

# Die Begegnung mit Fremden und das Geschichtsbewusstsein

Herausgegeben von  
Judith Becker und Bettina Braun

Vandenhoeck & Ruprecht



V&R



Veröffentlichungen des  
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte

Abteilung für Universalgeschichte

Herausgegeben von Irene Dingel und Johannes Paulmann

Beiheft 88

Vandenhoeck & Ruprecht

# Die Begegnung mit Fremden und das Geschichtsbewusstsein

Herausgegeben von  
Judith Becker und Bettina Braun

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit 12 Abbildungen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-10112-4

ISBN 978-3-647-10112-5 (E-Book)

© 2012, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /

Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. – Printed in Germany.

Satz: Vanessa Brabsche

Gesamtherstellung: ☉ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Inhalt

Judith Becker/Bettina Braun Die Begegnung mit Fremden und das Geschichtsbewusstsein – Einleitung .....	7
--	---

### I. GRUNDSATZREFERATE

Rudolf Stichweh Die Begegnung mit Fremden und die Selbstbeobachtung von Gesellschaften .....	15
Theo Sundermeier Die Begegnung mit dem Fremden. Plädoyer für eine Hermeneutik des Vertrauens .....	27
Walter Jaeschke Vom ruhigen Ufer der Selbstsucht zur Selbsterkenntnis des Geistes. Hegel über die konstitutive Funktion des Fremden für die Entstehung von Geschichtsbewusstsein .....	41

### II. DER FREMDE IM EIGENEN LAND

Maret Keller Geschichte und aktueller Status der indigenen Andenbevölkerung in den Chroniken Martín de Murúas (1616) und Felipe Guaman Poma de Ayalas (1615) .....	59
Anja Bröchler Bilder/Schreiben/Geschichte: Tlatelolcos zukünftige Vergangenheit. Indigene Geschichtsschreibung über die Eroberung Mexikos im 16. Jahrhundert .....	79
Perry Johansson Recovering History in China. War, Sinology, Sources .....	107
Eno Blankson Ikpe Those Obnoxious Cultures. European Encounters with Ibibio People of Eastern Nigeria 1850–1960 .....	119

## III. FREMD IM ANDEREN LAND

Viviane Rosen-Prest Willkommene Fremde? Zwei Jahrhunderte Geschichtsschreibung über Hugenotten im deutschen Refuge (17.–19. Jahrhundert) .....	137
Carsten Schliwski Joseph ha-Kohen (1496–1577) als Historiograph im Exil .....	155
Kerstin Armborst-Weihs Westjüdische Wahrnehmungen jüdischer Lebenswelten im Osten .....	165
Judith Becker Die Christianisierung fremder Völker – ein Zeichen für die nahende Endzeit? .....	183

## IV. REZEPTIONEN VON ERFAHRUNGEN MIT FREMDEN

Felix Wiedemann Zwischen Völkerflut und Heroismus. Zur Repräsentation der Beduinen in kulturhistorischen Deutungen des Vorderen Orients um 1900 .....	207
Jeffrey Jaynes African Christians – Christians Visiting Africa. The Early Modern Narrative Cosmographies from Breydenbach to al-hassan Ibn Muhammad al-Wazzan (Leo Africanus) .....	229
Simon Mills The Chaplains to the English Levant Company. Exploration and Biblical Scholarship in Seventeenth- and Eighteenth-Century England .....	243
Dominik Collet Fremde Dinge. Die Exotika früher Museen und das europäische Geschichtsbewusstsein .....	267
Wolfgang Reinhard Schlusskommentar .....	287
Autorenverzeichnis .....	295
Register .....	297

Judith Becker/Bettina Braun

## Die Begegnung mit Fremden und das Geschichtsbewusstsein – Einleitung

Die zunächst vielleicht einfach nur skurril anmutende Sentenz »Fremd ist der Fremde nur in der Fremde« von Karl Valentin legt – wie so häufig bei Valentin – bei genauerem Hinsehen erhebliche Tiefendimensionen offen und führt mitten in das Thema des vorliegenden Sammelbandes und der ihm vorausgegangen Tagung<sup>1</sup>. Sie macht deutlich, dass es sich bei Fremdheit nicht um die Eigenschaft eines Gegenstandes oder einer Person handelt – denn dann wäre der/das Fremde ja immer fremd –, sondern dass Fremdheit jeweils zugeschrieben wird. Eine Zuschreibung wiederum setzt einen Kontakt, eine Beziehung voraus. Alteritätstheoretiker sprechen deshalb vom »grundsätzlich relationalen Charakter von Fremdheit«<sup>2</sup>. Etwas völlig Unbekanntes kann also nicht fremd sein.

Dass der Fremde laut Karl Valentin nur »in der Fremde« fremd sei, verweist wiederum auf den Aspekt der Mobilität. Jemand kommt »in die Fremde« – ein Ausdruck, der charakteristischerweise in unserer globalisierten Gegenwart zusehends verschwindet – und wird wegen seiner Hautfarbe, Kleidung, Sprache, Religion oder Umgangsformen als fremd wahrgenommen, weil er als nicht vertraut erscheint. Diese Fremdheit wird im Unterschied zur sozialen Fremdheit (= Nichtzugehörigkeit) als kulturelle Fremdheit bezeichnet<sup>3</sup>. Die zitierte Sentenz erlaubt allerdings auch die Deutung, dass die Heimat zur Fremde werden kann, dann nämlich, wenn jemand, der sich bisher zugehörig fühlte, plötzlich ausgegrenzt wird<sup>4</sup>. Fremdheit muss also nicht notwendigerweise im Zusammenhang von Migration auftreten. Bemerkenswert ist, dass Fremdheit unter diesem Aspekt auch im Laufe eines Lebens auftreten kann, ohne dass sich äußere Umstände wesentlich verändern.

---

1 Der vorliegende Sammelband enthält die für den Druck überarbeiteten Vorträge einer Tagung, die vom 22.–24. Juli 2010 im Institut für Europäische Geschichte in Mainz stattfand. Den Referentinnen und Referenten sei an dieser Stelle herzlich gedankt, dass sie die knappe Abgabefrist akzeptiert und ihre Beiträge rechtzeitig abgeliefert haben.

2 Herfried MÜNKLER/Bernd LADWIG, Dimensionen der Fremdheit, in: Dies. (Hg.), Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit, Berlin 1997, S. 11–44, hier S. 14.

3 Vgl. dies., Vorwort, in: Ebd., S. 7–9, hier S. 8.

4 In diesem Sinne dürfte vielen Juden Deutschland in den 1930er Jahren zunehmend zur Fremde geworden sein.



Die soziale Dimension der Fremdheit, die bei Valentin anklingt, ist in der klassischen Definition des Fremden von Georg Simmel als des Wandernden, »der heute kommt und morgen bleibt«<sup>5</sup>, indes kaum präsent. Hier steht eindeutig Fremdheit als Resultat eines Wanderungsprozesses im Vordergrund. Dabei konnte der Fremde, wie ihn sich die klassischen Soziologen vorstellten, sowohl der Fremde sein, der gerade erst angekommen war – diesen Fremden hatte Alfred Schütz vor allem im Blick<sup>6</sup> – oder er konnte sich in der Fremde niedergelassen haben, wie der Händler, der »morgen« geblieben war und von dem Georg Simmel sprach. In jedem Fall stellte sich für die Fremden früher oder später die Frage nach Inklusion oder Exklusion in Bezug auf die fremde Gesellschaft. Denn die einzelnen Kulturen wurden zumeist als relativ klar voneinander abgegrenzt gedacht, sodass multiple Identitäten kaum vorstellbar waren. Das dürfte auch daran liegen, dass der Fremde für die Soziologen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem der national Fremde war<sup>7</sup>.

Der Fremde, wie ihn die klassische Soziologie beschrieben hat, ist ein universaler Typus: Wohl jede Sprache verfügt über einen oder mehrere Begriffe für den Fremden; Gesellschaften bilden ihre eigene Identität in Abgrenzung von Fremden<sup>8</sup>. Allerdings, und darauf hat Rudolf Stichweh wiederholt hingewiesen, ändert sich dies möglicherweise gerade. Die im Entstehen begriffene Weltgesellschaft könnte die erste sein, für die es keine Fremden in dem beschriebenen Sinne mehr gibt, da es kein Außen, keine Fremde mehr gibt, aus der sie kommen könnten. Für die Analyse historischer Epochen hingegen ist selbstverständlich davon auszugehen, dass es Fremde gab, die aus der Fremde in die Fremde kamen. Dabei konnte die Fremdheit national oder ethnisch begründet sein, zumindest ebenso häufig jedoch auch religiös, vielfach kamen mehrere Differenzerfahrungen zusammen.

Die Begegnung mit Fremden, die Verarbeitung dieser Erfahrung in Reiseberichten und Belletristik, die praktische Politik der Inklusion und Exklusion von Fremden, der Umgang mit Fremden in Kolonialismus und Imperialismus sind in den letzten Jahren von verschiedenen Wissenschaften vielfach behandelt worden, und zwar sowohl in zahlreichen Einzelstudien als auch durch

---

5 Georg SIMMEL, Exkurs über den Fremden, in: Ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin 1908, S. 509–512; jetzt auch in: Peter-Ulrich MERZ-BENZ/Gerhard WAGNER (Hg.), *Der Fremde als sozialer Typus. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen*, Konstanz 2002, S. 47–53, hier S. 47.

6 Alfred SCHÜTZ, *Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch*, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2: *Studien zur soziologischen Theorie*, Den Haag 1972, S. 53–69 [engl. Original zuerst 1944]; jetzt auch in MERZ-BENZ/WAGNER, *Der Fremde als sozialer Typus*, S. 73–92.

7 Rudolf STICHWEH, *Die klassische Soziologie des Fremden und die Genese der Disziplin Soziologie*, in: Ders., *Der Fremde. Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte*, Frankfurt a.M. 2010, S. 9–24, hier S. 9.

8 Ders., *Die Semantik des Fremden in der Genese der europäischen Welt*, in: Ebd., S. 75–83, hier S. 75.

Versuche theoretischer Konzeptualisierung und Systematisierung<sup>9</sup>. Dieser kaum mehr zu überblickenden Fülle von Untersuchungen soll hier nicht einfach eine weitere hinzugefügt werden, obwohl natürlich noch viele Bereiche der Erforschung harren. Im Fokus des Sammelbandes steht vielmehr eine ganz spezifische Fragestellung, nämlich diejenige nach dem Zusammenhang zwischen der Begegnung mit Fremden und dem Geschichtsbewusstsein. Dass hier eine Interdependenz zu vermuten ist, wird von den – zumeist ja synchron arbeitenden – Soziologen, die sich mit Fremden beschäftigt haben, nur vage angedeutet. Aus der Annahme, dass die Fremden zumeist einen ziemlich radikalen Bruch mit ihrer Vergangenheit vollzogen haben, wird der Schluss gezogen, dass für die Fremden die Gegenwart kein Ort der Bindung gewesen sei, sie vielmehr allein die Zukunft im Blick gehabt hätten<sup>10</sup>. Das Leben in der Fremde führe also dazu, dass diese Menschen ihre Verankerung in der Zeit anders interpretierten als zuvor. Diese Beobachtung leuchtet zunächst ein, ist aber kaum je explizit untersucht worden. Der vorliegende Sammelband möchte hierzu einen ersten Beitrag leisten.

Geschichtsbewusstsein wird dabei als die Trias von Vergangenheitsdeutung, Gegenwartsverständnis und Zukunftsperspektiven verstanden<sup>11</sup>, die in ihren Grundzügen bereits auf Augustin zurückgeht. Auf dieser Grundlage kann nach der Verortung der Menschen in der Zeit gefragt werden. Zudem beinhaltet Geschichtsbewusstsein immer auch eine persönliche Komponente: Das Geschichtsbewusstsein eines Menschen ist in seiner Lebensgeschichte verankert<sup>12</sup>, das einer Gruppe in deren Geschichte bzw. ihrer Überzeugung von und Meinung zu ihrer Geschichte. Hans-Jürgen Pandel teilt das Geschichtsbewusstsein auf in Zeitbewusstsein, Wirklichkeitsbewusstsein und Historizitätsbewusstsein sowie die sozialen Kategorien Identitätsbewusstsein, politisches Bewusstsein, ökonomisch-soziales Bewusstsein und

---

9 Ein Spezialfall der Begegnung mit Fremden sind die Begegnungen unter kolonialen Vorzeichen. Daher haben sich auch die Postcolonial Studies ausgiebig mit der Frage der Definition von Fremdheit und ihrer Bedeutung für Identitätskonstruktionen beschäftigt. Hervorzuheben sind die Konzepte der Hybridität bzw. der »Contactzones« (vgl. Homi K. BHABHA, Die Verortung der Kultur, Tübingen 2007 u. Mary Louise PRATT, Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation, London u.a. 1992) sowie selbstverständlich die grundlegenden Fragestellungen, in: Edward W. SAID, Orientalismus, Frankfurt a.M. 2009, S. 9–39, 231–258 u. Frantz FANON, Schwarze Haut, weiße Masken, Frankfurt a.M. 1985. Vgl. aus soziologischer und kulturtheoretischer Perspektive Johann P. ARNASON, Civilizations in Dispute. Historical Questions and Theoretical Traditions, Leiden 2003.

10 STICHWEH, Die klassische Soziologie, S. 18.

11 Karl-Ernst JEISMANN, Geschichtsbewusstsein – Theorie, in: Klaus BERGMANN u.a. (Hg.), Handbuch der Geschichtsdidaktik, Seelze-Velber 1997, S. 42–44.

12 Jörn RÜSEN stellt daher die Forderung nach der Erforschung der Subjektivität auf, vgl. Jörn RÜSEN, Einleitung, in: Ders. (Hg.), Geschichtsbewusstsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde, Köln u.a. 2001, S. 1–13.

moralisches Bewusstsein<sup>13</sup>. Geschichtsbewusstsein ist, so Pandels Schlussfolgerung, »nicht nur eine formale Orientierung in der historischen Zeit, sondern eine sozial-politische Orientierung über sich wandelnde gesellschaftliche Verhältnisse«<sup>14</sup>. Das Geschichtsbewusstsein ist auf die Lebenswelt bezogen und in ihr begründet. Auch dies legt seine Veränderung durch die Begegnung mit Fremden, durch Fremdheitserfahrungen nahe. In der Begegnung mit Fremden wird die eigene Identität, werden die eigenen Wertbindungen infrage gestellt<sup>15</sup>. Diese aber stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Geschichtsbewusstsein, das wesentlich über eine einfache Zeitdeutung hinausgeht<sup>16</sup>.

Dabei ist einschränkend zu betonen: *Das* Geschichtsbewusstsein gibt es nicht. Das eine Geschichtsbewusstsein gibt es nicht für eine Gruppe und selbst für einen Menschen nicht. Dieselbe Person kann je nach Perspektive sehr unterschiedliche Arten von Geschichtsbewusstsein ausbilden. So kann – zumindest in der Neuzeit – ein Mensch sich in der politischen oder sozialen Geschichte ganz anders verorten, als wenn er nach seinem Geschichtsverständnis unter religiös-weltanschaulicher Perspektive gefragt wird. Diese grundlegende Unterscheidung muss berücksichtigt werden.

Dieser Sammelband benutzt also einen relativ weiten Begriff von Geschichtsbewusstsein<sup>17</sup>. Geschichtsbewusstsein wird individuell ausgebildet und muss nicht unbedingt explizit ausgearbeitet vorliegen – für die histo-

13 Vgl. Hans-Jürgen PANDEL, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit im Geschichtsbewusstsein. Zusammenfassendes Resümee empirischer Untersuchungen, in: Bodo von BORRIES u.a. (Hg.), *Geschichtsbewusstsein empirisch*, Pfaffenweiler 1991, S. 1–23, sowie ders., Dimensionen des Geschichtsbewusstseins. Ein Versuch, seine Struktur für Empirie und Pragmatik diskutierbar zu machen, in: *Geschichtsdidaktik* 12 (1987), S. 130–142.

14 Ebd.

15 Dies ist insbesondere von den Postcolonial Studies betont worden, vgl. Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton u.a. 2000; Homi K. BHABHA thematisiert die Beziehung zwischen kulturellen Wertbindungen und Verortung der Menschen in Zeit und Raum, vgl. z.B. BHABHA, *Die Verortung der Kultur*, S. 1–28 u. 207–253. In anderen Untersuchungen zur Identitätsbildung findet sich auch ein impliziter Zusammenhang zum Geschichtsbewusstsein, vgl. z.B. Charles TAYLOR, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M. 1994, bes. S. 55–58. Zur Bedeutung der Fremdheit für die Identitätsbildung vgl. z.B. Bernard WALDENFELS, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a.M. 2006. Zur historisch orientierten Werteforschung vgl. Hans JOAS, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a.M. 1999.

16 Vgl. zur historischen Analyse der Beziehung von Werten und Geschichtsbewusstsein auch Kerstin ARMBORST-WEIHS/Judith BECKER, *Wertewandel und Geschichtsbewusstsein – Überlegungen zur historischen Untersuchung einer Wechselbeziehung*, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 12 (2011), S. 153–178.

17 Vgl. auch Bodo von BORRIES, Art. *Geschichtsbewusstsein*, in: Stefan JORDAN (Hg.), *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart 2002, S. 104–108, hier S. 105: »Freilich steckt der Begriff ›Geschichtsbewusstsein‹ voller Tücken: Wenn man nur die ausdrücklich thematisierten und reflektierten Aspekte einbezieht, greift er zu kurz. Wenn man sich auf die kognitive Domäne beschränkt, bekommt man die zentralen Steuerungsmechanismen der Zuwendung zur und Abwendung von Geschichte nicht in den Griff. Der motivatio-

rische Forschung kann es dennoch fassbar sein. Ein philosophischer Sammelband müsste zweifellos einen enger definierten Begriff von Geschichtsbewusstsein bevorzugen. Eine solche Definition würde aber die historische Untersuchung von Geschichtsbewusstsein vor dem 19. Jahrhundert verbieten und könnte auch danach nur Elitenphänomene in den Blick bekommen. Daher haben wir uns bewusst für die weitere Definition entschieden.

Im Mittelpunkt der Beiträge steht nicht die Interpretation der Existenz in der Fremde, sondern die Frage, wie sich die Begegnung mit Fremden auf die Verortung der Menschen in der Zeit auswirkte.

Für die europäische Frühe Neuzeit ist das bisher vor allem für das Vordringen der Osmanen nach Europa untersucht worden. So hat Thomas Kaufmann gezeigt, dass die Bedrohung Wiens durch die Türken im 16. Jahrhundert das apokalyptische Zeitbewusstsein der Europäer verstärkte<sup>18</sup>. Und Gerdien Jonker hat in einem »Islambilder« titulierten Heft der *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* anschaulich vor Augen geführt, wie die Türken Eingang in die frühen protestantischen Kalender gefunden haben. Diese Kalender enthielten für »jeden Tag durchs ganze jar eine namhafte Geschichte oder Historien/aus heiliger schrift oder sonsten/so sich voriger Zeit oder neulicher Zeit hin und wieder in der Welt zugetragen«. Die Gläubigen wurden jetzt also nicht mehr mit mittelalterlichen Heiligen, sondern mit Personen ihrer unmittelbaren Gegenwart bekannt gemacht. Dazu gehörten eben auch aggressive Türken und »Muselmanen«, die wie die anderen Protagonisten in den göttlichen Heilsplan eingeordnet wurden<sup>19</sup>.

Auch wenn die Türken für die frühneuzeitlichen Europäer sicherlich die Fremden par excellence gewesen sind, so waren sie selbstverständlich nicht die einzigen Fremden, denen Europäer vom 16. bis zum Ende des langen 19. Jahrhunderts begegnen konnten: Jüdische Wanderhändler, Glaubensflüchtlinge, fremde Soldaten und viele andere wären hier noch zu nennen. Außerdem reisten die Europäer – aus ganz unterschiedlichen Gründen – in zunehmendem Maße in fremde Länder und begegneten dort ihnen fremd erscheinenden Menschen und wurden von diesen ebenso als fremd wahrgenommen. Die folgenden Beiträge untersuchen, ob und auf welche Weise diese Begegnungen das Verständnis der Wandernden wie der Sesshaften von ihrem Verständnis der Geschichte und ihrer Verortung in der Geschichte veränderten. Der Sammelband definiert also in dieser historischen Perspektive

---

nale und triebdynamische Aspekt ist unverzichtbar, um an die Relevanz zumutungen und -ausblendungen heranzukommen, die für »historische Sinnbildung« konstitutiv sind«.

18 Thomas KAUFMANN, »Türckenbüchlein«. Zur christlichen Wahrnehmung »türkischer Religion« in Spätmittelalter und Reformation, Göttingen 2008.

19 Gerdien JONKER, Kalender, Polemiken, Geschichtsbücher. Die Verankerung islamfeindlicher Bilder im Zeitalter der Reformation, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 58 (2010), S. 614–626, hier S. 616–618.

wie die klassische Soziologie den Fremden als wandernden Fremden. Die Begegnung mit Fremden kam durch Migration, Reisen oder durch von politischen oder sozialen Erschütterungen ausgelöste Bewegungen zustande. Auch geht es in den Beiträgen um »den« Fremden, nicht um »das« Fremde. Ausschließlich die Begegnung zwischen verschiedenen Menschen wird in den Blick genommen. So kann die weite Forschung zur Alterität wieder auf ein – wenn auch zugegeben großes – Thema eingeschränkt werden, und es bleiben Vergleichspunkte zwischen den verschiedenen Beiträgen, die weitergehende Schlüsse ermöglichen.

Des Weiteren ist zu betonen, dass »Veränderung« nicht unbedingt einen völligen Wechsel des Geschichtsbewusstseins bedeuten muss – auch wenn die klassische Soziologie des Fremden dies vermutete. Vielmehr kann sich das Geschichtsbewusstsein auch in dem Sinne verändern, dass sich lang gehegte Auffassungen verfestigen. Einige Beiträge in diesem Band werden zeigen, dass Menschen durch die Begegnung mit Fremden eher noch stärker von der Richtigkeit ihres Geschichtsbewusstseins überzeugt waren als vorher.

Das Spektrum der behandelten Fallbeispiele wurde dabei geographisch wie zeitlich und von der Art der Begegnung (Kolonisierung, Mission, Militär, Wissenschaft) bewusst breit gewählt. Zum einen erlaubt die Forschungslage es zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht, sich hier auf einen engeren Bereich zu konzentrieren, da bis jetzt erst sehr wenige Studien zu dieser Frage vorliegen. Zum anderen aber und vor allem scheint es gerade aufgrund der Tatsache, dass es sich hier um ein sehr junges Forschungsfeld handelt, sinnvoll, möglichst unterschiedliche Beispiele zu versammeln, um so den Blick auf Bedingungen und Ausprägungen für ein sich im Gefolge der Begegnung mit Fremden veränderndes Geschichtsbewusstsein zu schärfen. Die Beiträge werden deshalb nach der Art der Fremdheitserfahrung (»Fremd im eigenen Land«, »Fremd im anderen Land« und »Rezeptionen von Erfahrungen mit Fremden«) und nicht nach chronologischen, geographischen oder thematischen Gesichtspunkten angeordnet. Für eine Synthese ist es momentan sicherlich noch zu früh. Der Schlusskommentar vermag aber Perspektiven der künftigen Forschung aufzuzeigen und wird hoffentlich weitere Arbeiten in diese Richtung anregen.

## I. GRUNDSATZREFERATE



Rudolf Stichweh

## Die Begegnung mit Fremden und die Selbstbeobachtung von Gesellschaften

### 1. Gesellschaftliche Selbstbeobachtung

Das System der Gesellschaft teilt mit allen anderen Sozialsystemen die Fähigkeit zur Selbstbeobachtung. Für die Bezeichnung dieses Sachverhalts existieren eine Reihe miteinander verwandter Begriffe: »Selbstbeobachtung«; »Selbstbeschreibung«, ein Begriff, der deutlicher eine systematisch organisierte und eventuell als Text verfasste Selbstbeobachtung vermuten lässt; »Reflexivität«, als ein Terminus, der die Rückbezüglichkeit von Akten der Selbstbeschreibung hervorhebt und zugleich sichtbar macht, dass sie mit alltäglichen operativen Vollzügen unauflösbar verflochten sind; schließlich das »Geschichtsbewusstsein«, das einen Spezialfall von Selbstbeobachtung verkörpert, eine Beobachtung, die gegenwärtige operative Vollzüge auf einen Deutungsrahmen projiziert, der diesen Vollzügen eine historische Dimension hinzufügt, sie als Kontinuitäten oder auch als Bruch erscheinen lässt.

Für die Selbstbeobachtung von Gesellschaft ist die Frage, ob in diesen Selbstbeobachtungen das Wort »Gesellschaft« vorkommt oder die Einheit dieser Ebene der Systembildung unbezeichnet bleibt, von nachrangiger Bedeutung. Die Systembildungsebene Gesellschaft ist manchmal gar nicht in ihrer Eigenständigkeit bekannt; in anderen Fällen ist sie umstritten und kann sogar heftigen Widerspruch erregen. Bemerkenswert war, dass es vor einiger Zeit einer britischen Premierministerin (Margaret Thatcher) wichtig war, mit großer Entschiedenheit zu postulieren, »There is no society«, womit vermutlich gemeint war, dass die Verwendung des Gesellschaftsbegriffs Mitglieder der Gesellschaft von der Übernahme von Verantwortung entlastet und dass diese Begriffsverwendung deshalb unterbleiben sollte. Zwei Jahrzehnte später formuliert eine neue und erneut konservative britische Regierung eine durchaus verwandte politische Gestaltungsabsicht mit der programmatisch gemeinten Formel von der *Big Society*, wobei sie diese »große Gesellschaft« in einen Gegensatz zu einem Staat rückt, der als hypertroph erlebt wird. Diese neue Variante soll offensichtlich besagen, dass die Gesellschaft ein sich selbstorganisierender Zusammenhang von Handlungsbereitschaften ist und dass, weil dies so ist, der Gesellschaftsbegriff



mit einer Positivwertung ausgestattet und der Staat zurückgedrängt werden sollte<sup>1</sup>.

Welches ist die Form, in der Selbstbeschreibungen der Gesellschaft vorkommen? Unabhängig von der Frage, wie diese Selbstbeschreibungen mitgeteilt werden, ob diese Mitteilung beispielsweise in der Form von Texten erfolgt, handelt es sich bei diesen Selbstbeschreibungen ausnahmslos um Kommunikationen; und für Kommunikationen lässt sich zugleich sagen, dass elementare kommunikative Akte prinzipiell als die Form des operativen Vollzugs von Gesellschaft fungieren. Daraus folgt, dass die Selbstreproduktion und die Selbstbeschreibung von Gesellschaft nicht leicht voneinander zu unterscheiden sind.

Man kann dies gut an den beiden wichtigsten Termini für Selbstbeschreibung demonstrieren: Semantik und Kultur. Semantik ist – so hat es Niklas Luhmann wiederholt formuliert – höherstufig generalisierter Sinn und tritt in dieser Form Mitgliedern von Gesellschaft als objektiver Sachverhalt gegenüber<sup>2</sup>. Fast dieselbe Definition wird auch für den Begriff der gesellschaftlichen Struktur vorgeschlagen. Strukturen bestehen aus Erwartungen, und diese Erwartungen wirken nur dann strukturbildend, wenn sie generalisierte Erwartungen sind, also eine Vielzahl von (sachlichen, sozialen, zeitlichen) Unterschieden übergreifen. So verstanden, unterscheiden sich Semantik und Struktur aber nicht signifikant, und damit wird die Vorstellung enttäuscht, dass Semantik eine Art zweite Wirklichkeit meint, die unabhängig von den Strukturen diese gleichsam in einer zweiten Sinnschicht kommentiert. Ähnliche Schwierigkeiten handelt man sich mit dem Begriff der Kultur ein, dem eine expansive Tendenz eigen ist, sodass er immer mehr Aspekte der gesellschaftlichen Strukturbildung in sich inkorporiert und damit erneut die erhoffte Leistung verloren geht, über eine Art Gegenbegriff zu objektivierten gesellschaftlichen Wirklichkeiten zu verfügen. Es gibt also keine Unterschiede oder allenfalls kleine Unterschiede, die dafür verantwortlich sind, dass man in diesen zweistelligen Unterscheidungen von der einen auf die andere Seite der Unterscheidung wechselt (also beispielsweise aus dem

- 
- 1 Siehe die vermutlich erste Formulierung dieser These bei Wilhelm von Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen, Stuttgart 1982 [ND der Ausgabe 1792], der das Wort Gesellschaft aber noch nicht kennt. Für den Gesellschaftsbegriff als Vergleich interessant Nicolas Baudeau, Première introduction à la philosophie économique ou analyse des États policés, Paris 1771.
  - 2 Niklas Luhmann, Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition, in: Ders. (Hg.), Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1980, S. 9–71; vgl. Rudolf Stichweh, Semantik und Sozialstruktur. Zur Logik einer systemtheoretischen Unterscheidung, in: Dirk Tänzer/Hubert Knoblauch/Hans-Georg Soeffner (Hg.), Neue Perspektiven der Wissenssoziologie, Konstanz 2006, S. 157–171.

Bereich der affirmierten und eventuell sanktionsbewehrten Normen in den Bereich einer kontingenzbewussten Deskription von Normen, die Veränderungen und Alternativen mit sichtbar macht).

Vergleichsweise einfach voneinander unterscheiden kann man aber Kultur und Semantik. Kultur ist oft implizit, ist dann auch für die, um deren Kultur es sich handelt, nicht leicht zu erschließen und wird erst von einem Fremdbeobachter im Vergleich zu anderen Kulturen in ihrer Eigenart entdeckt. Außerdem kann Kultur sogar latent sein, also über längere Zeiträume fort dauern, selbst wenn sie operativ nicht angesprochen oder reaktualisiert wird<sup>3</sup>. Mit Semantik verhält es sich anders. Diese ist auf Explizitheit angewiesen und muss auf Nachfrage hin erläutert werden können. Und auch das Moment des Manifestseins, der Unübersehbarkeit der Handhabung einer je bestimmten Semantik zu einem gegebenen Zeitpunkt verbindet sich mit dem Begriff der Semantik deutlicher, als dies bei Kultur der Fall ist. Insofern liegt die Folgerung auf der Hand, dass der Begriff der Semantik sich besser als eine Deutung dessen eignet, was wir mit Selbstbeschreibung meinen.

Selbstbeschreibungen in diesem Sinn können sich auf mindestens vier verschiedene Weisen mit dem verknüpfen, was wir Strukturbildung in einem Sozialsystem nennen<sup>4</sup>:

1. Selbstbeschreibungen sind in manchen Fällen *antizipativ*. Sie zeichnen dann zukünftige und beabsichtigte Strukturbildungen vor, die sich noch nicht ereignet haben. Selbstbeschreibungen dieses Typs kommen als programmatische Selbstbeschreibungen vor, die Bindungseffekte erzeugen wollen; sie können auch prognostisch sein und entwerfen in diesem Fall eine Zukunft, von der man glaubt, dass sie auch ohne signifikante eigene Handlungsbeteiligung eintreten wird. Oder sie sind schließlich utopisch, also mit einer Zukunft befasst, die sich vermutlich nie ereignen wird.
2. Ein zweiter Typus sind *rekonstruktive* Selbstbeschreibungen. Diese versuchen vorhandene soziale Strukturen und Prozesse adäquat zu erfassen und dadurch verständlich werden zu lassen. Zugleich haben solche rekonstruktiven Selbstbeschreibungen oft die Wirkung, dass sie etwas, das eine

---

3 Diese These war für Parsons' Theorie der Kultur zentral. Vgl. Peter J. RICHESON/Robert BOYD, *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*, Chicago 2005, S. 32: »Cultural continuity is not maintained solely by its daily performance. Rather, it rests in longer-lived memory. If culture, not self-policing institutions, creates continuity, people of a culture might be compelled by circumstance to behave according to someone else's rules but still transmit some, much, or all of their culture to their children. If the force of circumstance disappears before the culture is readapted to the new environment, all or most of the old culture may still exist, and behavior may revert to the old ways if the compulsion is removed«.

4 Vgl. hierzu Rudolf STICHWEH, *Selbstbeschreibung der Weltgesellschaft*, in: Jörg BABEROWSKI/Hartmut KÄELBLE/Jürgen SCHRIEWER (Hg.), *Selbstbilder und Fremdbilder. Repräsentation sozialer Ordnungen im Wandel*, Frankfurt a.M. 2008, S. 21–53, hier S. 46–51.

festgeschriebene Wirklichkeit zu sein scheint, durch Beschreibung wieder in den Modus der Potenzialität versetzen, weil in der Beschreibung Alternativen sichtbar werden.

3. Selbstbeschreibungen können drittens einen *normativen* Schwerpunkt haben. Dann sind sie einerseits deskriptiv, erfassen Wirklichkeiten, die in einer Gegenwart vorhanden sind oder sein sollten; aber sie machen zugleich auch sichtbar, dass sie mit dieser deskriptiven Ausrichtung stabile normative Erwartungen verknüpfen, die an diesen Wirklichkeiten auch festhalten werden, wenn sich deren Fortdauer Widerstand entgegenstellen sollte.
4. Selbstbeschreibungen sind in einer vierten Variante *konstitutiv* oder *operativ*. In dieser Variante fällt der Vollzug der Selbstbeschreibung mit der Reproduktion des betreffenden Sozialsystems zusammen. Dieser vierte Typus ist derjenige Fall, mit dem sich am deutlichsten der Zweifel verknüpft, ob es möglich sein wird, Selbstbeschreibung und Strukturbildung verlässlich zu unterscheiden und das Verhältnis dieser beiden als eine Korrelation zu beschreiben. Dies ist auch die Variante, die am deutlichsten die Konsequenzen aus der kommunikationstheoretischen Wendung der Sozialwissenschaften sichtbar macht, weil Kommunikation als operative Basis der Gesellschaft auch das mediale Substrat von Semantik und Sozialstruktur ununterscheidbar werden lässt.

## 2. Elementare Dimensionen der Beobachtung des Fremden

In der Begegnung mit Fremdem vollzieht sich die Selbstbeobachtung von Gesellschaften in drei elementaren Hinsichten: Die erste dieser Hinsichten wird durch die Sozialdimension des Sinns repräsentiert. Die Begegnung mit Fremden zwingt Gesellschaften, zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern zu unterscheiden, Bedingungen und Kriterien für Mitgliedschaft zu identifizieren und diese kommunikativ mitzuteilen. Damit konsolidiert sich eine Gesellschaft nach innen und erwirbt zugleich ein soziales Außen (die von Mitgliedschaft ausgeschlossenen Fremden), das die Eigenheit der Gesellschaft sichtbar macht<sup>5</sup>.

Fremdes ist zugleich immer sachlich Fremdes und in dieser Hinsicht werden nicht bestimmte Adressen von Mitgliedschaft ausgeschlossen, es geht vielmehr um die Identifikation kultureller Themen der Bestimmung von Sinn, im Verhältnis zu denen andere Sinnkomponenten als fremd, als unver-

---

5 Vgl. zu den folgenden Überlegungen Rudolf STICHWEH, *Der Fremde. Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte*, Berlin 2010.

ständig und als rätselhaft erscheinen. In der soziokulturellen Evolution von Gesellschaften und der Hinsichten dessen, was für Gesellschaften fremd ist, überlagern, konkurrieren und ergänzen sich unablässig diese beiden Dimensionen von Fremdheit.

In einer dritten Hinsicht hat Fremdheit mit Distanz und Nähe zu tun, und der unterstellte Begriff der Distanz (und Nähe) schließt zeitliche und räumliche Distanzen ein. Etwas Fremdes ist immer etwas, was entfernt ist (zumindest seiner Herkunft nach), zugleich ist es zum gegenwärtigen Zeitpunkt, sonst wäre es nicht in seiner Fremdheit relevant, in angebbaren Hinsichten nahe: fremdartige Händler treffen ein; eine vergangene und eigentlich fremde Zeit wird als Vorbild vorgestellt<sup>6</sup>. Das verbindet sich mit und erzeugt Ambivalenz als eines der Grundmuster in der Einstellung zum Fremden<sup>7</sup>.

### 3. Fünf Strukturen der Beobachtung und der institutionellen Einbettung des Fremden

Unter der Voraussetzung dieser drei Sinndimensionen lassen sich historisch fünf einander abwechselnde und aufeinander folgende Formen identifizieren, in denen Gesellschaften Erfahrungen mit Fremden und mit Fremdheit institutionell verarbeiten. Diese bilden historisch verschiedene und in langer historischer Sicht sogar radikal verschiedene Erfahrungsmodi und institutionelle Verarbeitungsmuster:

1. In frühen gesellschaftlichen Formationen – insbesondere in tribalen Gesellschaften – gibt es viele Beispiele, dass Gesellschaften nicht in der Lage oder nicht bereit sind, Fremde als Fremde zu erkennen. Dies hängt mit der Geschlossenheit des Weltbildes vieler Gesellschaften zusammen. Fremde werden dann als Ahnen, als Götter oder Geister »erkannt«<sup>8</sup>. Als solche sind sie Teil der Gesellschaft und ihres Weltbildes. Narrative und Techniken der Behandlung stehen zur Verfügung; darin liegen eine Nicht-erkennbarkeit der Andersartigkeit des Anderen und auch ein Verkennen der Chancen und Gefahren, die sich mit dem Fremden verknüpfen. So

---

6 Novalis verbindet dieses Ineinander von Nähe und Ferne mit dem Begriff der Romantik (und der Poesie): »So wird alles in der Entfernung Poesie, [...] ferne Berge, ferne Menschen, ferne Begebenheiten usw. (alles wird romantisch, quod idem est) [...] Poesie der Nacht und Dämmerung«. (NOVALIS, Fragmente, in: Jakob MINOR [Hg.], Novalis Schriften, Bd. 2, Jena 1907, S. 109–315, hier S. 301f.). Eine ideale Versinnbildlichung dieses Ineins von Nähe und Ferne ist das offene Fenster in der Malerei der Romantik, vgl. den Ausstellungskatalog Sabine REWALD, *Rooms with a View. The Open Window in the 19<sup>th</sup> Century*, New Haven 2011.

7 Vgl. STICHWEH, *Der Fremde*, Kapitel 9.

8 Siehe als ein interessantes Beispiel Bob CONNOLLY/Robin ANDERSON, *First Contact. New Guinea's Highlanders Encounter the Outside World*, New York 1988.

hatte die selbstverständliche Einordnung überraschend eintreffender spanischer Konquistadoren in das Weltbild der Gesellschaften, mit denen sie in Kontakt kamen, in einigen Fällen (Azteken) fatale Konsequenzen.

2. Eine zweite Variante unterscheidet sich genau dadurch, dass am Anfang einer Handlungssequenz das Erkennen des Fremden in seiner Beunruhigungsqualität steht. Der für Sozialsysteme fundamentale Sachverhalt der doppelten Kontingenz – der Unsicherheit der eigenen Handlungswahl, weil Unsicherheit über die Absichten und die Situationsdeutung des jeweiligen Gegenübers besteht –, tritt gegenüber dem völlig unbekanntem Fremden in seiner elementarsten Form auf<sup>9</sup>. Daraus folgt die Dringlichkeit einer Strategie für den Umgang mit dem Fremden. Man kann den Fremden umstandslos töten<sup>10</sup> oder in anderen drastischen Formen die Wegweisung des Fremden vollziehen. Auf der anderen Seite des Alternativenpektrums stehen Formen der Inklusion des Fremden, die aber gleichfalls seine Fremdheit in kürzester Zeit und rückstandslos zum Verschwinden bringen. Dazu gehört die Adoption in eine Verwandtschaftseinheit, die typischerweise mit Reinigungsriten verknüpft ist, die ihn aller beunruhigenden Qualitäten des Fremden entkleiden. In diesem zweiten Muster der Behandlung des Fremden wird die Fremdheit des Fremden zwar erkannt, aber sie wird nur kurze Zeit ausgehalten. Auch im Fall der Inklusion des Fremden bedeutet Inklusion hauptsächlich das Entfernen der fremden Momente.
3. Erst in den stratifizierten Systemen der alten Welt, die sich mit der Entstehung von Landwirtschaft vor acht- bis zehntausend Jahren herausbildeten, gewinnt ein neuartiges Strukturmuster die Oberhand. Entscheidend wird jetzt eine komplexere, vielfältigere Rollenmuster hervorbringende Sozialstruktur, die sich durchsetzt. In diesen vielfältigeren Rollenmustern wird das sichtbar, was der amerikanische Soziologe David Rinder »Statuslücken« genannt hat<sup>11</sup>. Damit sind Rollen und Status gemeint, die ein Sozialsystem mit »eigenem Personal« nicht gut besetzen kann. Die Tätigkeiten sind zu statusniedrig und zu beschämend in ihrer Ausführung; ihre Ausübung verlangt die Nichtbeachtung von normativen Prämissen, die in anderen Hinsichten für das Sozialsystem zentral sind (Zinsverbot etc.); man traut niemandem die Unparteilichkeit zu, die für bestimmte Ämter

---

9 Zu doppelter Kontingenz siehe Niklas LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M. 1984.

10 Ein historisch interessantes Beispiel ist der sogenannte »Mudan Vorfall« an der Südküste Taiwans 1874: Angehörige eines Stammes von Aborigines töten 54 schiffbrüchige Seeleute aus Okinawa. Da die eigentlich zuständige chinesische Regierung beteuert, keinen Einfluss auf diese »Wilden« zu haben, war dies für Japan ein Auslöser und eine Rechtfertigung für den Versuch, die Kontrolle über Taiwan zu erlangen.

11 Irwin D. RINDER, *Strangers in the Land. Social Relations in the Status Gap*, in: *Social Problems* 6 (1958), S. 253–260.

(Richter, hohe Berater) als erforderlich gedacht wird. In diesen und in verwandten Situationen entsteht ein Raum für die Besetzung dieser Positionen mit Fremden, für deren Tätigkeit es jetzt auch wichtig werden kann, dass ihre Fremdheit »konserviert« wird und sichtbar bleibt. Sie erfüllen eine wichtige Rolle; sie können dies nur als Fremde tun und die Wahrnehmbarkeit ihrer Fremdheit bleibt erhalten, und sei es, damit man, wenn irgendetwas schiefgeht, immer noch für Expulsion des Fremden optieren kann.

Der Zuordnung von Fremden zu Statuslücken entspricht eine Hierarchie von Situationen, in denen Fremde sich typischerweise befinden. Fremde sind in manchen Situationen »unterworfen«, wie beispielsweise jene Sklaven afrikanischer Herkunft, die der transatlantische Sklavenhandel in die Vereinigten Staaten (und in viele andere Länder) transportiert hatte. Fremde werden in anderen Fällen »geduldet«, wie dies für viele Situationen in der Geschichte des europäischen Judentums zutrifft. Und es kommt drittens vor, dass Fremde sogar privilegiert sind, dass man sie in das eigene Land zu holen versucht und für diesen Zweck mit Privilegien ausstattet (z.B. eine eigene Gerichtsbarkeit), die man der eigenen Bevölkerung nicht konzederieren würde. Im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa sind derartige Privilegierungen beispielsweise für fremde Studenten (und Lehrer) an Universitäten, die als Korporationen selbst einen vergleichbaren privilegierten Status aufweisen, häufig<sup>12</sup>. Populationen von Fremden können sich auch durch diese Status hindurch bewegen, auf- und absteigen. Dafür bietet die Geschichte des europäischen Judentums reiches Material.

Diese Charakterisierung von Fremden durch eine abgestufte Skala von Graden der Unterdrückung und Privilegierung wird in der Selbstbeschreibung von Gesellschaften vor allem durch zwei Gesichtspunkte ergänzt: Räumlich wird typischerweise zwischen »inneren« und »äußeren« Fremden unterschieden; zeitlich tritt der Unterschied zwischen den Fremden, die sich nur für kurze Zeit in einem Land aufhalten (und als »Gast« häufig privilegiert sind), und denjenigen, die eine dauerhafte Wohnberechtigung haben, also auch erwerbstätig sein müssen (»Gast« vs. »Gastarbeiter«; »xenos« vs. »metoikos«; »nokhri« vs. »ger«) in den Vordergrund<sup>13</sup>.

12 Die hier verwendete dreistellige Klassifikation von Status für Fremde liegt Gilissen zugrunde, einem umfangreichen vergleichenden Werk, das historische Rollen für Fremde in sehr verschiedenartigen Gesellschaften beschreibt. Vgl. John GILISSEN, Le statut des étrangers, à la lumière de l'histoire comparative, in: L'Étranger. Recueils de la société Jean Bodin, Bd. 9 u. 10, Brüssel 1958, S. 5–57.

13 Vgl. zur jüdischen Tradition Alfred BERTHOLET, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg i.Br. 1896; zur griechischen Antike Philippe GAUTHIER, Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques, Nancy 1972.

4. Die komplexe Statusvielfalt der stratifizierten Welt der Vormoderne wird im Nationalstaat des 19. bis 21. Jahrhunderts durch eine radikale Vereinfachung überformt. An die Stelle der Vielfalt der lokalen Bürgerrechte tritt das letztlich allein entscheidende Bürgerrecht des Nationalstaats. Und im Verhältnis zum Nationalstaat sind alle, die diesen Status des *Citizen* nicht aufweisen, Fremde. Der Autor dieser Zeilen hält sich, während er dies schreibt, mit einem Visum aus einer der vielen Kategorien, die der Diversität der Besucher Rechnung tragen (in diesem Fall J-Visum), in den Vereinigten Staaten auf. Was der Prozess der Beantragung dieses Visums aber vor allem gelehrt hat, ist, dass die Motivlage der amerikanischen Administration im Kern auf Kontrolle des einen Sachverhalts zielt: Es soll nicht zu einer Einwanderung kommen, über die nicht als Einwanderung ausdrücklich entschieden worden ist. Und dass man diesen Willen zu einer nicht ausdrücklich entschiedenen Einwanderung nicht heimlich hegt, muss an einer Stelle des Verfahrens vom Antragsteller extra »bewiesen« werden<sup>14</sup>. Dies illustriert gut, wie sehr eine binäre Situation (»Mitglied« oder »Nichtmitglied«) an die Stelle einer unübersichtlichen Vielfalt von Status getreten ist.

Zugleich unterminiert derselbe Nationalstaat seinen Willen zur Binarität aus innerem Zwang heraus auch wieder. Er greift als Steuerstaat beherzt zu, praktiziert als ein solcher den Willen zur Vollinklusion »Einheimischer« und »Fremder« – und muss im Gegenzug Inklusion in wohlfahrtsstaatliche Leistungen akzeptieren. Die Zahl der Steuerformulare, die einem nach wenigen Wochen vorliegen, wird nur durch die Zahl der Formulare für »Health Plans« übertroffen, in die man inkludiert werden könnte – und deren Studium lehrt in hoher Anschaulichkeit, warum die Verschuldung aller Akteure unabweisbar ist. Damit übernehmen die Funktionssysteme die Macht und zeichnen Inklusionsprofile, die die mit dem Nationalstaat entstandene Binarität gleich auch wieder unterminieren.

5. Parallel zur Genese und weltweiten Durchsetzung des Nationalstaats (die sich als weltweite Durchsetzung erst in der postkolonialen Konstellation seit 1960 vollzieht) entsteht eine Situation, die für das Profil der Moderne noch weit bestimmender wird: Die Herausbildung der Weltgesellschaft, für die der Nationalstaat nur eine der Strukturen ist, die die Innendifferenzierung dieses weltweiten Gesellschaftssystems charakterisiert. Weltgesellschaft ist die Welt der ausnahmslos globalen Funktionssysteme; globaler Netzwerke, die sich innerhalb von Funktionssystemen bilden, aber teilweise auch die sinnhaft bestimmten Grenzen von Funktionssystemen

---

14 Beim Besuch der amerikanischen Botschaft (Bern) sollen »beweiskräftige« Unterlagen für alle drei Familienmitglieder vorgelegt werden.

überschreiten; formaler Organisationen mit weltweiter Expansion und Wirkungsfähigkeit; immer neuer Typen von Weltereignissen, die die Aufmerksamkeit weltweiter Öffentlichkeiten temporär binden.

In einem System der Weltgesellschaft, das u.a. die gerade genannten Eigentümlichkeiten aufweist, verändert sich die Form der Begegnung mit dem Fremden und der Beobachtung des Fremden radikal. Eine Erfahrungs- und Deutungsmöglichkeit besteht darin, die Fremdheit des Anderen gleichsam als ein Universal aufzufassen, also davon auszugehen, dass, jenseits des relativ kleinen Netzwerks von persönlich Bekannten, in der Regel diejenigen, auf die man in einem Funktionssystem, in einem Netzwerk, in einer Organisation oder bei einem Weltereignis trifft, Fremde sind. Globale Kommunikation (und das schließt lokale Kommunikation ein, weil diese die Selektionshorizonte globaler Kommunikation teilt) ist dann per se Kommunikation, die sich im Kontakt mit Fremden vollzieht<sup>15</sup>. Der in diesem Sinne universalisierte Fremde ist aber zugleich ein Fremder, dem die Beunruhigungsqualitäten des Fremden verlorengegangen sind. Er ist nicht mehr ein Fremder, mit dessen Wahrgenommenwerden zugleich ein Problemlösungs- und Bearbeitungsbedarf entsteht. Insofern ist sowohl die Aussage möglich, dass (beinahe) jeder Andere ein Fremder ist, wie alternativ die Aussage sinnvoll ist, dass in der pragmatisierten Welt der Funktionssysteme und der Organisationen niemand mehr ein Fremder ist. Die beiden Aussagen unterscheiden sich nicht mehr signifikant.

Eine soziohistorische Situation dieses Typs, in der die Universalisierung des Fremden und das Verschwinden des Fremden gewissermaßen konvergieren, kann man auch so auffassen, dass ein Freiraum entsteht, in dem die Individualisierung des Anderen als ein Grundsachverhalt unterstellt werden kann. Der Andere ist nur selten ein Freund, er ist noch viel seltener ein Feind und die ihm zugeschriebene Fremdheit verliert an deskriptiver Kraft. Also wird es sinnvoll, ihm Individualität zu unterstellen und es von seinen Engagements und von den eigenen Engagements abhängig zu machen, wie genau diese Individualität dargestellt und wie intensiv sie vom Beobachter exploriert werden soll.

---

15 Das ist für vielfältige Kommunikationssysteme registriert worden. Siehe nur für die Wirtschaft Paul SEABRIGHT, *The Company of Strangers. A Natural History of Economic Life*, Princeton 2004.



#### 4. Entstehende funktionale Perspektiven und die Beobachtung des Fremden

Die Auffassungsweisen und institutionellen Verarbeitungsformen, die im letzten Abschnitt diskutiert wurden, waren vom Gesichtspunkt der Gesellschaft als umfassendes Sozialsystem aus konzipiert. Sie stellten sich die Frage, wie ein Gesellschaftssystem die kompakte Figur des Fremden auffasst und institutionelle Lösungswege für den Umgang mit dem Fremden skizziert. Neben diesen gesamtgesellschaftlichen Perspektiven auf den Fremden existieren in dem Maße, in dem das Moment funktionaler Differenzierung historisch an Bedeutung gewinnt, zusätzlich spezifischere Beobachtungsweisen des Fremden, die sich die Kognitionen und Normen der Funktionssysteme zu eigen machen, um den Umgang mit dem Fremden zu strukturieren.

Eine erste funktionsspezifische Perspektive auf den Fremden wird in Gesichtspunkten des Rechts und rechtlich geschützter Erwartungen formuliert. Bereits in vielen Gesellschaften der Antike existiert ein Gastrecht als ein Set von Erwartungen, die ein Fremder unter bestimmten Bedingungen legitimerweise haben kann, dass er als ein Gast für eine begrenzte Zeit aufgenommen und in Leib und Eigentum nicht beeinträchtigt wird. Am Ende der Frühen Neuzeit fügen Rechtstheoretiker und Philosophen wie Carl Gottlieb Suarez und Immanuel Kant dem Gastrecht die Idee eines Besuchsrechts hinzu, das als ein Recht verstanden wird, das allen Bewohnern der Erde zusteht, mit Einwohnern anderer Länder einen »Verkehr« zu versuchen und zu diesem Zweck die jeweiligen Länder aufzusuchen<sup>16</sup>. Interessant ist an Konstruktionen dieses Typs, dass sie im Prinzip eine Rechtsgemeinschaft voraussetzen müssen, die die Grenzen der jeweiligen Gesellschaft und ihrer Mitglieder überschreitet, damit im Rahmen dieser Gemeinschaft und auf der Basis dieser übergreifenden Zugehörigkeit dem Fremden gewisse Rechte eingeräumt werden können. Es gibt also eine Art (unbeabsichtigten) Globalisierungseffekt dieser Konstruktionen.

Ähnliches tritt in Termini von »Politik« auf, sobald man die Bürger und Mitglieder eines politisch-gesellschaftlichen Systems als *Citizen* auffasst, denen Fremde gegenüber treten, die *Citizen* in einem anderen gesellschaftlich-politischen System sind. Erneut wird eine implizite politische Gemein-

---

16 Siehe Immanuel KANT, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf [1795], in: Wilhelm WEISCHDEL (Hg.), Werke in zehn Bänden, Bd. 9: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Darmstadt 4<sup>1975</sup>, S. 191–251, hier S. 213f. [4. ND der Ausg. Darmstadt 1964]; Carl Gottlieb SUAREZ, Vorträge über Recht und Staat, hg. v. Hermann CONRAD/Gerd KLEINHEYER, Köln u.a. 1960, S. 188.

schaft sichtbar, der beide angehören und die jenen semantisch-politischen Raum konstituiert, in dem die Benennbarkeit dieser politischen Mitgliedschaft mit ungefähr demselben Terminus erst erzeugt wird.

Ein drittes Beispiel bietet die Religion, wenn sie beispielsweise diejenigen, die nicht Christen sind, mit Termini wie »Heide«, »Wilder«, »Barbar« belegt. Dies sind klare Innen-/Außen-Unterscheidungen, die Gemeinsamkeiten zu verweigern versuchen. Sobald an die Stelle dieser Exklusionsbegrifflichkeiten aber die Bezeichnung einer anderen, alternativen religiösen Zugehörigkeit tritt (also etwa »Hindu«, »Muslim«)<sup>17</sup>, werden erneut auch Gemeinsamkeiten in einer Welt der Religionen sichtbar, in der die Grenzen der Religion nicht mehr mit den Grenzen jener lokalen und regionalen Verbände zusammenfallen, die Fremde ausgrenzen.

Man könnte als ein viertes Beispiel die Besonderheiten menschlicher Verwandtschaftssysteme nennen. Diese ruhen bekanntlich darauf, dass man eine Partnerbindung/eine Ehe mit einer Fremden/einem Fremden eingetht und diese Fremde oder dieser Fremde auf der Basis der monogamen Stabilisierung dieser Partnerbindung in den Gruppenzusammenhang eintritt, dem sein/ihr Partner angehört und dass zusätzlich die Verbindungen zu der Herkunftsgruppe (im Unterschied zu allen anderen Primaten) nicht abreißen, sondern fort dauern. Diese Verwandtschaftsstruktur ist der Ursprung der Großgruppen und komplexen Ineinanderschachtelungsverhältnisse in menschlichen Sozialsystemen und fungiert als eine entscheidende Dynamik hinter dem Wachstum menschlicher Sozialsysteme, das auf Gesellschaften hin führt, für die es bei anderen Primaten keine Parallelen gibt<sup>18</sup>.

Die Liste der Beispiele lässt sich leicht verlängern. Sie alle weisen dieselbe Logik auf. Wenn man die Beobachtung des Fremden in den Sondersystematiken der Funktionssysteme vollzieht, kann sich die Globalisierungsdynamik geltend machen, die den Sonderperspektiven der Funktionssysteme als eine Möglichkeit inhärent ist. Unterscheidungen, die zunächst ausgrenzende

---

17 Derselbe Effekt tritt auf, wenn man eine Hierarchie akzeptiert, die den Begriff des Menschen auf einer höheren Ebene verortet, als dies für den Begriff des Christen gilt. So beispielsweise 1765 Thomas Abbt, der gegen die seit Thomasiaus vertraute evolutionäre Stufenfolge von »Bestien«, »Menschen« und »gottselige Christen« einwendet, dass der Begriff des Christen »eine eingeschränktere und engere Beziehung als der Name Mensch mit sich führet« (Vom Verdienste 1765/72, zit. n. Hans Erich BÖDEKER, Menschheit, Humanität, Humanismus, in: Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK [Hg.], Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 1063–1128, hier S. 1087f.).

18 Siehe dazu Bernard CHAPAIS, Primeval Kinship. How Pair-Bonding Gave Birth to Human Society, Cambridge, Mass. 2008; ders., The Deep Social Structure of Humankind, in: Science 331 (2011), S. 1276f.; R. Hill KIM u. a., Co-Residence Patterns in Hunter-Gatherer Societies Show Unique Human Social Structure, in: Science 331 (2011), S. 1286–1289.

Freiwillige oder erzwungene Reisen von Menschen in fremde Länder und ihr Leben in der Fremde, die Begegnung mit Fremden in der eigenen Gesellschaft – das sind nicht erst Erfahrungen unserer Gegenwart oder der jüngeren Vergangenheit. Zu allen Zeiten machten viele Menschen solche Erfahrungen. Die Beiträge dieses Bandes beleuchten das Geschichtsbewusstsein von Migranten ebenso wie die Bedeutung des Eindringens fremder Kulturen in das eigene Land und die Aufnahme dieser Erfahrungen in eigene Geschichtskonzeptionen. Der Blick wird bewusst über Europa hinaus gelenkt: Veränderte sich durch die Ankunft von Europäern auch das Geschichtsbewusstsein und die Geschichtsschreibung von Menschen in Afrika, Asien und Lateinamerika?

## Die Herausgeberinnen

Dr. Judith Becker ist seit 2010 Projektleiterin der BMBF-Forschungsgruppe »Transfer und Transformation der Europabilder evangelischer Missionare im Kontakt mit dem Anderen, 1700–1970. Geisteswissenschaftliche Nachwuchsgruppe: Europa von außen gesehen«.

Dr. Bettina Braun ist Privatdozentin an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

ISBN 978-3-525-10112-4



9 783525 101124

[www.v-r.de](http://www.v-r.de)