

ALMUT LOYCKE (Hrsg.), *Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins.* Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag und Paris: Edition de la Maison des Sciences de l'Homme 1992, 124 S., kt. DM 26,-

Klaus Lichtblau

In einer Zeit, in der wieder einmal die Fremdenfeindlichkeit und die verheerende Praxis der „ethnischen Säuberungen“ bzw. des Genozids weltweit den Bereich der „inneren Sicherheit“ wie der zwischenstaatlichen Beziehungen zu vergiften drohen, kann ein Buch, welches die Problematik des *Fremdseins* und des *Gastrechts* zum Gegenstand hat, eine erhöhte Aufmerksamkeit für sich in Anspruch nehmen. Und dies zumal dann, wenn dabei zugleich ein zentraler Topos eines „Gründungsvaters“ der modernen Soziologie von den verschiedensten Perspektiven aus gesehen erneut aufgegriffen und begrifflich wie empirisch weiter präzisiert und fruchtbar gemacht wird, wie dies in dem vorliegenden Sammelband der Fall ist. Indem die Berliner Ethnologin *Almut Loycke* den inzwischen bereits „klassisch“ zu nennenden „Exkurs über den Fremden“ von *Georg Simmel* aus dem Jahre 1908 zusammen mit der allenfalls noch in fachgelehrten Kreisen bekannten Studie über „Die Nächstenliebe im Talmud“ des führenden Vertreters des Marburger Neukantianismus *Hermann Cohen* und zwei neueren ethnologischen Untersuchungen über „Das Gastrecht“ und „Fremde“ von *Julian Pitt-Rivers* und *Meyer Fortes* veröffentlicht, macht sie zugleich deutlich, daß die durch die Situation der jüdischen Diaspora geprägte Form der Analyse des „Fremdseins“ bei *Simmel* sich mit einer universalen Erfahrung von Fremdheit und ihrer Bewältigung zur Deckung bringen läßt, wie sie in den verschiedensten Bereichen der „interkulturellen Begegnungen“ angetroffen werden kann.

Die von *Simmel* konstatierte und von *Loycke* zitierte grundsätzliche, d.h. menschlich-allzumenschliche *psychologische Antinomie*, „daß wir einerseits durch das uns Gleiche, andererseits durch das Entgegengesetzte angezogen werden“ (104) und im letzteren Fall uns davon ja auch immer wieder *abgestoßen* fühlen, diene bei *Simmel* bekanntlich als Drehscheibe für eine Bestimmung der besonderen sozialen „Wechselwirkungsform“ des Fremdseins vor dem Hintergrund von genuin *räumlichen* Bestimmungsgründen des „Miteinander“ und des „Gegeneinander“, weshalb *Simmel* seine diesbezüglichen Überlegungen denn auch innerhalb seiner „großen Soziologie“ einer längeren Abhandlung über den „Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft“ als Exkurs beifügte. Indem *Simmel* dabei den Fremden als Verkörperung einer paradoxen Einheit von Seßhaftigkeit und Mobilität bzw. *Nähe* und *Ferne* bestimmte, d.h. als den „potentiell Wandernden“, der „heute kommt und morgen bleibt“, dabei aber zugleich „die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat“, macht er

auf eine spezifische Erfahrung des Fremdseins aufmerksam, welche sich von der Situation des *Gastes*, „der heute kommt und morgen geht“ (9), prinzipiell unterscheidet und insofern in seinem gesellschaftlichen Status durch eine ganz eigenartige Form der sozialen Wechselwirkung gekennzeichnet ist. Und indem er die für den Fremden charakteristische *Ambivalenz* des *innerhalb* wie *außerhalb* einer gegebenen sozialen Gruppe Stehenden betonte, wie sie historisch sowohl in Gestalt des *Händlers* als auch der Situation des *Judentums* innerhalb der *Diaspora* anzutreffen ist, macht er zugleich deutlich wodurch dieser sich von jener Art des „Fremden“ unterscheidet, welchem das antike Griechentum den Namen des *Barbaren* gegeben hatte und dem es damit gerade jede *positive* Beziehung zur eigenen Gruppe und somit auch die generellen Eigenschaften wie die damit verbundenen sozialen Rechte der „alteuropäischen Menschenwürde“ absprach (14f.).

Das von *Hermann Cohen* bereits 1888 im Rahmen eines spektakulären Gerichtsprozesses verfaßte Gutachten über „Die Nächstenliebe im Talmud“ macht deutlich, auf welche jahrtausendalte semantische Tradition *Simmel* mit seiner zunächst eigenartig klingenden Bestimmung des Fremden anknüpfen konnte. Denn indem *Cohen* die Eigenart der Ethik des antiken Judentums gerade in dem Prinzip verkörpert sah, den „Fremden“ zugleich als den „Nächsten“ zu betrachten und ihn wie den Glaubensbruder selbst zu lieben, welches auch in der Vieldeutigkeit des hebräischen Wortes „*Rea*“ zur Kennzeichnung des *Nächsten*, des *Anderen* und des *Fremden* zum Ausdruck kommt, macht *Cohen* nicht nur deutlich, daß die später auch von *Max Weber* in seiner Studie über das antike Judentum zur Charakterisierung der jüdischen Sozialethik herangezogene Unterscheidung zwischen „Binnen-“ und „Außenmoral“ mit größter Vorsicht zu betrachten ist, solange nicht klargestellt ist, wer hier eigentlich als „innerhalb“ und „außerhalb“ der jeweiligen Bezugsgruppe stehend gemeint ist, sondern daß hierbei offensichtlich auch ein tiefgreifender Unterschied zwischen der *altjüdischen* und der *altgriechischen* Auffassung des Fremdseins besteht: denn im Unterschied zum antiken Judentum hatten die Griechen den „Fremden“ gerade nicht als den „Nächsten“ anerkannt, sondern bestenfalls als „Gastfreund“ (*Xenos*) akzeptiert (121). Die spezifische Eigenart der altjüdischen Sittlichkeit kommt dabei insbesondere in der staatsrechtlichen Stellung des *Noachiden* prägnant zum Ausdruck. Denn als „Nichtgläubiger“ war der *Noachide* gleichwohl als Staatsbürger gleichen Rechts anerkannt und konnte somit sogar in einem privilegierten Maße den Schutz der Gemeinschaft für sich in Anspruch nehmen: Als „Bruder“ kennzeichnet er nämlich im Unterschied zum *Proselyten* – dem zum Judentum übergetretenen Nichtjuden – zwar den „Fremdling, der unreine Tiere genießt“ (97), der aber gleichwohl in sittlicher Hinsicht dem jüdischen Glaubensbruder gleichwertig ist und insofern volle Toleranz genießt. Denn *Jahwe* selbst hat schließlich als „Freund der Fremdlinge“ das Gebot der „Fremdenliebe“ verkündet, in welchem das alttestamentliche Postulat einer messianischen Einheit des Menschengeschlechts zum Ausdruck kommt, welches auch für das sittliche Verhältnis zwischen Juden und Christen verbindlich sei (86). Insofern könne auch dieser spezifisch messianische Universalismus gerade *nicht* zur Rechtfertigung einer ökonomischen Übervorteilung des Glaubensfremden herangezogen werden, da jener den gleichen ethischen Schutz wie der Glaubensbruder genießt (98ff.).

Wird in *Cohens* Aufsatz deutlich, in welcher kulturellen Tradition *Simmels* Analyse des Fremden verankert ist, so nähern sich die ebenfalls in dem vorliegenden Band aufgenommenen Arbeiten von *Julian Pitt-Rivers* und *Meyer Fortes* demselben Problem vor dem Hintergrund von neueren ethnologischen Forschungen zwar ebenfalls mit Blick auf die spezifische Sozialstruktur von „vormodernen“ Gesellschaften, jedoch aus jeweils entgegengesetzter Sicht. Denn während

*Pitt-Rivers* am Beispiel der universalen Gültigkeit des „Gesetzes der Gastfreundschaft“ einen spezifischen Code der kulturellen Bewältigung von „Fremdheit“ analysiert, wie er insbesondere in archaischen Gesellschaften anzutreffen gewesen ist und der sich dabei nicht auf jenen von *Simmel* ins Auge gefaßten Migranten, „der heute kommt und morgen bleibt“, sondern auf den Fremden als „Gast“ bezieht, „der heute kommt und morgen geht“ (17ff.), beschreibt *Meyer Fortes* am Beispiel zeitgenössischer afrikanischer Stammesgesellschaften jenen Prozeß der zunehmenden Assimilierung des Fremden, wie er sowohl in Gestalt seiner Integration innerhalb der bestehenden Verwandtschaftssysteme als auch innerhalb seiner rechtlichen Gleichstellung als neues Mitglied des Gemeinwesens zum Ausdruck kommt (43ff.). Beide Aufsätze versuchen insofern zwei polar entgegengesetzte Formen der kulturellen Auseinandersetzung mit und sozialen Regelung bzw. Bewältigung von Fremdheitserfahrungen zu beschreiben, welche zugleich die Spannweite und Fruchtbarkeit des von *Simmel* zugrundegelegten analytischen Bezugsrahmens für die Erforschung von Migrationsprozessen deutlich werden lassen.

Faszinierend ist dabei besonders, wie *Pitt-Rivers* mit den Mitteln einer „imaginären Ethnographie“ (25) *Homers* „Odyssee“ als eine Parabel der universellen „Gesetze der Gastfreundschaft“ zu entziffern vermag. *Odysseus'* brutale Abrechnung mit den Freiern seiner Ehefrau bei seiner unerwarteten Heimkehr stelle nämlich gerade keine eklatante Verletzung, sondern eine eindrucksvolle Bestätigung des Ehrenkodex der Gastfreundschaft dar, der in einem ausgeklügelten Regelwerk von Rechten und Pflichten von *Wirt* und *Gast* deren reziprokes Verhältnis regelt und bei Nichteinhaltung der dabei konstitutiv zugrundeliegenden Rollenverteilung jederzeit wieder in eine offene Feindschaft ausbrechen kann. Das Gastrecht, dessen Geltungsanspruch *Pitt-Rivers* dabei mit dem eines universell gültigen *Gesetzes* gleichsetzt, das gleichwohl unterschiedliche kulturelle Feinregelungen zuläßt, beinhaltet denn auch nur eine auf Zeit gestellte Form der Assimilation des Fremden, deren Begrenzung genau festgelegt ist und dabei immer nur *vorübergehend* die Umwandlung eines „feindlichen Fremden“ in einen *Gast* bewirkt, dessen potentielle Feindlichkeit dabei bewußt „in der Schwebelage belassen bleibt“ (31). Insofern basiert auch das „Gesetz der Gastfreundschaft“ auf einer fundamentalen *Ambivalenz*: es schließt den Konflikt nämlich nicht vollständig aus, sondern virtualisiert ihn nur in dem Verbot, daß dieser bereits zum Zeitpunkt des Gastaufenthalts offengelegt wird. Deshalb ist auch die „Rückverwandlung von einem Gast in einen Fremden“ prinzipiell jederzeit möglich, wie dies ja nicht zuletzt sowohl in der derzeit in der BRD vorherrschenden Form von „Ausländerpolitik“ als auch im Ausgang der „Odyssee“ zum Ausdruck kommt (41f.).

*Almut Loycke* hat dem von ihr herausgegebenen Sammelband ein einfühlsames und höchst informatives Nachwort beigelegt, welches auch weiteren Aufschluß über die breite Wirkungsgeschichte von *Simmels* „Exkurs über den Fremden“ gibt (103ff.). Im Rahmen einer Gesamtwürdigung der von ihr wiederveröffentlichten Aufsätze kommt sie dabei zu dem Schluß, daß der insbesondere für *moderne* Gesellschaften charakteristische Verlust des „Kontrollmechanismus“ dieser archaischen Form des Gastrechts mit all seinen *Ambivalenzen* gleichwohl nicht zu einem „Fortschritt“ geführt habe, wie dies ein rührseliges Aufklärungszeitalter erhofft hatte, sondern im Ergebnis eher eine *Radikalisierung* des Gegensatzes zwischen dem „Eigenen“ und dem „Fremden“ begünstigen half (108). Auch in dieser Hinsicht erweist sich die vermeintliche „Humanität“ der Moderne als ein gewaltiger Trugschluß. Nicht zufällig hat schließlich ja auch nicht der *Xenos*, sondern eben leider der *Barbaros* von ihrem spezifischen kulturellen Code der „Fremdheitsbewältigung“ Besitz ergriffen.