Zeitlosigkeit, aus denen die das Alltagsleben strukturierende Zeit fließt. Das Sakrale ist, eben weil es die profane Normalität fundiert, nicht an deren Normen gebunden. Es ist eben das Ganz-Andere. Dafür aber kann man, aus dem profanen Raum und der profanen Zeit heraustretend und die darin gültigen Normen überschreitend, immer dann auf das Sakrale rekurrieren, wenn die Alltagsnormalität durch Krisen gefährdet ist. Das Erscheinen eines Fremden, der Normbruch eines Einheimischen, sind solche Krisen. Beide werden daher von der alltäglichen Sphäre möglichst isoliert und der außeralltäglichen zugeordnet. Zu jeder voll ausgebildeten Gruppenidentität gehören Orientierungskategorien und Verhaltensmuster, die eine adäquate Reaktion auf Andersartiges und Abweichendes gestatten, ohne die eigene Identität diesen auszuliefern. In den wenig differenzierten Gesellschaften bilden diese einen Teil der Sakralsphäre.³⁷

Aus den drei Bestimmungsmerkmalen des Dort im Raum, des Einstmals bzw. Dermalinst in der Zeit und des von der Normalität Verschiedenen baut sich ein Fremdheitsbegriff auf, der in seinen Grundzügen allgemeinmenschlich ist. Wie alles, was zur *conditio humana* gehört, läßt er sich auch in einfachen Gesellschaften wiederfinden, ja wegen des Wegfallens komplizierender Faktoren tritt er hier besonders deutlich hervor.

³⁴ Vgl. Stagl, Justin (1988): „Politikethnologie“, in: Fischer, Hans (Hg.) (1988): *Ethnologie. Einführung und Überblick*, Berlin, 173-197. Siehe auch Anm. 31.

³⁵ Pitt-Rivers, Julian (1977): „The law of hospitality“, in: ders.: *The Fate of Shechem, or The Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge, ch. 5. Für Normabweichler vgl. Gephart, Werner (1990): *Strafe und Verbrechen. Die Theorie Emile Durkheims*, Opladen.

³⁶ Siehe dazu etwa Otto, Rudolf (1963): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, 31-35; Leeuw, G. van der (1955): *Wegen en Grenzen, Een Studie Over de Verhouding van Religie en Kunst*, Amsterdam; Eliade, Mircea (1957): *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg.

³⁷ Siehe Anm. 33.

Es scheint in allen Kulturen eine Faszination des Fremden zu geben, die wohl auf einer Art Überdruß an der eigenen Normalität gründet. Urgeschichte und Ethnologie zeigen alle bekannt gewordenen Gemeinschaften auch in auswärtigen Beziehungen stehend. So haben Prähistoriker in Zentraleuropa Muscheln gefunden, die aus dem Roten Meer stammen und nur durch Weitergabe von einer lokalisierten Gruppe zur anderen an ihren Fundort gelangt sein können. Derartige Güter „wildfremden“ Ursprungs werden in einfachen Gesellschaften besonders geschätzt.³⁸ Das widerspricht keineswegs der vorher erwähnten Autarkietendenz. Denn zumeist sind das keine utilitären, sondern „Prestigegüter“, die einen hohen sozialen Status mit weitreichenden auswärtigen Beziehungen markieren.³⁹

Demnach gehört der Umgang mit Fremden und Fremdem zu den grundlegenden sozialen Kompetenzen der Menschheit. Fremdheit ist ja keine Disjunktion, sondern eine soziale Beziehung. „Die Bewohner des Sirius sind uns nicht eigentlich fremd“ bemerkt Georg Simmel.⁴⁰ Sie stehen nur nicht in Beziehung zu uns. Fremdheit hingegen setzt das Vorhandensein von Grenzen und deren Überwindung voraus. Meines Erachtens hat sich die Fremdhheitsforschung bisher zu sehr von den Grenzen beeindruckt lassen. Doch erst von deren Überschreitbarkeit her kommen Grade des Fremden (wie des Eigenen) in Sicht.⁴¹

Eine Phänomenologie der Fremdheit setzt also eine Phänomenologie des Eigenen voraus. Eine solche versuche ich hier zunächst in Umrissen:

III.

Den Begriff „eigen“ definieren die Brüder Grimm als „Was man hat, was gehabt wird.“⁴² Und „haben“ wiederum ist ein Durativ von „heben, ergreifen.“⁴³ Diese sprachliche Herkunft erweist das Eigene als das von Ego Manipulierbare. Dessen Gesamtheit bezeichne ich als die Eigensphäre Egos, beziehungsweise als die Personalsphäre. Dies ist also der den Sinnesorganen und Gliedmaßen Egos verfügbare Ausschnitt der Welt. Man kann sie sich als ein rundes Gebilde vorstellen, in dessen Mittelpunkt Ego steht und gegen dessen Peripherie zu Egos Verfügungsmacht über die Welt, d.h. der Anteil des ihm „Eigenen“ an seiner

³⁸ Mühlmann: Rassen, Ethnien, Kulturen (wie Anm. 19), 13 ff.

³⁹ Vgl. Salisbury, Richard F. (1962): *From Stone to Steel: Economic Consequences of a Technological Change in New Guinea*, Melbourne, 39 ff., 199 ff.

⁴⁰ Simmel: Exkurs über den Fremden (wie Anm. 10), 509.

⁴¹ Fremdheit ist insofern eine transzendente Beziehung; vgl. dazu § IV.

⁴² Grimm, (wie Anm. 9), Bd. 3, Sp. 92.

⁴³ Grimm, (wie Anm. 9), Bd. 10, Sp. 45ff; Kluge, Wörterbuch, (wie Anm. 11), 278.

Eigensphäre, immer geringer wird. Die (horizontartige verfließende) Grenze dieser Sphäre ist dort erreicht, wo der Anteil an Eigenem insignifikant wird.

Zu diesem horizontartigen Verfließen, zu dieser schwierigen Abgrenzbarkeit der Personalsphäre trägt nicht unwesentlich der Umstand bei, daß sie sich mit anderen Personalsphären überschneidet. Das ist vor allem bei dauernd miteinander in Beziehung stehenden Personen, also in sozialen Gruppen, der Fall. Hier müssen die Grenzen der Personalsphären immer wieder von neuem ausgehandelt und abgesteckt werden, um ernsteren Konflikten vorzubeugen. Die „Spielregeln“ dafür liefert die Ordnung der Gruppe. Denn die Gruppe hat größtes Interesse daran, die Personalsphären ihrer Mitglieder aneinander auszurichten, kompatibel zu machen. So werden diese zu einer Sphäre von Sphären zusammengefaßt, zur Eigensphäre der Gruppe, die ich ab nun kurz Gruppensphäre nenne, innerhalb derer ein bestimmter Ausschnitt der Welt für die Gruppe als solche verfügbar wird.

Die Gruppensphäre ist analog zur Personalsphäre, also als rundes Gebilde mit einem Mittelpunkt, gegliedert. Es gibt jedoch einen grundlegenden Unterschied. Das im Zentrum der Personalsphäre stehende Ego ist eine Einzelperson, ein Individuum. Bei der Gruppensphäre dagegen handelt es sich um ein Dividuum, um eine Vielzahl zwar miteinander in Beziehung stehender und aufeinander angewiesener, aber doch auch latent miteinander in Konflikt stehender und auseinanderstrebender Einzelpersonen. Diese müssen also immer wieder von neuem aufeinander hin organisiert werden. Dies leistet das weltanschaulich-politische Führungssystem der Gruppe. Die Gruppensphäre ist demnach zwar umfassender, mächtiger und dauerhafter, aber doch auch gefährdeter als die Personalsphären und bedarf darum einer bewußter planenden Integrationsleistung.⁴⁴

Akzeptiert man diese Analyse, dann sieht man, daß das Eigene nirgendwo sauber vom Fremden getrennt werden kann. Findet sich doch Fremdes schon im Integrationszentrum der Personalsphäre. Manche von Egos Gelüsten, Impulsen, Gedanken widerstreben ihm, erscheinen ihm fremdartig. Dieses „Unheimliche“ inmitten des „Heimlich-Heimischen“⁴⁵ erweist die Heterogenität des „Ich“. Ja, es gibt Situationen, etwa bei einer Konversion oder einer Persönlichkeitsspaltung,

⁴⁴ Dies habe ich näher ausgeführt in Stagl: Zur Selbstdarstellung des Staates (wie Anm. 31).

⁴⁵ Freud, Sigmund (1919): „Das Unheimliche“, in: ders.: Studienausgabe, hrsg. v. Alexander Mitscherlich et al., Bd. 4, Frankfurt a. M. 1982, 241-274. Zur Heterogenität des Ich siehe etwa Frühwald, Wolfgang (1993): Der Zerfall des Individuums. Über szientifisches Erschrecken in der Literatur, Heidelberg 1993.

wo man sich selber fremd wird. Schon der Drang nach Objektivität, ohne den es keine Wissenschaft gäbe, ist Simmel zufolge ein Fremdheitssymptom.⁴⁶

Noch mehr Fremdes enthält die restliche Personalsphäre. Von Ego Nichtwahrgenommenes, Nichtverstandenes, Nichtbewältigtes werden gegen deren Pheripherie zu immer häufiger. Alfred Schütz und Thomas Luckmann haben dies die „kleinen“ Transzendenzen genannt.⁴⁷ Darunter verstehen sie die Grenzen, auf die man im Alltag stößt. Zwar lassen diese sich im Prinzip, etwa durch Nachdenken, Nachforschen und Ausprobieren, überwinden, doch mittlerweile stößt man schon wieder auf neue Grenzen solcher Art. Man kann also sagen, die Personalsphäre sei von Fremden durchlöchert wie ein Käse.

Sie wäre auch als ein fließendes Gleichgewicht zwischen einer aufbauenden und einer auflösenden Tendenz zu beschreiben. Die eine könnte man die Tendenz zur Aneignung des Fremden nennen, für die andere habe ich noch keinen passenden Namen. „Entfremdung“, was ursprünglich die Verblendung der Seele und deren Abwendung von Gott meinte, hat durch Hegel und Marx eine sehr spezielle, hier nicht zutreffende Bedeutung bekommen.⁴⁸ „Verfremdung“ hingegen, was in der Rhetorik ein seinem ursprünglichen Kontext entnommenes und in einen anderen übertragenes Wort meinte (ónoma xenikón),⁴⁹ ist zwar durch Bertolt Brecht popularisiert worden und entspricht schon eher dem hier Gemeinten, ist aber trotzdem zu eng. Denn viel häufiger als solches bewußte Verfremden des Eigenen ist dessen unwillkürliches Aus-dem-Blick-Geraten und Vergessenwerden. Und komplementär dazu dringt immer wieder Neues, Fremdes in die Personal-

⁴⁶ Zur Objektivität des Fremden siehe Simmel, (wie Anm. 10), 510 f. Zur Fremdheit des Wissenschaftlers vgl. Stichweh, Rudolf: „Universitätsmitglieder als Fremde in spätmittelalterlichen und frühmodernen europäischen Gesellschaften“, in: Fögen, (wie Anm. 3), 169-191.

⁴⁷ Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1984): *Strukturen der Lebenswelt*. Bd. 2, Frankfurt a. M., Kap. VI. Vgl. auch Luckmann: *Religion-Gesellschaft-Transzendenz* (wie Anm. 29).

⁴⁸ Vgl. Topitsch, Ernst (1966): „Entfremdung und Ideologie. Zur Entmythologisierung des Marxismus“, in: ders.: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied/Berlin, 297-327.

⁴⁹ *Ar. poet.* 22,3; vgl. Lausberg, Heinrich (1990): *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart, § 1237 und Lachmann, Renate (1994): *Die Zerstörung der schönen Rede. Rhetorische Traditionen und Konzepte des Poetischen*, München, 101 ff., 128 f., 160 f.

sphäre ein. Deren Grenzen sind dort, wo die Aneignungskapazität Egos der Auflösungstendenz nicht mehr gewachsen ist.⁵⁰

Ist somit schon die Personalsphäre von Fremden durchsetzt und bedrängt, so um so mehr die der Gruppe. Denn diese enthält als zusätzliches Fremdheitselement, was Schütz und Luckmann die „mittleren“ Transzendenzen nennen und als Mischungen aus An- und Abwesenheit bestimmen, die letztendliche Unzulänglichkeit Alters. Wie gut Ego auch die Mitangehörigen einer Gruppe kennen, wie intim er mit ihnen umgehen mag, ihr Innerstes bleibt ihm verschlossen.⁵¹ So kann es niemals zu völliger Kongruenz der Personalsphären kommen. Immer wieder können Situationen vorkommen, in denen Ego über Alter „befremdet“ ist. Doch dieser Gefährdetheit der Gruppensphäre steht ihre schon erwähnte Selbstartikulation, ihre umfassendere und dauerhaftere Weltbewältigung gegenüber. Denn sind die Personalsphären, aus denen die Gruppensphäre sich aufbaut, auch nicht völlig, so sind sie doch teilweise kongruent. Dadurch erhält Ego die Möglichkeit, in die Sphäre Alters hineinzublicken, hineinzuwirken, ja sie sich bis zu einem gewissen Grade anzueignen. Damit tritt in der Gruppe die Kommunikation an die Stelle der individuellen Weltaneignung.

Die Gruppensphäre ist also ähnlich aufgebaut und ähnlich horizonthaft abgegrenzt wie die Personalsphäre. Sie enthält auch ganz analog von der Gruppe Nichtwahrgenommenes, Nichtverstandenes, Nichtbewältigtes, das diese sich jedoch im Prinzip aneignen könnte. Solche Aneignungen erfolgen dergestalt, daß einzelne Gruppenmitglieder im Rahmen ihrer persönlichen Weltaneignung oder auch im Auftrag der Gruppe diese Grenzen überwinden und mit anderen Mitgliedern darüber kommunizieren. Gelungen sind sie dann, wenn das somit Angeeignete in den gemeinsamen Wissensschatz, in die Weltorientierung der Gruppe aufgenommen worden ist. Hierfür habe ich den aus der österreichischen Verwaltungssprache stammenden Begriff der Nostrifizierung vorgeschlagen.⁵² Dieser ist hier und da aufgegriffen worden. Er hat freilich den – von mir seinerzeit nicht bedachten – Nachteil, daß er sich nicht auf den analogen Vorgang in der Personalsphäre anwenden läßt. Der Begriff „Suifizieren“ klinge lächerlich. Daher bleibe ich bei „Aneignung“ für die individuelle und „Nostrifizierung“ für die kollektive Ebene.

⁵⁰ Diese dualistische Auffassung von Eigenem und Fremdem hat sicherlich etwas mit dem Freud'schen Dualismus von „Libido“ und „Todestrieb“ zu tun. An sich ist sie uralte.

⁵¹ Siehe Anm. 47.

⁵² Stagl, Justin (1981): „Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft“, in: Duerr, Hans Peter (Hg.): *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Bd. 2, *Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie*, Frankfurt a. M., S. 273-295.

Durch Nostrifizierung reagieren soziale Gruppen auf die Ereignishaftigkeit der Welt. Täten sie das nicht, würde eine solche Anpassungsverweigerung bald zu ihrem Untergang führen. Doch eine schrankenlose Nostrifizierung ist nicht möglich. Ihr wirkt die Notwendigkeit zur Wahrung der Gruppenidentität entgegen.⁵³ Im allgemeinen fällt es einer Gruppe um so leichter, Fremde und Fremdes zu nostrifizieren, je differenzierter sie ist. Diese größere Flexibilität ist dann aber durch zunehmende Binnenfremdheiten erkaufte. Die Ordnung der Gruppe, welche den Mitgliedern unterschiedliche Plätze in deren Sphäre zuweist, gestaltet zwar die Kooperation zwischen ihnen reibungsloser, vermehrt aber auch die sozialen Distanzen. Schon in kleinen, homogenen Gruppen gibt es ja die Distanz zwischen der Führungselite und den Abweichlern und Marginalen. Je mehr sich aber eine Gruppe untergliedert, desto vielfältiger werden ihre Binnenfremdheiten. Die Grenzen der Gruppensphäre werden dort gezogen, wo die Abschließungstendenz jene zur Nostrifizierung dermaßen überwiegt, daß Neues und Fremdes nur noch zurückgewiesen wird. Trotzdem unterhalten, wie gezeigt, alle Gruppen wenigstens punktuelle Außenbeziehungen, die die Grenzen ihrer Sphäre überschreiten. Aus derartigen Beziehungen ergeben sich Berührungen, ja Überschneidungen der Gruppensphären. Analog zu der Wechselwirkung zwischen den Personalsphären kommt es auch bei den somit in Beziehung miteinander gesetzten Gruppensphären zu Konflikten, deutlicherer gegenseitiger Abgrenzung, aber auch zu Überschneidungen oder Einbeziehungen kleinerer Gruppensphären in größere, also zur Bildung von Supergruppen.

Die identitätswahrende Abschließung hängt nicht nur mit der Auseinandersetzung mit anderen Gruppen, sie hängt auch mit der Notwendigkeit zusammen, das zu bewältigen, was Schütz und Luckmann die „großen“ Transzendenzen nennen.⁵⁴ In allen Kulturen verweisen Träume, Ekstasen, Ahnungen von der Alltagswirklichkeit auf „ganz andere“ Wirklichkeiten. Die Grenzen zwischen diesen und der Alltagswirklichkeit können nicht, wie bei „kleinen“ und „mittleren“ Transzendenzen, ganz oder teilweise überschritten, sondern nur, in den genannten außeralltäglichen Erfahrungen, „übersprungen“ werden. Solche Erfahrungen sind aber aufgrund ihrer Ungewöhnlichkeit nur schwer kommunizierbar. Schon die metaphorische Sprache, ohne die man hier nicht auskommt, zeigt die Inkommensurabilität der unterschiedlichen Wirklichkeiten. Und dennoch „gilt“ jede von ihnen für sich. Der Übergang zwischen ihnen ist ein einschneidendes, identitätsverwandelndes Erlebnis.

⁵³ Vgl. Müller: *Das magische Universum der Identität* (wie Anm. 14), 34 ff.; Stagl: *A History of Curiosity* (wie Anm. 4), 6 ff.

⁵⁴ Siehe Anm. 47.

Eben darum sind „große“ Transzendenzen gefährlich für die Gruppenidentität. Erfahrungen von ihnen, die die Identität des Erfahrenden verändern, können den normalen Ablauf des Gruppenlebens stören, ja sprengen. Doch ignorieren kann sie die Gruppe auch nicht, da ja die „kleinen“ und „mittleren“ Transzendenzen auf die „großen“ verweisen. Damit zeigen sie, daß es eine reine Immanenz, ein restloses Aufgehen im Hier und Jetzt, gar nicht geben kann.⁵⁵ Die naheliegende Lösung dieses Dilemmas ist es, persönliche Erfahrungen von „großen“ Transzendenzen durch „gesellschaftliche Bearbeitung“ zu domestizieren. Es stehen daher von der Gruppe anerkannte, für den Einzelnen verpflichtende Deutungsmuster für sie bereit, oft auch besondere „Experten“, die diese Ausdeutung vornehmen.⁵⁶ In generationenüberdauernden, multifunktionalen, alle Lebensaspekte ihrer Mitglieder einbeziehenden Großgruppen vom Typus Lokalgemeinde, Ethnos oder Gesellschaft ist das die Aufgabe der auf der Trennung von Sakralität und Profanität gegründeten Religion. Mit diesem soziologischen Geniestreich werden die die Gruppenidentität bedrohenden Erfahrungen vom „ganz anderen“ in das Zentrum des Gruppenlebens selbst hereingenommen und somit einerseits von der Alltagswirklichkeit getrennt, andererseits zur Sinngebung eben dieser Alltagswirklichkeit verwendet.

Transzendenzerfahrungen, die sich nicht auf diese Weise „gesellschaftlich bearbeiten“ lassen, müssen freilich zurückgewiesen werden. So folgt aus der Identitätsbegründung einer jeden Gruppe notwendig deren Selbstabschließung. Die Definition von „eigen“ setzt zugleich mit, was als „fremd“ zu betrachten ist.

IV.

„Transzendent“ und „fremd“ meinen weitgehend dasselbe, ohne sich völlig zu decken. Was fremd ist, ist auch transzendent im Sinne von Schütz und Luckmann, doch das Umgekehrte gilt nicht. Der Fremdheitsbegriff meint ja das Überschrittenhaben einer weiterbestehenden Grenze, die man als jene zwischen Transzendentem und Immanentem betrachten kann. Wenn es erlaubt ist, einen Kant'schen Begriff zu soziologisieren, könnte man sagen, Fremdheit ist transzendental.⁵⁷ Die in der Klassifikation klein-mittel-groß nur angedeutete Vielzahl der Grenzen zwischen Transzendentem und Immanentem zeigt, wie kontextabhängig die Begriffe „eigen“ und „fremd“ sind. Aus ihrer Überschreitung ergeben sich

⁵⁵ Luckmann: Religion-Gesellschaft-Transzendenz (wie Anm. 29), 4 ff.

⁵⁶ Ebd., 8 ff.

⁵⁷ Kant, Immanuel (1787)²: Kritik der reinen Vernunft, Einleitung VII. Siehe auch Anm. 41.

unendlich vielfältige, einer genaueren phänomenologischen Analyse bedürftige Formen der Fremdheit. Wenn ich zu deren Erkundung den nach „klein“, „mittel“ und „groß“ abgestuften Transzendenzbegriff von Schütz und Luckmann herangezogen habe, dann nicht, um die herkömmliche Dichotomie eigen/fremd durch eine Trichotomie zu ersetzen. Doch das dreigliedrige Schema – immerhin Rudiment einer Hierarchie – kann einen ersten Überblick bieten:

Zunächst ist das Fremde (fremde Objekte) und der Fremde (fremde Personen) voneinander zu unterscheiden, wie schon eingangs angedeutet. Diese Differenzierung ist eine analytische; in der Lebenswirklichkeit sind beide Formen der Fremdheit eng miteinander verbunden. Fremde Personen bringen fremde Objekte mit sich, seien diese nun materiell (Handelsgüter, Waffen) oder immateriell (Kenntnisse, Fertigkeiten, Einstellungen). Die Beschaffenheit dieser Objekte, ihre Nützlichkeit oder Schädlichkeit für die Gruppe, bestimmen weitgehend die Art und Weise, in der die fremden Personen behandelt werden. Aus einem Vorhandensein fremder Objekte schließt man umgekehrt oft auf fremde Personen (bzw. transzendente Wesen), die diese hervor- oder mitgebracht haben.

Fremde Objekte oder Personen können diese Qualität mehr oder weniger aufweisen. Sie gelten im allgemeinen um so weniger als fremd, (1) je näher sie der eigenen Reichweite sind, (2) je mehr Zeit für ihre Aneignung verfügbar ist und (3) je „normaler“, d.h. mit der Eigensphäre kompatibler, sie sind. Man kann sich die Sphäre des Fremden demnach als eine Abfolge von konzentrischen Kreisen um die Eigensphäre vorstellen. Dieser phänomenologische Befund wird durch die Empirie – Stichworte „kulturelle Mobilität“ und „Diffusion von Innovationen“ – erhärtet. Ich führe hierzu nur einen elementaren Sachverhalt an:

Archaische und vorindustrielle Gesellschaften ziehen konzentrische Kreise wachsender Fremdheit um das Zentrum der Welt, als welches sie ihre Eigensphäre betrachten.⁵⁸ So unterschieden die alten Griechen zwischen *xénoi*, mehr oder minder benachbarten Fremden ähnlicher Lebensweise und oft auch hellenischer Sprache, mit welchen man relativ problemlos Gastfreundschaften unterhalten und Verträge schließen konnte; *bárbaroi*, d.h. „unverständlich sprechenden“ und insofern kulturlosen Menschen weiter entfernter Wohnstätte und Lebensweise, mit denen dies schon sehr viel schwieriger war, und schließlich den Riesen, Satyrn, Silenen, Kentauren und sonstigen halb menschlichen Wesen der mythischen Vorzeit, deren Stätten sich Herodot (wie etwa auch die Inseln der Seligen und die Unterwelt) am Außenrande der von Menschen besiedelten Zone

⁵⁸ Vgl. dazu etwa Peristiany, J.G. (1967): „Recht“, in: Firth, Raymond W. et al.: Institutionen in primitiven Gesellschaften, Frankfurt a. M., 46-58; Leach, Edmund (1982): Social Anthropology, Glasgow, 212 ff.; Müller: Das magische Universum der Identität (wie Anm. 14).

dachte und deren soziale Beziehungen mit den Menschen immer böse endeten (der oft auf Tempelfriesen dargestellte Sieg über die Kentauren galt als Gründungsakt der eigenen Kultur).⁵⁹ Ganz analog unterschieden die alten Hebräer zwischen dem *ger*, dem benachbarten oder oft auch als Schutzbefehlener mitten in Israel lebenden Fremden, der immerhin auch ein Nachkomme Noahs und insofern anschlussfähig war, dem *nokri* oder „Wildfremden“ und schließlich den Feinden des Menschengeschlechts, den „Völkern Gog und Magog“. Diese Namen wurden zunächst mit riesenhaften Wesen identifiziert, die vor der israelitischen Landnahme in Palästina gewohnt hatten, später dachte man sich ihre Stätten im Kaukasus und schließlich „an den vier Enden der Erde“ (Offb. 20,8). Von dort würden sie am Weltende sengend und mordend in die zivilisierten Fluren einbrechen.⁶⁰

Auch viele andere Gesellschaften denken sich am Rande ihres Horizontes halb-menschliche, halb-mythische Wesen, wo gleichsam die Begriffe des Fremden und des Transzendenten ineinander verschwimmen. Die Außengrenze des wahren Menschentums, welches allein Gastfreundschaft und damit das Schließen von Verträgen gestattet, wird von sehr vielen unter ihnen durch die hochsymbolischen Tischsitten des Essens von rohem Fleisch oder des Kannibalismus gezogen, welche man oft seinen Erbfeinden unterstellt und die gewissermaßen den Menschen vom Tier oder die Kultur von der Natur unterscheiden.⁶¹

V.

Es gibt grundsätzlich zwei Reaktionsweisen auf Fremde und Fremdes: Abweisung oder Aneignung. Sie sind einander logisch entgegengesetzt, doch soziologisch gibt es zahlreiche Zwischenformen, die von der eigenen Aneignungskraft sowie dem Grade der Fremdheit abhängen. Die Extremform der *Abweisung* ist die physische Vernichtung, wofür die mythischen Taurier als Bei-

⁵⁹ Hartog, François (1980): *Le miroir d'Hérodote*, Paris; Nippel, Wilfried (1990): *Griechen, Barbaren und „Wilde“*. Alte Geschichte und Sozialanthropologie, Frankfurt a. M.; Lissarague, François (1919): „Le vin, piège divin“, in: Fournier, Dominique/D'Onofrio, Salvatore (Hg.): *Le ferment divin*, Paris, 47-62.

⁶⁰ Cohen, Hermann (1992): „Die Nächstenliebe im Talmud“, in: Loycke, Almut (Hg.): *Der Gast, der bleibt*. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins, Frankfurt a. M./New York, 103-123.

⁶¹ Lévi-Strauss, Claude (1964): *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Paris. Vgl. auch Tenbruck, Friedrich H. (1989): „Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte?“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41/3, 417-443.

spiel dienen mögen, die jeden Fremden sofort den Göttern opferten, welche dafür ihrerseits den ungestörten Fortbestand der taurischen Gesellschaftsordnung garantierten.⁶² Analog dazu ist die Tötung krasser Normabweichler, durch welche, Durkheim zufolge, eine Gesellschaftsordnung sich selbst bestätigt.⁶³

Auch das bloße Zurückschicken Fremder von den eigenen Grenzen (sowie die Ausstoßung von Normabweichlern aus dem Schoße der Gruppe) kommt unter archaischen Bedingungen der physischen Vernichtung nahe – manchmal auch unter modernen, wie wir in unserem Jahrhundert der Massenvertreibungen und -fluchten erfahren haben. Alle menschlichen Gesellschaften wahren je ihre Identität durch Grenzwächter (gate-keepers), die den Zugang zu ihnen mehr oder minder formell kontrollieren.

Es kommt auch die Vernichtung fremder Objekte vor. So in „nativistischen“ Kulturen, in denen sich kolonisierte Gesellschaften gegen den westlichen Einfluß wehren: gegen Bibeln, Geld, westliche Güter und Symbole.⁶⁴ Hierher gehören Bilder- und Maschinenstürme, Bücherverbrennungen, die Ausmerzungen immaterieller Objekte wie Fremdwörter oder die moderne Kampagne gegen die klassischen Sprachen und die mit ihnen verbundenen Traditionsbestände.⁶⁵

Wer sich zur aktiven Bekämpfung des Fremden zu schwach fühlt, kann ihm immer noch ausweichen. So der „edle Wilde“ in Seumes bekanntem Gedicht, der sich nach der Begegnung mit dem Europäer „seitwärts in die Büsche“ schlägt.⁶⁶ In rezenten Primitivgesellschaften gibt es oft zwei Fraktionen, die „zahme“ und „wilde“ genannt werden. Die „wilden“ sind jene, die sich anders als die „zahmen“ weigern, sich auf die Lebensweise höherentwickelter Nachbarn einzulassen und sich statt dessen zurückziehen. Diese Strategie wurde früher sicher noch öfter gewählt, als es noch Raum zum Ausweichen gab. „Rückzugsgebiete“, wie Wüsten, Sümpfe, Urwälder, Gebirge, Inseln, die Arktis, sind in soziokultureller Hinsicht konservativ.⁶⁷ In höher differenzierten Gesellschaften haben Auswanderungsgebiete wie etwa Kolonien, aber auch ungünstige Böden sowie unbeliebte sozio-ökonomische Spezialisierungen innerhalb der Eigensphäre eine verwandte Funktion für Subgruppen, die sich vor der „korrupten“ Majorität zurückziehen

⁶² Siehe die Iphigenie-Dramen von Euripides und Goethe.

⁶³ Vgl. Gephart: Strafe und Verbrechen (wie Anm. 35).

⁶⁴ Vgl. Mühlmann, Wilhelm E. (1964): Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen, Berlin.

⁶⁵ Thurn, Hans Peter (1990): Kulturbegründer und Weltzerstörer. Der Mensch im Zwiespalt seiner Möglichkeiten, Stuttgart.

⁶⁶ Seume, Johann Gottfried (1793): „Der Wilde“, in: Schiller, Friedrich (Hg.): Neue Thalia 3, Leipzig, 255.

⁶⁷ Mühlmann: Rassen, Ethnien, Kulturen (wie Anm. 19), 109 f., 171 f., 198, 284.

wollen, wie Sekten und Weltanschauungsgemeinschaften.⁶⁸ Das Ausweichen vor dem Fremden hat den gleichen Effekt wie dessen Abweisung: ungestörter Fortbestand der Eigensphäre. Auf der Ebene der Objekte entspricht ihm das Ignorieren, Nicht-zur-Kennntnis-Nehmen und absichtliche Mißverstehen.⁶⁹

In den meisten Fällen wird aber gegenüber Fremdem die positive Strategie der qualifizierten *Aneignung* gewählt. Unqualifizierte Aneignung, welche der Selbstaufgabe gleichkäme, findet sich nur in Grenzfällen, wo angesichts eines überlegenen *Fremdeinflusses* Einzelne oder ganze Gruppen ihr Heil im völligen Aufgehen in der anderen Gruppe suchen („Aufstiegsassimilation“).⁷⁰ Doch jede auf ihre Identität wert legende Gruppe nostrifiziert Fremdes nur zu ihren eigenen Bedingungen.

Dies fällt ihr, wie erwähnt, um so leichter, je differenzierter sie ist. Kleine, homogene Gemeinschaften wie die der meisten Wildbeuter weisen Fremde entweder völlig ab oder nostrifizieren sie ganz und gar, etwa durch Adoption oder Einheirat.⁷¹ Komplexere Gemeinschaften lassen, wie ebenfalls schon erwähnt, eingeschränkte Mitgliedschaften zu. Der Extremfall hierfür ist die Sklaverei. Die Tallensi im Norden Ghanas, einfache Bodenbauer, jedoch mit gewisser Stratifikation, hätten, als sie noch unabhängig waren, jeden Fremden sofort aufgegriffen und versklavt, der nicht entweder ein durch einen Kult geschütztes Stammesmitglied aus einer anderen Lokalgemeinde oder aber einer der Mossi-Händler war, die zu den Häuptlingen in Gastfreundschaftsbeziehungen standen und ihnen die begehrten auswärtigen Prestigegüter verschafften.⁷² – Versklavung gliedert den Fremden um den Preis der Eigengruppe an, ihn seiner Personalsphäre so weit als möglich zu berauben. Die von ihm mitgebrachten Kenntnisse, Einstellungen und Fertigkeiten werden damit entwertet; er wird gleichsam auf – heteronome – Arbeitsleistungen und sexuelle Dienstleistungen, also auf

⁶⁸ Stark, Werner (1967): *The Sociology of Religion. A Study of Christendom*, Vol 2, *Secretarian Religion*, London. Vgl. auch Stagl, Justin (1991): „Religiöse und utopische Siedlungsgemeinschaften in den USA“, in: *Geographische Rundschau* 43/7-8, 466-472

⁶⁹ Bühl, Walter L. (1984): *Die Ordnung des Wissens*, Berlin, 95 ff.; Stagl: *A History of Curiosity* (wie Anm. 4), 7 ff.; Luckmann: *Religion-Gesellschaft-Transzendenz* (wie Anm. 29), 8 ff.

⁷⁰ Mühlmann: *Rassen, Ethnien, Kulturen* (wie Anm. 19) 173ff.

⁷¹ Mühlmann: *Homo Creator* (wie Anm. 23), 323 ff.

⁷² Fortes, Meyer (1992): „Fremde“, in: Loycke: *Der Gast, der bleibt* (wie Anm. 60), 43-79.

das, was die Gruppe immer brauchen kann, reduziert. Von dieser Extremform aufsteigend gibt es ein reiches Spektrum eingeschränkter Mitgliedschaften.⁷³ Scheinbar das Gegenteil der Versklavung und doch mit ihr verwandt ist das „Wegloben“. Dies läßt man Fremden zuteil werden, an die man sich nicht herantraut. Ein solcher Fremder wird mit Ergebnis- und Erbötigkeitsgesten überwältigt, beschenkt und gefeiert, solange man seiner bedarf oder meint, ihn nicht loswerden zu können, und dann möglichst unauffällig weiterexpediert. All dies hat den Effekt, ihn vom Alltagsleben der Gruppe möglichst zu isolieren und der Sphäre des Außeralltäglichen zuzuweisen, wo seine Selbstbestimmung durch rituelle Fesseln beschränkt wird. Dieser Umgang mit Fremden gleicht dem mit „sakralen Besuchern“. Darunter versteht man transzendente Wesen, welche sporadisch oder periodisch die Eigensphäre betreten, wobei sie etwa durch Maskenträger oder durch niedrigrangige Mitglieder der Eigengruppe, wie Kinder und Bettler, repräsentiert werden.⁷⁴ Das Verhaltensmuster ihnen gegenüber – Beschenken und Fortkomplimentieren – wird auf Fremde übertragen, die mächtige Gruppen repräsentieren oder denen man übernatürliche Kräfte zutraut;⁷⁵ so etwa auf die Weißen in der Kolonialzeit. In abgeschwächter Form war dies auch das Verhalten gegenüber Touristen vor dem Zeitalter des Massentourismus. Wird der Fremde bei der Versklavung oder Einschränkung der Mitgliedschaft am unteren bzw. äußeren Rande der Gruppensphäre festgehalten, so beim „Wegloben“ an deren oberem Rande. Die Gruppensphäre wird also in einen Kernbereich, in welchem die eigene Normalität ungebrochen weitergilt, und in einen Randbereich unterteilt, in dem Fremdes zugelassen ist und der gleichsam als soziale Quarantäne fungiert. Diese flexible Konstruktion erlaubt es vielen primitiven und traditionellen Gemeinschaften, sich in Großreiche, Kastenhierarchien, Kolonialsysteme, Nationalstaaten und sonstige Supergruppen eingliedern zu lassen, ohne auf die eigene Identität zu verzichten. Es wird im übrigen aufgefallen sein, daß die Aneignungsstrategien der Versklavung und des Weglobens im Grunde abgemilderte Formen der Abweisungsstrategien Vernichtung bzw. Ausweichen darstellen.

⁷³ Vgl. u. a. Mühlmann: *Homo Creator* (wie Anm. 23), 361 ff.

⁷⁴ Meuli, Karl (1975): „Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch“, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Thomas Gelzer, Bd. I, Basel/Stuttgart, 33-68; Krause, Fritz (1966): „Maske und Ahnenfigur: Das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form“, in: Mühlmann, W. E./Müller, E. W. (Hg.): *Kulturanthropologie*, Köln/Berlin, 218-237.

⁷⁵ Vgl. dazu etwa Pitt-Rivers: *The Fate of Shechem* (wie Anm. 35), 32 f., 94 ff., 110 f., 115 f., 118 f. und 120 ff.

VI.

Das Gruppenziel, die Eigensphäre zu wahren, kann demnach nie die Aufnahme des Fremden, *so wie er ist*, d.h. also zu dessen Bedingungen, sondern immer nur dessen Sich-Anverwandeln durch die Gruppe sein. Für die Krisis, die das Auftreten Fremder für die eigene Normalität bedeutet, werden darum auch die typischen Bewältigungsmechanismen sozialer Krisen aktiviert: Ritual, Brauch und Recht.

Am deutlichsten zeigt sich dies in der Gastfreundschaft und verwandten Formen der Angliederung Außenstehender, wie Adoption, Eheschließung, Blutsbrüderschaft oder Initiation. Die Gastfreundschaft – auf die ich mich im folgenden beschränke – ist eine komplementäre Beziehung, wobei der eine Teil, der als gatekeeper seiner Gruppe fungierende Gastgeber, dem anderen, einem von ihm als Gast akzeptierten Fremden, Schutz und Versorgung gewährt und ihm dafür seine Verhaltensnormen auferlegt.⁷⁶

Die Rolle des Gastgebers ist zumeist mit einem gehobenen Status verbunden, denn sie verlangt die wirtschaftlichen Mittel, den Gast zu versorgen, und die Machtmittel, ihn zu beschützen. So wird dem als Gast akzeptierten Fremden die Ordnung der Gruppe durch ein zentrales Mitglied derselben nähergebracht; das damit begründete Verhältnis von Schutz und Gehorsam schirmt das fremde Faszinosum zugleich gegen periphere und normabweichende Gruppenmitglieder ab. Im übrigen monopolisiert der Gastgeber die von seinem Gast mitgebrachten Güter, Kenntnisse und Fertigkeiten und überhaupt die durch ihn repräsentierte auswärtige Beziehung.

Abgesehen von der Sicherung des physischen Überlebens des Fremden überprüfen die mit der Gastfreundschaft verbundenen Verhaltensweisen dessen Anschlußfähigkeit an die Eigengruppe. Diese außerordentlich vielgestaltigen Verhaltensweisen lassen sich kulturübergreifend auf das dreigliedrige Schema der *rites de passage* („Übergangsrituale“) zurückführen.⁷⁷ Das sind symbolträchtige Verhaltensformen, die den Übergang von einer sozialen Position zu einer anderen steuern (hier vom fremden Ankömmling zum der Gruppe Angegliederten) und zwar durch (1) formale Abtrennung von der Ausgangsposition, (2) Durchlaufen eines Zwischenzustandes, der weder das Alte noch das Neue, sondern etwas Überzeitliches darstellt, und (3) formale Übernahme der neuen Position. Das interessanteste Phänomen ist dabei der Zwischenzustand.⁷⁸ Hier

⁷⁶ Vgl. dazu und zum folgenden Stagl: *Wirt und Gast* (wie Anm. 17).

⁷⁷ Gennep, Arnold van (1909): *Les rites de passage. Etude systématique des rites*, Paris.

⁷⁸ Vor van Gennep hat bereits Robert Hertz die Bedeutung dieses Zwischenzustandes erkannt, allerdings anhand von Bestattungsbräuchen, vgl. ders. (1907): „Contribution

werden Gegen- oder Alternativentwürfe zur eigenen Normalität symbolisch ausagiert, indem die im Alltag geltenden Ordnungen aufgehoben, auf den Kopf gestellt, parodiert oder feierlich überhöht werden.

Der Gast tritt in einen solchen Zwischenzustand ein. Er ist nun der Alltagsorgen enthoben, ja aus dem alltäglichen Leben „weggelobt“, doch dabei wird er durch Befragen, Erzählenlassen, Vorlegung von Rätseln, Beteiligung an Wettkämpfen und Spielen und sonstige Proben dieser Art auf seine Kompatibilität mit der Gruppe überprüft. Die Gastfreundschaft erweist sich damit als soziologisches Experiment. Aufgrund der mit ihr gemachten Erfahrungen werden Fremdheitskategorien wie *xénoi* und *bárbaroi* gebildet.⁷⁹

Besteht der Gast die Probe nicht, dann wird er hinausgeworfen oder noch schlimmeres, zumindest wird die Beziehung mit ihm abgebrochen. Das kann Schwierigkeiten mit seiner Gruppe zur Folge haben. Die Mythologien und Literaturen der Welt sind voll von katastrophal endenden Gastfreundschaftsverhältnissen. Besteht der Gast die Probe, dann wird er nach Ablauf der schicklichen Frist mit Geschenken und Freundschaftsbezeugungen überhäuft wieder entlassen. Seine Ebenbürtigkeit mit dem Gastgeber wird freilich erst durch dessen Gegenbesuch, der eine Umkehrung des Verhältnisses von Schutz und Gehorsam zur Folge hat, bekräftigt. Damit ist eine die beiden Gruppensphären verbindende Reziprozitätsbeziehung hergestellt, über die dann Austausch verschiedener Art zwischen beiden Gruppen laufen können. Überschreitet aber der Gast die schickliche Verweildauer, etwa weil ihm die Möglichkeit der Rückkehr fehlt wie den Quasi-Agnaten im Hochland von Neuguinea, dann wird er zum „Fremden“ im Simmel'schen Sinne, zum „Gast, der bleibt“.⁸⁰ Da ein Zwischenzustand nicht ewig dauern kann, sondern einmal die Ordnung des Alltags wiederkehren muß, ist sein weiteres Verbleiben, d.h. seine Nostrifizierung durch die Gruppe, nur um den Preis einer Statuseinbuße möglich. Der „Gast, der bleibt“ sinkt zum Parasiten, Gefolgsmann, Schutzbefohlenen, ja Sklaven des Gastgebers herab.

à une étude sur la représentation collective de la mort“, in: *Année sociologique* 10, 48-137, und dazu Metcalf, Peter/Huntington, Richard (1993): *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, 79 ff. Zum Konzept der „Liminalität“ siehe vor allem die Arbeiten von Victor Turner, z. B. ders. (1969): *The Ritual Process*, Chicago.

⁷⁹ Siehe Anm. 76.

⁸⁰ Loycke: *Der Gast, der bleibt* (wie Anm. 60).

VII.

Gastfreundschaften, Heiratsverbindungen, Gütertausch, Gefolgschaftswesen, politische Allianzen, Kultbünde – sie alle binden schon in einfachen Sozialordnungen die Lokalgruppen in größere Zusammenhänge ein. Man kann sich deren Gruppensphären wie Zwiebeln vorstellen, wo jede weiter nach außen liegende Schicht etwas weniger Eigenes und mehr Fremdes enthält und diese „Zwiebeln“ – die Ethnosoziologin Lucy Mair nennt sie „diffuse Gemeinwesen“⁸¹ – überdies zu einem allumfassenden Gebilde ineinanderwachsen, das seinen Mitgliedern als die eigentliche Menschheit erscheint, welche sich durch Kompatibilität des Lebensstils kennzeichnet und jenseits derer halb-menschliche, halb-mythische Wesen leben.

Kleine und homogene Lokalgruppen, die in derartige Zusammenhänge eingebettet sind, haben für gewöhnlich wenig Schwierigkeit, neue Mitglieder aufzunehmen. Doch zeigen sie bei aller Flexibilität nur eine geringe Aneignungskapazität: Nostrifizierung ist ihnen nur im engen Rahmen eines vergleichbaren Lebensstils möglich. Die „Duldung des Andersartigen“, die sich etwa in der Zulassung von Gastgruppen zeigt,⁸² erfordert schon eine komplexere Sozialordnung mit distinkten Gemeinwesen. Solche enthalten dann auch unterschiedliche Formen der Binnenfremdheit.⁸³

Zunehmende soziale Komplexität führt – darüber ist sich die Soziologie weitgehend einig – zur Schwerpunktverlagerung von „segmentärer“ zu „funktionaler“ Differenzierung.⁸⁴ Im Zusammenhang damit schwindet die Bedeutung des von außen kommenden Fremden und wächst die des Binnenfremden, d.h. Fremdheit wird weniger räumlich und mehr normativ bestimmt. Man könnte auch sagen, daß sie statt transzendent immanent wird, und von einer Säkularisierung der Fremdheit sprechen. Das impliziert auch die Ausdehnung der Grenzen der „Menschheit“. Komplexere Sozialordnungen trennen die Kultur der Eliten von jener der Massen, ermöglichen die Errichtung von Großreichen und gestatten religiöse Missionierung. Damit bilden sich umfassendere, unterschiedliche Lebensstile einbeziehende „Menschheiten“ (Ökumenen), wie etwa jene des Alten Orients, des klassischen Altertums, Indiens und Chinas.⁸⁵ Die

⁸¹ Mair, Lucy (1962): *Primitive Government*, Harmondsworth, 106 f.

⁸² Wiese: *System der Allgemeinen Soziologie* (wie Anm. 30), 244.

⁸³ Vgl. dazu etwa Simmel: *Soziologie* (wie Anm. 10): Kap. 10: „Die Erweiterung der Gruppe und die Ausbildung der Individualität“, 527 ff.

⁸⁴ Vgl. dazu Durkheim, Emile (1967)⁸: *De la division du travail social. Etudes sur l'organisation des sociétés supérieures*, Paris.

⁸⁵ Vgl. Tenbruck: *Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte?* (wie Anm. 61).

religiös-kulturell maßgeblichen Eliten einer solchen Ökumene stellen für gewöhnlich einen großen Zusammenhang dar, und oft ist es auch ein „Reich der Mitte“, das sie politisch dominiert. Diesen Sozialordnungen entspricht die kosmologische Vorstellung einer Erdscheibe, in deren Zentrum das Menschentum gleichsam am reinsten ausgeprägt ist, während es nach den Rändern zu in „barbarische“ und zuletzt in mythische Lebensformen übergeht.

So sah sich auch die „Christenheit“ des Mittelalters und der Frühen Neuzeit von „Ungläubigen“, darauf von „Heiden“ und schließlich von grausamen Menschenfressern, Inseln der Seligen und herodotischen Fabelwesen umgeben. Auch als sich die Vorstellung von der Kugelgestalt der Erde schon durchgesetzt hatte, hielt man hartnäckig am Glauben an solche Enklaven des „Wildfremden“ in europafernen und schwer zugänglichen Regionen fest. Eigentlich ist es erst die moderne, die gesamte Erde umspannende Ökumene, die durch die Entdeckungsreisen, den Welthandel, die christliche Mission, die Wissenschaft, die Industrialisierung und die Ideen der Französischen Revolution geschaffen worden ist, die sich als einen einzigen, alle Menschen einbeziehenden Wirkungszusammenhang versteht und demgemäß universale Geltung beansprucht.

Eine solche Ökumene will völlige Fremdheit und „große“ Transzendenzen nicht mehr zulassen. Dafür hat sie die „mittleren“ und „kleinen“ Transzendenzen ins Unübersehbare vermehrt.⁸⁶ Wenn ihre normativen Vorstellungen, wie die Menschenrechte, für alle Menschen gelten sollen, dann ist eigentlich niemand mehr ein Fremder; zugleich aber sind alle Menschen von Ego durch irgendwelche Binnengrenzen geschieden und sind ihm demnach mehr oder weniger fremd. Besonders einschneidende Binnenfremdheiten, etwa die des „Proletariats“ von der „Bourgeoisie“, der „Dritten Welt“ von der „Ersten“, neuerdings auch der Frauen von den Männern, können zu „großen“ Transzendenzen ausgerufen und damit sakralisiert werden. So würde erst ihre in ein geschichtsphilosophisches Dermal einst projizierte Überwindung den universalistischen Anspruch der Moderne voll einlösen und der Menschheit das Heil bringen, das in einer Welt ohne Fremdheit, in vollkommener Immanenz bestünde. Unbeschadet derartiger Spekulationen hat sich jedoch in der Moderne der nach außen in den weltweiten Wirkungszusammenhang eingebundene, nach innen aber sozio-kulturell homogenisierende Nationalstaat als die Hauptinstanz zur Definition von Fremdheit durchgesetzt. Im Gegensatz zu vielen Versuchen, den Nationalstaat geschichtsphilosophisch „totzubeten“, meine ich, daß dessen Uhr noch keineswegs

⁸⁶ Eine Klassifikation versuchte Grünfeld, Ernst (1939): Die Peripheren. Ein Kapitel Soziologie, Amsterdam. Grünfeld, ein deutscher Jude wie Simmel, hat dieses Buch im holländischen Exil auf der Flucht vor den Nazis geschrieben, denen er schließlich doch zum Opfer gefallen ist.

abgelaufen ist.⁸⁷ Die Pluralität der Nationalstaaten hat zu Minoritäten-, Vertreibungs- und Vernichtungs-, Aus- und Einwanderungsproblemen geführt und im 20. Jahrhundert trotz allem Universalismus ein Massenphänomen der Fremdheit geschaffen wie wohl noch nie zuvor. Eine umfassende Lösung dieser Problematik ist nicht in Sicht. Es tut mir leid, daß ich kein tröstlicheres Schlußwort zu bieten habe.

⁸⁷ Ich habe dies näher ausgeführt in Stagl, Justin (1994): „Zur Geschichte der Nationalkultur“, in: Deutsch, Walter/Walcher, Maria (Hg.): Sommerakademie Volkskultur 1993, Wien, 42-55.

Bibliographie

- Cohen, Hermann (1992): Die Nächstenliebe im Talmud, in: Loycke, Almut (Hg.): Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins, Frankfurt a. M./New York, 103-123
- Durkheim, Emil (1912): Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris
- Durkheim, Emile (1967)⁸: De la division du travail social. Etudes sur l'organisation des sociétés supérieures, Paris
- Eisermann, Gottfried (1968): Die Bedeutung des Fremden für die Entwicklungsländer, in: ders. (Hg.): Soziologie der Entwicklungsländer, Stuttgart, 131-153
- Eliade, Mircea (1957): Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Hamburg
- Emge, Richard Martinus (1956): Der Einzelne und die organisierte Gruppe, Wiesbaden
- Flitner, V. A./K. Giel (Hg.) (1960): W.v. Humboldt: Werke, Bd. I, Darmstadt
- Fortes, Meyer (1992): Fremde, in: Loycke, Almut (Hg.): Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins, Frankfurt a. M./New York, 43-79.
- Freud, Sigmund (1919): Das Unheimliche, in: Mitscherlich, Alexander et al. (Hg.) (1982): S. Freud: Studienausgabe, Bd. 4, Frankfurt a. M., 241-274
- Frühwald, Wolfgang (1993): Der Zerfall des Individuums. Über szientifisches Erschrecken in der Literatur, Heidelberg
- Gennep, Arnold van (1909): Les rites de passage. Etude systématique des rites, Paris
- Gephart, Werner (1990): Strafe und Verbrechen. Die Theorie Emile Durkheims, Opladen
- Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, Bde. 3, 4, 10, 30, 32
- Grünfeld, Ernst (1939): Die Peripheren. Ein Kapitel Soziologie, Amsterdam
- Hahn, Heinz/H. Jürgen Kagelmann (Hg.) (1993): Tourismuspsychologie und Tourismussoziologie. Ein Handbuch zur Tourismuswissenschaft, München
- Hanisch, Ernst (1994): Fremdenverkehr und sozialer Wandel in Salzburg 1918-1938, in: Haas, Hanns/Robert Hoffmann/Kurt Luger (Hg.) (1994): Weltbühne und Naturkulisse. Zwei Jahrhunderte Salzburg-Tourismus, Salzburg, 104-112
- Hartog, Francois (1980): Le miroir d'Hérodote, Paris
- Hellmuth, Thomas/Ewald Hiebl (1994): Organisation und quantitative Entwicklung des Salzburger Fremdenverkehrs (1860-1938), in: Haas,

- Hanns/Robert Hoffmann/Kurt Luger (Hg.) (1994): *Weltbühne und Naturkulisse. Zwei Jahrhunderte Salzburg-Tourismus*, Salzburg, 91-97
- Hertz, Robert (1907): Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort, in: *Année sociologique* 10, 48-137
- Kant, Immanuel (1787): *Kritik der reinen Vernunft*², Einleitung VII.
- Kluge, Wilhelm (1975)²¹: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin/New York
- Kraus, Karl (1919): *Die letzten Tage der Menschheit*, I. Akt, 6. Szene
- Kraus, Karl (1928): Aus *Redaktion und Irrenhaus*, in: *Die Fackel*, 781-786, 84-100
- Krause, Fritz (1966): *Maske und Ahnenfigur: Das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form*, in: Mühlmann, W.E./E.W. Müller (Hg.): *Kulturanthropologie*, Köln/Berlin, 218-237
- Lachmann, Renate (1994): *Die Zerstörung der schönen Rede. Rhetorische Traditionen und Konzepte des Poetischen*, München
- Landowski, Eric: *Eux et nous: notes pour une approche sémiotique de quelques figures de l'altérité sociale*, in: Fögen, Marie Theres (Hg.) (1991): *Fremde in der Gesellschaft. Historische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen zur Differenzierung von Normalität und Fremdheit*, Frankfurt a. M., 99-113
- Lausberg, Heinrich (1990): *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 3, § 1237
- Leach, Edmund (1982): *Social Anthropology*, Glasgow
- Leeuw, G. van der (1955): *Wegen en Grenzen, Een Studie Over de Verhouding van Religie en Kunst*, Amsterdam
- Lévi-Strauss, Claude (1964): *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Paris
- Lissarague, François (1919): *Le vin, piège divin*, in: Fournier, Dominique/Salvatore D'Onofrio (Hg.): *Le ferment divin*, Paris, 47-62
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M.
- Luckmann, Thomas (Ms. 1996): *Religion-Gesellschaft-Transzendenz*
- Mair, Lucy (1962): *Primitive Government*, Harmondsworth
- Metcalf, Peter/Huntington, Richard (1993): *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge
- Meuli, Karl (1975): *Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch*, in: K. Meuli: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Thomas Gelzer, Bd. I, Basel/Stuttgart, 33-68
- Mühlmann, Wilhelm Emil (1962): *Homo Creator. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie*, Wiesbaden

- Mühlmann, Wilhelm Emil (1964): Rassen, Ethnien, Kulturen, Moderne Ethnologie, Neuwied/Berlin
- Mühlmann, Wilhelm Emil (1964): Chiasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen, Berlin
- Müller, Klaus E. (1987): Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß, Frankfurt a. M./New York
- Nabokov, Vladimir (1975): Eugene Onegin. A novel in verse by Aleksandr Pushkin translated from the Russian, with a commentary. Rev. Ed Princeton, vol 3,75
- Nippel, Wilfried (1990): Griechen, Barbaren und „Wilde“. Alte Geschichte und Sozialanthropologie, Frankfurt a. M.
- Otto, Rudolf (1963): Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München
- Peristiany, J.G. (1967): Recht, in: Firth, Raymond W. et al. (Hg.): Institutionen in primitiven Gesellschaften, Frankfurt a. M., 46-58
- Pitt-Rivers, Julian (1977): The law of hospitality, in: ders.: The Fate of Shechem, or The Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean, Cambridge, ch. 5
- Raffestin, Claude (1986): Nature et culture du lieu touristique, in: Méditerranée 3, 11-17
- Ratzenhofer, Gustav (1893): Wesen und Zweck der Politik, 3 Bde., Leipzig
- Salisbury, Richard F. (1962): From Stone to Steel: Economic Consequences of a Technological Change in New Guinea, Melbourne
- Seume, Johann Gottfried (1793): Der Wilde, in: Schiller, Friedrich (Hg.): Neue Thalia 3. Leipzig
- Schütz, Alfred/Thomas Luckmann (1984): Strukturen der Lebenswelt, Bd. 2, Frankfurt a. M., Kap. VI.
- Simmel, Georg (1968): Exkurs über den Fremden, in: ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (1908), Berlin, 509-512
- Stagl, Justin (1974): Die Morphologie segmentärer Gesellschaften. Dargestellt am Beispiel des Hochlandes von Neuguinea, Meisenheim am Glan
- Stagl, Justin (1981): Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft, in: Duerr, Hans Peter (Hg.): Der Wissenschaftler und das Irrationale, Bd. 2 (= Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie), Frankfurt a. M., 273-295
- Stagl, Justin (1988): Politikethnologie, in: Fischer, Hans (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick, Berlin, 173-197

- Stagl, Justin (1991): Religiöse und utopische Siedlungsgemeinschaften in den USA, in: *Geographische Rundschau* 43/7-8, 466-472
- Stagl, Justin (1992): Zur Selbstdarstellung des Staates in primitiven ‚Demokratien‘, in: Gauger, Jörg-Dieter/Justin Stagl (Hg.): *Staatsrepräsentation*, Berlin, 21-36
- Stagl, Justin (1994): Zur Geschichte der Nationalkultur, in: Deutsch, Walter/Maria Walcher (Hg.): *Sommerakademie Volkskultur 1993*, Wien, 42-55
- Stagl, Justin (1995): *A History of Curiosity. The Theory of Travel, 1550-1800*, Chur
- Stagl, Justin (1996): *Wirt und Gast*, erscheint in: Deutsch, Walter/Maria Walcher (Hg.): *Sommerakademie Volkskultur 1995*, Wien
- Stark, Werner (1967): *The Sociology of Religion. A Study of Christendom*, Vol 2, *Secretarian Religion*, London
- Stichweh, Rudolf (1991): Universitätsmitglieder als Fremde in spätmittelalterlichen und frühmodernen europäischen Gesellschaften, in: Fögen, M. T. (Hg.) (1991): *Fremde in der Gesellschaft*, Frankfurt a. M., 169-191
- Tenbruck, Friedrich H. (1989): Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte?, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41/3, 417-443
- Thurn, Hans Peter (1990): *Kulturbegründer und Weltzerstörer. Der Mensch im Zwiespalt seiner Möglichkeiten*, Stuttgart
- Topitsch, Ernst (1966): Entfremdung und Ideologie. Zur Entmythologisierung des Marxismus, in: Topitsch, E. (Hg.): *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied/Berlin, 297-327
- Turner, Victor (1969): *The Ritual Process*, Chicago
- Valentin, Karl (1981): *Die Fremden*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 1 (= *Monologe und Dialoge*), München/Zürich
- Weiß, Johannes (1995): Der Zerfall des Sozialismus und die Profanisierung der Welt, in: Nembach, V. Ulrich (Hg.): *Informationes Theologiae Europae. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie*, Frankfurt a. M., 185-199
- Wiese, Leopold v. (1966): *System der allgemeinen Soziologie, als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre)*, Berlin