

5 Ausblick: Grenzen und Chancen einer Soziologie des Fremden

Gestehen wir uns angesichts der wissenschaftlichen und alltäglichen Ordnungen des Anderen die Wechselseitigkeit des Eigenen und des Fremden ein, läßt sich weder die Ethnologie noch die Soziologie des Fremden als eine »Kunst der Genauigkeit« betreiben, die hier das Eigene und dort das Fremde – säuberlich voneinander getrennt – absteckt, da sie das Spiel von Nähe und Distanz, Aufruhr und Freundschaft, Vertrautheit und Feindschaft ignorieren. Eine solche Ent-»Eignung« des Fremden verharrt reglos im modernistischen Bemühen, Ordnung zu schaffen, um mit Hilfe eindeutiger Klassifikationen den sozialen Raum zu parzellieren; sie bietet aber keinerlei Möglichkeit zur Lösung, geschweige denn zum Verstehen des Problems des Fremden selbst, sondern lediglich Weisen zu seiner Kontrolle. Die Konstruktion des Anderen als Fremden in der alltäglichen Interaktion oder wissenschaftlichen Auseinandersetzung sagt daher mehr über den Beobachter von Fremdheit als über den Fremden selbst aus.

Denn die intensive Auseinandersetzung mit dem Forschungsobjekt des Fremden führt häufig dazu, ihn mit »vertrauten« Deutungsmustern, »vertrauten« Modellen und Gesellschaftskonzeptionen, »vertrauten« Begriffen und Methoden zu untersuchen, bis er schließlich selbst so »vertraut« geworden ist, daß sein Irritationspotential verloren geht und es einfach wird, die eigenen Vorstellungen und Bilder über ihn zu stützen. Doch gerade die dem Fremden eigene Irritation sollte nicht eingeebnet, sondern dazu benutzt werden, sich – als Fach – selbst als »störender Fremder« aufzuführen, um sich in die Selbstverständlichkeiten und Gewißheiten einzumischen, sie zu hinterfragen, einen prüfenden Blick darauf zu werfen und die eigene fachinterne »Routine« in Frage zu stellen. Vertrautheit ist der Feind der Wißbegierde (vgl. Bauman 2000: 27), weshalb gerade die Soziologie dazu

aufgefordert ist, ihre eigenen wissenschaftlichen Typisierungen, Konstruktionen und Methoden, Praktiken und Routinen daraufhin zu prüfen, was bislang seinen gewohnten Gang ging. Es geht also um ein »Mißtrauen« der vertrauten Ordnung gegenüber.

Solange wir Fremdes und Eigenes als voneinander unabhängige Entitäten der sozialen Wirklichkeit behandeln, bleibt das Verstehen des Fremden eine Selbstausslegung im Anderen, das sich zwischen Mythologisierung und Banalisierung, zwischen Abspaltung und Assimilation, zwischen Furcht und Faszination bewegt, immer dazu geneigt, den Fremden zum Außenseiter, Sündenbock, zur Karikatur und zum Feind zu kultivieren. Als wären wir vom Gebot, gänzlich unvoreingenommen aufeinander zuzugehen, schlichtweg überfordert. Dem Glauben verfangen, im Verweis auf den Fremden die Bedrohung bzw. Fragilität des Ureigensten kaschieren zu können (vgl. Orth 1993: 105), vergrößert eine Apriorität des Eigenen das uns bevorstehende Leid einer Universalisierung der Fremdheit angesichts einer globalisierten Welt, das bekanntlich umso unerträglicher wird, je relativ sich das Eigene angesichts aufbrechender bzw. sich verschiebender Grenzen darstellt. Die Verwechslung des Eigenen mit einer Schutzzone, in der Berührungssängste gepflegt werden, führt unweigerlich in die »Einbahnstraße« einer Dramatisierung des Fremden, der, sind die Grenzen einmal porös geworden, überall hervorzubrechen droht.

Denn wir können in der Welt, in der wir leben, zunehmend auch ohne zu reisen und bereist zu werden, dem Fremden begegnen. Ja, es scheint gerade zum Signum unserer Zeit zu gehören, daß für Fremdheitserfahrungen der verschiedensten Art staatliche Grenzübertritte immer weniger nötig sind, da wir mit Nachrichten, Informationen und Bildern aus fremden Welten täglich überschüttet werden (vgl. Schroer 1997: 16) und die globale Vernetzung von Kulturen, das Ausmaß, in dem Menschen mit ihren kulturellen Bedeutungen im Raum unterwegs sind (vgl. Hannerz 1995: 68), die tatsächliche Anwesenheit des Fremden unübersehbar machen. Dieser »Einfall des Anderen« erweckt mancherorts die Sehnsucht nach Unterschieden, mit deren Hilfe man den Fremden wieder dorthin schicken möchte, wo er scheinbar »hingehört« – in die Fremde.

Die Tatsache, daß kein Land mehr von Migrationsbewegungen unberührt bleibt und durch die weltweite wirtschaftliche Konkurrenz innerhalb der Länder neue Desintegrations- und Ungleichheitsverhältnisse aufklaffen, machen das »Denken an den Anderen« schwierig (vgl. Augé 1995: 86), da sie weniger die Auflösung der Fremde als vielmehr eine Krise der eigenen Identität bedeuten. Der Wunsch unbedingter Geschlossenheit der eigenen Gruppe wird umso lauter, je weniger es gelingt, das Spiel des Unterscheidens und Differenzierens entlang territorialer, politischer, nationaler, aber auch sozialer oder ethnischer Merkmale passieren zu lassen, bei dem es bis-

lang klare Gewinner und Verlierer gab. Religion, Geschlecht, Sprache, Klasse, Ethnizität – all dies ist immer weniger an räumliche und politische Grenzziehung gebunden und beschleunigt die gegenwärtige Relativierung des Eigenen in seiner Konfrontation mit dem Globalen, denn

»[n]ationale und Migranten-Kulturen, Sub- und Superkulturen (consumer-culture, pop-culture) durchdringen und ergänzen sich stetig. Was gestern noch exotisch war, ist heute bereits heimisch, und das ehemals Eigene gehört längst zum Alltag in der Fremde« (Bräunlein/Lauser 1999: 2).

Erst die Akzeptanz dieser Relativität, die das Eigene nicht frei von Kontingenz läßt, bietet einen Weg, die Differenz des Anderen zu respektieren. Dies bedeutet jedoch, daß wir die manipulativen Kräfte des Schlagwortes der kulturellen Identität »entbergen«, die dort Vereinheitlichung diagnostiziert, wo in Wirklichkeit starke Differenzen herrschen und oft nur die Reduktion auf eine pittoreske Folklore zwischen Regionalismus und Ethnomanie bedeutet (vgl. Bausinger 1995: 232f.), die den Fremden abwerten oder assimilieren muß, um ihren »Gemeinsamkeitsglauben« aufrecht erhalten zu können. Einer glaubwürdig betriebenen Soziologie des Fremden kann es am Ende nur noch darum gehen, daß das Fremde fremd bleiben darf, die Eigenheit des Eigenen aber in Zweifel gezogen wird. »Es geht um das Vergnügen, die eigene Identität in Frage zu stellen derart, daß ihre Einheit als Gewalt, als Eingeschlossen-Sein in die eigene Kultur, erscheint« (Schäfer 2000: 199), Kultur aber damit gerade nicht, wie die Ethnologie glauben machen wollte, einen nahezu unberührten »Schutzraum« darstellt – vielmehr befand sich das »Lob der kulturellen Besonderheit« immer auf der Kippe zum Schrei nach Segregation und Hierarchisierung (vgl. Bausinger 1995: 253).

Dennoch kann die Ethnologie bei der Reformulierung der Soziologie des Fremden eine Hilfe sein – nicht, indem sie das Anschauungsmaterial für die Zementierung modernistischer Herrschaftsbilder liefert, sondern indem sie ein methodisches Arsenal zur Kuriosisierung des Eigenen bereithält und die Ordnungen des Fremden auf der Grundlage ihrer Resonanzbeziehung zum Eigenen in den Blick rückt. Klaus Amann und Stefan Hirschauer (1997) benennen Aufgaben und Vorgehensweisen eines solchen Programms, das sich darum bemüht, allgemein zugängliche Bereiche der Alltagserfahrung, denen das Stigma des Selbstverständlichen anhaftet, unter der Prämisse des zu entdeckenden Unbekannten zu betrachten. »Das weitgehend Vertraute wird dann betrachtet *als sei es fremd*, es wird nicht nachvollziehend verstanden, sondern methodisch »befremdet«: es wird auf Distanz zum Beobachter gebracht« (Amann/Hirschauer 1997: 12). Nur in dieser distanzierenden Befremdung des Allzuvertrauten lassen sich die kul-

turellen Ordnungen des Eigenen und des Fremden im Hinblick auf ihre wechselseitige Beeinflussung und Konstruktion aufschlüsseln, die sich in erster Linie als *Machtgebilde* zu erkennen geben. Um diesen machtvollen Beziehungen »auf die Spur zu kommen«, die in den narrativen und visuellen Konstruktionen des Fremden mitwirken, bedarf es eines »radikalen Zweifels«, den Mut, den *common sense* zu brechen, um nicht ungeprüft Begriffe, Modelle und anerkannte Forschungsobjekte zu akzeptieren, die wiederum vorkonstruierte Konstruktionen darstellen. Bourdieu ist es, der mit seinem Vorschlag einer »Reflexiven Anthropologie« (1996) den Versuch wagt, das Schweigen der Doxa des Professionsfeldes zu durchbrechen und ihren strukturellen Konservatismus offenzulegen. Auch er fordert eine »Konversion des Blicks«, ein »mit anderen Augen sehen«, das in der Lage ist, die gewöhnlichen wissenschaftlichen Präkonstruktionen vorübergehend außer Kraft zu setzen (Bourdieu 1996: 284f.), und das ihre Vertrautheit als Machtpraktik vorführt, die immer schon der Versuchung unterlag, Wissenschaft zum Eingriff in das Objekt zu benutzen (vgl. ebd.: 294). Bourdieu spricht von einem permanenten Kampf um Bedeutung, in dem der Wissenschaftler als Beobachter und Autor, was immer er tut, doch immer verwickelt bleibt, so daß jede seiner sprachlichen Äußerungen, seiner Interpretationsangebote und Modellentwürfe die Virtualität eines Machtaktes enthalten. In diesem Sinne repräsentieren die stereotypen Konstruktionen des Juden und des Ausländers, des Wilden und des Exoten strukturell »eingepaßte« Objekte, die zur Stabilisierung des Eigenen dienen, den Fremden im Gegenzug zum stummen »Objekt der Begierde« werden lassen. Folgt man Bourdieu an die von ihm offengelegten Grenzen der Objektivierungsmöglichkeit der Wissenschaft, deren Lösung nur eine »teilnehmende Objektivierung« im Sinne eines Bruchs mit jener Neigung zur Investition in das Objekt sein kann, wird deutlich, daß eine Hinwendung zum Problem des Fremden nur über die Selbstthematisierung bzw. das Eingeständnis eigener Begrenztheit verlaufen kann.

Demnach geht es um das Aufbrechen eines totalen, weil selbstgewissen Denkens, das alles umfassen will und nichts außer sich sein läßt. Stattdessen soll die Auseinandersetzung mit dem Fremden ein Denken provozieren, das mit Lévinas gesprochen, unabgeschlossen, nicht allumfassend, nicht endgültig ist (vgl. Schmid 1993: 22), das den Fremden selbst fremd läßt, seine Wirkungen auf das Eigene, Erfahrungs- und Bedeutungsmuster, strukturelle Einbindungen und semantische Wirkungsweisen, praktische Konstruktionen und deren theoretische Ausbeutung vertraut machen möchte, um die *Fragwürdigkeit des Eigenen* zur Sprache zu bringen. Damit bewegt es sich gleichsam weg von der Figur des Fremden, seiner Wesen- und Leibhaftigkeit, um sich stärker den Rahmenbedingungen seiner Begegnung, den Praktiken und Typisierungsverfahren zu widmen, um die stummen

Botschaften »rund um das Fremde« aufzuschlüsseln und sichtbar zu machen. Denn je mehr die Auseinandersetzung mit dem Fremden seine prinzipielle Unhintergebarkeit und tiefe Vielfalt herausfordert, desto deutlicher wird seine Abhängigkeit vom Eigenen, desto dringlicher erscheint aber auch die Notwendigkeit, nicht vom Eigenen auf das Fremde, sondern umgekehrt, von den Konstruktionen des Fremden auf das Eigene zurückzuschließen. Diese Hinwendung zum Fremden »auf Kosten einer Totalität des Eigenen« bedeutet unter Umständen einen langen und schmerzlichen Bewußtwerdungsprozeß. Läßt man sich zu sehr auf das Fremde ein, kann es verführen und das Eigene ersetzen, ohne daß die Wechselseitigkeit selbst zur Sprache gebracht wird. Berührt man es nur am Rande, bleibt sein Verständnis eine Selbstausslegung im Anderen. Erst im Eingeständnis, daß Differenzen nicht nur (an)erkannt, sondern auch ausgehalten werden müssen, daß, wer Grenzen überschreiten und durchbrechen möchte, sich immer auch ihre Künstlichkeit und Wirkungsweisen eingestehen muß, löst die Begegnung mit dem Fremden ihr Erkenntnis-Versprechen ein.²⁷⁹

Das besagt aber, daß wir uns einer Irritation aussetzen, denn der Fremde, den wir vorher an den Rand des Relevanzbereiches gedrängt hatten, klagt jetzt seine tatsächliche Bedeutung ein. Er bricht die Gewißheit des impliziten Weltvertrauens, des Denkens-wie-üblich auf, verfremdet das Vertraute, indem er Kohärenz und Reinheit als *Idee* entlarvt und die »Beschränktheit« unseres Bewußtseins vorhält: Das Fremde hat nicht erst Einfluß auf uns, wenn wir ihm gegenüberstehen, sondern ist selbst an der Konstruktion unseres Vertrautheits- und Bekanntheitswissens beteiligt. Die Grenzen des Eigenen und des Fremden sind dann aber vor allem das Resultat unserer *eigenen Begrenztheit*.

Je eher wir die weltweiten Zusammenhänge, die Verkettungen diesseits und jenseits der Grenze anerkennen, desto eher müssen wir uns eingestehen, daß die Figur des Fremden längst in unserer potentiellen Reichweite lag und liegt. Den »Container der fraglosen Selbstverständlichkeiten«, der bequemen Eindeutigkeiten zu verlassen fällt verständlicherweise schwer; schließlich wird unsere Authentizität in Frage gestellt: Identität als Resultat von Selbstdistanz, Vertrautheit als Kehre der Unwissenheit, Ordnung als das Gegenüber des Chaos – »das Gesicht des Fremden entlarvt das Glück« (Kristeva 1990: 13). Am Ende allen possessiven Individualismus, den uns die Moderne in ihrem Überlegenheits- und Fortschrittsdenken in Form eines egozentrischen Weltbildes nahegebracht hat, müssen wir uns auch der anderen, der dunklen Seite moderner Gesellschaftsprozesse erinnern. Denn vor dem Loblied auf das selbstbewußte, aufgeklärte, rationale Subjekt war die Verunsicherung, die Sinnkrise, die Selbstentfremdung, die die funktional ausdifferenzierte Moderne zunächst als *Kultur der Indifferenz* stigmatisierte. Nationaler Geist und Nationalkultur sind damit eben nicht ur-»ei-

genste« Impulse, sondern gewissermaßen Kompensationsformen, um die beklagte fehlende Intimität und zerborstene *Hegemonie des Eigenen* wiederherzustellen, um das Fremde wieder fremd zu machen, es als Uneigenes aus dem Kanon der Vertrautheit zu vertreiben. Denn wenn mit der Moderne einerseits die Vernichtung von Raum und Zeit, die Entgrenzung und Maßstabsvergrößerung, soziale Differenzierung und Demokratisierung ohne ideologische oder lokale Einschränkungen verbunden war, so manifestiert sich in der Vergesellschaftungsform der Nation ein dem widersprechendes territorial fixiertes, ideell sehr begrenztes Konzept, das den Menschen vor dem »semantischen Bankrott« bewahrt. »Mensch« und »Nation« sind die Gegenpole, von denen gegen die Erosion gemeinschaftlicher Formen von Sozialität Front gemacht wird. An ihnen entzündet sich die neue Identitätsthematik, und hier wird darum gerungen, wer als Fremder zu gelten hat« (Hahn 1994: 127). Die Stabilität und Macht der Moderne schöpft aus einer klaren Identitätspolitik, welche die Nation bzw. den Staatsbürger als semantische Grundlage kultureller Integration und Abgrenzung instrumentalisiert, den Fremden als Feind brandmarkt: Grenzen werden zu Kampfzonen; sie sind die Front, an der der Krieg des Eigenen gegen das Fremde ausgetragen wird.

Auch die klassische Soziologie machte sich die Polarisierungsmöglichkeit des Fremden zunutze, indem sie ihn vornehmlich als *sozialen wie kulturellen »Grenzgenerator«* auffaßte, der in seiner Unvertrautheit und Nicht-Zugehörigkeit ein modernistisches Konzept von Gesellschaft, Kultur und Individuum zum Ausdruck brachte, das sich im Sinne einer wohlintegrierten Ganzheit durch innere Homogenität und äußere Distinktion auszeichnete. Das Eigene und das Fremde wurden so zu Kategorien, die das Gute und das Schlechte, das Schöne und das Häßliche, den Freund und den Feind, kurz die Gegensätze säuberlich auseinanderhalten und damit auch als unverträglich erscheinen ließ (vgl. Erdheim 1992: 24). So konnte das Problem des Fremden *auf Distanz* gehalten werden; es begann gewissermaßen erst an den Grenzen der eigenen Gesellschaft und fiel damit aus dem Aufgabengebiet der Soziologie heraus.

Aber auch die »Heimatdisziplin« des Fremden, die Ethnologie, verfiel der Macht der Grenze, die den Fremden als Antonym des Eigenen zur Projektionsfläche und Kunstfigur von Bildermachern, Geschichtenerzählern und Zeichensetzern werden ließ. Der »Exot« bzw. »Wilde« entsprang einer evolutionistischen Vorstellung gesellschaftlicher Entwicklung, die ihn an Orten aufspürte, an denen die Modernisierung in ihrer Deutlichkeit noch nicht Fuß gefaßt hatte, so daß auch die ethnologischen Konstruktionen des Fremden mehr als nur einmal mit dem Bild ursprünglicher Naturvölker, primitiver und wilder Stämme, unzivilisierter, *vormoderner* Zustände verschmolz. Doch die Grenzziehung zwischen »uns« und »den anderen« auf

der Grundlage eines modernistisch und eurozentristisch überformten Begriffs- und Theorie-Apparates macht deutlich, daß sich dieser ethnologische Diskurs nie in einem herrschaftsfreien Raum entfaltete (vgl. Kohl 1993: 18), sondern daß dem Fremden die Etablierung als ebenbürtiger, gleichberechtigter und respektvoller Mensch in der Ethnologie verwehrt wurde.²⁸⁰ Auch wenn die Ethnologie vorgab, den Fremden nicht missionieren oder kolonialisieren, sondern lediglich »beschreiben« zu wollen – »Wörter«, so kritisiert Kohl, »sind keineswegs unschuldig. Wie eine fremde Kultur geschildert wird, kann für deren Angehörige verheerende Folgen haben. In diesem Fall sollte die Verzeichnung der Bewohner der Neuen Welt zu ›Wilden‹ letztlich der ideologischen Legitimation des europäischen Kolonialismus und seiner ausbeuterischen Praktiken dienen.« (ebd.).

Erst wenn wir die eigene Begrenztheit als Ergebnis wechselseitiger Beeinflussungsverhältnisse denken, die den Anderen als Ich, das Ich als Produkt der Absetzung vom Anderen in den Blick nehmen, werden wir unter der Fremdheit »draußen« nicht mehr leiden. Denn solange wir den Anderen als anders denken, *ist* er auch anders. Je eher wir uns auf die Grenzen des Eigenen und des Fremden nicht als Trennungs-, sondern als Verbindungslinien einlassen, desto eher gelingt es, die Quelle des Staunens, der Depersonalisation als Symptom, das das Fremde auslöst, zu beschwichtigen (vgl. Kristeva 1990: 206). Denn auch die kulturellen Zivilisationsmuster des Gruppenlebens waren in Wirklichkeit nie so musterhaft, als Rezepte so klar in der Beschreibung und Auslegung, wurden nie von allen gleichermaßen geteilt und entstammten in der Regel verschiedenen kulturellen Strömungen und Vermischungen, die sich im Laufe der Zeit auch wandelten. Das volksgebundene, homogene und separatistische Modell ethnisch fundierter Einzelkulturen stellte allenfalls ein Idealtypus dar, welcher die tatsächliche innere Komplexität moderner Kulturen zu verschleiern wußte und Möglichkeiten zur Kontrolle des Fremden durch klare Grenzkriterien bot. In- und Outsider unterschieden sich »auf den ersten Blick«: Fremde besaßen eine andere Staatsangehörigkeit, sprachen eine andere Sprache, waren womöglich mit physiognomischen »Eigen«-arten bzw. »Fremd«-heiten ausgestattet und ließen sich durch diese mühelose Identifizierbarkeit eben auch mühelos stigmatisieren, angreifen und ausgrenzen. Diese verfestigten Bilder des Eigenen und des Fremden mit ihren verfestigten Analyseverfahren gilt es in Zweifel zu ziehen. Denn durch ständige Wiederholung bzw. eine zu reibungslos funktionierende Analyse werden Dinge vertraut und »machen keine Probleme mehr«.

Doch genau um diese Problematisierung und Störung des Normallaufs geht es hier. Der alltägliche wie wissenschaftliche Umgang mit Fremden sollte nicht so vertraut werden, daß wir uns selbst nicht mehr irritieren lassen. Der Fremde muß in gewisser Weise unbequem bleiben, um verfestigte

Lebens- und Denkweisen aufzulockern und uns selbst herauszufordern. Die Herausforderung des Fremden liegt also in dem Widerstand gegen die eigene Gewißheit. Je weiter wir unseren Bezugsrahmen stecken, je mehr wir die Einflüsse und Beeinflussungen, die Interessen und Ignoranz, die Macht und Ohnmacht gegenüber anderen Kulturen, Lebensstilen und Identitäten zugeben, desto weniger verbindlich wird das »Eigene«, desto weniger fremd wird das »Fremde«. Doch es wäre etwas blauäugig zu glauben, daß die Erosion der Ideologie des Eigenen von einer Integration in die »fröhliche Runde der unauflösbaren Gegensätze« nahtlos aufgefangen werden könnte – Regression, Multiplikation von Differenzen oder auch Re-Ethnisierung schwingen als unsichtbares Gefahrenpotential unweigerlich mit. Eine neue Optik, die die Banalität der Macht, die Praktiken, die zur Erhaltung und Herrschaft des Eigenen wirksam werden, in den Blick nimmt, kann diese oftmals subtilen und politisch fehlgedeuteten Folgeerscheinungen aus dem Dunst von Sicherheits- und Gefahrendiskursen entreißen, um sie zuvor-derst als Integrations-, Herrschafts- und Identitätsproblematik zu enthüllen. Es ist der Blick des Ethnologen, der selbst als eine Herrschaftsgeste durchschaut wurde, mit dem jetzt nicht mehr das Fremde auf seine Fremdheiten, sondern das Eigene auf seine Eigenheiten hin durchleuchtet werden soll. Diese *Ethnologie des Eigenen* zwingt den Beobachter, seine Sicht von Welt, Gesellschaft und Identität zunächst als differenziert, nicht-identisch, nicht-integriert aufzufassen. Indem das Fremde, das Nicht-Identische, das Andere in die gelassene, bequeme Logik der Vernunft, des Bewußtseins eindringt, haben wir eine Chance, mit anderen zu leben.

Wir sollten diese Chance nutzen; sie ist nicht zuletzt auch die Hintertür, mit der wir die »Schlachtfelder« des Eigenen hinter uns lassen und mit der Restauration der Ethnologie und Soziologie des Fremden beginnen können. Denn es ist beizeiten mutiger, den heuristischen Wert des Eigenen zu hinterfragen, als von einem bequemen Beobachterstandpunkt aus die beunruhigenden, aufregenden und teilweise sehr »wilden« Anderen zu untersuchen. Eine derartig angelegte »Soziologie des Fremden« fordert eine *quere* Sichtweise, eine neue Logik heraus: Es sind nicht die Grenzen, die sich auflösen, es sind die Logiken, in Grenzen zu denken, zwischen Bereichen, die durch Grenzen gespalten werden, zu unterscheiden, die als unbrauchbar vorgeführt werden. Wie nahe das Fremde am Eigenen angesiedelt ist, wie fließend ihre Übergänge sind, zeigt der uralte Widerspruch, der im lateinischen Ursprung des Fremdheits-Begriffs von Anfang an angelegt ist: *hostis* bzw. *hospes* steht für zwei gegensätzliche Rollen, für den Wirt wie für den Gast, für den Fremden wie für den auswärtigen Feind (vgl. Stagl 1996). Diese Duplizität von Vertraut- und Fremdheiten und nicht deren Auseinanderdividieren gilt es nachzuvollziehen. Es geht also auch darum, als Wissenschaftler die Rolle des »Grenzmarkierers« oder gar »Ordnungs-

hüters« aufzugeben, da die rigide Unterscheidung von Fremdheit und Vertrautheit auf ein in Dichotomien denkendes Bewußtseins verweist, das nicht in der Lage ist, dem Fremden auch nur im entferntesten Bekanntes abzuerkennen bzw. dem Eigenen etwas Fremdes einzuräumen: Eine Logik auf Kosten der Anderen. Diese Unterscheidung von Vertrautem und Fremdem, die bislang so eindeutig wie selbstverständlich gemacht wurde, ist in Wirklichkeit ein Miteinander, das den Fremden als das Andere der Ordnung, aber dennoch als Teil von ihr denkt.

Das Eingeständnis dieser widersprüchlichen Logik, die die Begrenztheit des Eigenen im Fremden deutlich werden läßt, unterstützt die Objektivierung des Verhältnisses der Soziologie zu ihrem Objekt, es wirft aber auch Fragen auf: Welche Chance haben wir, mit dem Fremden zu leben, wenn er der Seismograph unserer eigenen Begrenztheit ist? Fremdenfeindlichkeit und Rassismus beantworten diese Frage mit einem Rückzug aufs Bollwerk des Eigenen. Sie malen das Schreckensszenario einer amoralisierten und zerklüfteten Gesellschaft, eines unzivilisierten »globalen Dorfes«, das Überfremdung mit Entfremdung, Entfremdung mit Unsicherheit, Unsicherheit mit Kriminalität gleichsetzt, ohne der Tatsache gewahr zu werden, daß es die fehlende Bereitschaft ist, dem Fremden Eigenes abzuerkennen bzw. die Differenzen des Eigenen zuzulassen, die die Grenzen zu Kampfzonen verwandeln. Eine auf Macht und Herrschaft basierende Grenzziehung, die der Dualität des »Entweder-Oder« verhaftet ist, um die Fraglosigkeit des Eigenen auf der Fragwürdigkeit des Anderen zu errichten, übersieht, daß nicht das Fremde das eigentliche Problem darstellt, sondern das problematisch gewordenen Eigene den Wunsch nach klaren, d. h. konturierten Verhältnissen weckt. Es geht daher immer auch um die *Frage der Integration*, denn kein noch so fremd anmutender Mensch kann die Angst auslösen, die durch Prozesse der Desintegration ohnehin schon heraufbeschworen wurden. Im Gegensatz zu Abwehr- und Vereinnahmungstendenzen, die letztlich beide zum Verschwinden des Fremden beitragen, in einer »grenzdurchlässigen« Welt aber immer schwieriger aufrechtzuerhalten ist, zeichnet sich unter den Bedingungen der Globalisierung der Trend zur »Universalisierung des Fremden« (Schroer 1997) ab, bei der die Abschottung gegenüber Fremden bzw. fremden Einflüssen immer weniger gelingen dürfte. Die Moderne, die ausgezogen war, Uneindeutigkeit, Ungewißheit, Unbekanntheit und Fremdheit zu eliminieren, sieht sich der Wiederkehr des Verdrängten gegenüber und muß sich nicht nur ihrer unzureichenden und in hohem Maße »imaginären« Gemeinschaftskonzepte gewahr werden, sondern mit dem »Stachel des Fremden« (Waldenfels 1990) abfinden, der schmerzlich daran erinnert, daß das Fremde sich offenbar nicht dauerhaft assimilieren, vertreiben oder »ausmerzen« läßt.

»Es bleibt vielmehr ein widerspenstiger und unbequemer Störenfried in der Welt der Dazugehörigen, der die Willkürlichkeit von Zugehörigkeitsregeln offenlegt und damit fortwährend Einspruch gegen sich verfestigende Inklusions- und Exklusionsstrategien erhebt« (Schroer 1997: 36).

Gleichzeitig bringt die Universalisierung der Fremdheit, die eine Folge der Wanderschaft und Vermischung kulturellen Bedeutungen ist, die Notwendigkeit zur Sprache, neue theoretische und methodische Arrangements zu finden, die dank einer Sensibilität für die kulturellen »Ungleichzeitigkeiten des Gleichzeitigen« mehr als die Angleichung oder den Verlust von Kultur in den globalen Umwälzprozessen sehen. Insbesondere die Ethnologie muß ihre zumeist kulturalistisch, d.h. separatistisch ausgelegten Kulturanalysen aufgeben, die ihren »Eigensinn« und ihre Authentizität aus der Fixierung auf einen Raum, einer gesellschaftlichen Ordnung oder auch aus einem bestimmten Typus Mensch schöpfen, um den Blick auf die durch Globalisierung angestachelten kulturellen Umstrukturierungen und Zirkulationen zu lenken. Es geht darum, daß der Bogen zu einem neuen kultursoziologischen Paradigma gespannt wird, das sowohl seine Vorliebe für Konsens, Typus und Gemeinsamkeit als auch sein »interkulturelles Fremdeln« ablegt, damit aber auch vom Vorhaben abläßt, Kultur *in ihrer Ganzheit* zu erfassen, um sich mehr dynamisch, veränderbar zu präsentieren. Denn gerade eine globale Optik zeigt die Fragmentiertheit und Mischverhältnisse der Welt auf und gibt zu bedenken, daß es keine Gruppen gibt, deren Sinn- und Symbolzusammenhänge eindeutig, undurchlässig, separiert sind. »Alles ist bunt gescheckt, durchlässig, verschränkt und verstreut. Die Suche nach der Ganzheit ist hier kein zuverlässiger Leitfaden mehr, und (Ab-)Geschlossenheit wird zu einem unerreichbaren Ideal« (Geertz 1996: 73). Denn heute wie in Zukunft wird es dem Ethnologen immer schwerer fallen, außereuropäische, kleinste demographische Kulturen zu finden, die er als in sich geschlossenes Sinnsystem, als isolierte Einheit betrachten und beschreiben kann, ohne dabei seinen eigenen Beobachterstandpunkt, sein Forschungsinteresse zu rechtfertigen. Vielmehr zwingen ihn die entwerteten Sicherheiten zu der plötzlichen Erkenntnis, daß er selbst als Fremder Fremde beobachtet. Vor dem Hintergrund dieser ungewöhnlichen Selbstthematisierung mag eine Ethnosozilogie interkultureller Begegnungen gelingen.

Der Preis, den wir für eine derart betriebene Soziologie des Fremden zahlen müssen, ist hoch. Der Verzicht auf eine wohlgestaltete und einheitliche Theorie angesichts des »Flickenteppichs von Fremdheiten« ist nur eine Konsequenz; die Veränderungen im eigenen Selbstverständnis, die mit den Konstruktionen des Fremden einhergehen, die andere. In der Vorstellung unserer Selbst als Fremde müssen wir unsere einstige stabile, homogene

und selbstgewisse kulturelle Identität aufgeben. Denn mit dem Abschied vom Fremden nehmen wir auch Abschied von klaren Selbstbegrenzungen. »Kontingente Existenz bedeutet Existenz, die frei von Gewißheit ist – und eine Gewißheit, die an diesem unseren trostlosen Ort fehlt oder unter den Trümmern moderner Wahrheiten schwer auszugraben ist, ist die Gewißheit der Solidarität« (Bauman 1995: 288). Doch die Entschiedenheit, mit der *gegen* den »Terror der Uniformität« angegangen wird, ist nicht zwangsläufig dieselbe Entschiedenheit mit der *für* eine »Gemeinschaft von Fremden«, *für* eine »Harmonie der Differenz« gekämpft wird, da der Perspektivwechsel allein noch keine Moralität mitliefert. Manch einer befürchtet, daß durch die Fragmentierung des Eigenen die falsche Moral durch eine fehlende Moral ersetzt würde im Sinne eines amöbenhaften Subjektes, das seinen Sinn für das kulturelle Erbe verloren hat, weder Ziele für die Zukunft formuliert noch den Versuch wagt, steuernd in das Rad der Geschichte einzugreifen.

Auch wenn gewissermaßen das Schicksal der Einsicht »ein Fremder unter Fremden zu sein« *Toleranz* heißt, bedeutet dies noch lange nicht, daß sie automatisch in Solidarität mündet; Gleichgültigkeit und Entfremdung sind genauso wahrscheinlich, denn der Zustand der Toleranz ist wesentlich und unheilbar ambivalent (vgl. ebd.). Der Zusammenbruch des Bollwerks des Eigenen ist eher eine Chance, dem Fremden ohne Angst, ohne das Verlangen nach Grausamkeit oder Demütigung zu begegnen. Nichtsdestoweniger ist sie eine *Grenzerfahrung*, da sie pausenlos mit der eigenen Begrenztheit konfrontiert und den wissenschaftlichen Betrachter dazu ermahnt, ganz gleich wie vorsichtig und selbstkritisch die Auseinandersetzung mit dem Fremden, wie selbstverständlich die Umwege seiner Erforschung bzw. die Anstrengung einer Relativierung des Eigenen in Kauf genommen werden, so deutlich bleibt am Ende doch die *Nichtverfügbarkeit des Fremden*.

