

## III Fremdheit

Beginnt man darüber nachzudenken, was ‚Fremdheit‘ oder ‚Fremdes‘ bedeutet, wird einem schnell deutlich, daß es sich hierbei um einen überaus schwammigen, ziemlich nebulösen und geradezu uferlosen Begriff handelt. Der Begriff ist wie eine Amöbe, die ständig ihre Gestalt ändert. Wir stoßen in diesem knappen xenologischen Kapitel – Xenologie (gr. ξένος = fremd) ist, wenn man ein Freund von Neologismen ist, die Wissenschaft vom Fremden – auf mindestens folgende Probleme: 1. Das Nomen kann im Deutschen als Maskulinum, Femininum und Neutr. gebildet werden, wodurch stets neue und andere Begriffsabschattungen ins Spiel kommen. 2. Das Fremde hat viele Aspekte, mindestens jedoch drei: (a) des Ortes, (b) des Besitzes und (c) der Art. 3. Das Fremde ist relativ: Ob etwas fremd ist, hängt vom eigenen Standpunkt, d. h. von der Perspektive ab, wo man selbst steht, wohin man blickt und woher man angeschaut wird. 4. Das Fremde konfrontiert mit einem Paradox. Denn beginne ich über das Fremde nachzudenken, wird es mir bekannt und umgekehrt: Beginne ich über das Eigene nachzudenken, wird es mir fremd.

### 1 der, die, das Fremde

Je nachdem, ob wir „der Fremde“, „die Fremde“ oder „das Fremde“ sagen, meinen wir etwas anderes.

Der/die Fremde (lat.: *alienus/aliena*) bezeichnet eine Person männlichen/weiblichen Geschlechts, die von draußen, nebenan oder von weither kommt. Wir kennen ihn/sie nicht, begegnen ihm/ihr mit Argwohn, machen die Tür nur einen Spalt auf, oder sind neugierig, fragen, woher er/sie denn komme und was er/sie hier denn wolle und bitten zu Tisch.

Die Fremde (Ausland; lat.: *loca externa*) bezeichnet einen Raum, von dem man nichts weiß, einen weißen Fleck auf der Landkarte, den man bereisen möchte, ggf. von Fernweh getrieben, oder den man erobern, ggf. kolonialisieren und ausräubern könnte.

Das Fremde (lat.: *insolitus*) bezeichnet ein Abstraktum, etwas, das ungewohnt, andersartig und unheimlich ist, aber dadurch auch wiederum anziehend wirkt.

Man sieht, das Wortfeld ist nicht leicht zu sortieren. Vor allem kommt es darauf an, die Einsicht zu stärken, daß abstoßende und anziehende Momente mit Fremdheit, nicht zuletzt in gegenläufiger Verschränkung, verbunden sind. Bedrohung und Faszination, Abscheu und Begehr, Feind (*hostis*) und Gast (*hospes*),

Xenophobie und Xenophilie, d. h. Fremdenfeindlichkeit und Fremdenfreundlichkeit, sind in unterschiedlichsten Mischungen miteinander legiert.

## 2 Aspekte des Fremden

Der Bochumer Phänomenologe Bernhard Waldenfels, der einen Schwung Bücher über das ‚Fremde‘ geschrieben hat, spricht daher von dem „schillernde[n] Charakter“<sup>1</sup> unserer Rede vom Fremden. Er selbst unterscheidet, anders als wir eingangs die grammatischen Formen, zunächst sprachlich drei Aspekte des Fremden: Fremd sei erstens, was außerhalb des eigenen Bereichs vorkomme (externum), zweitens, was einem Anderen gehöre (alienum), und drittens, was als fremdartig gelte (insolitum). Das heißt, die Aspekte, die das Fremde gegenüber dem Eigenen ausmachen, sind (a) der Aspekt des Ortes („die Fremde“), (b) des Besitzes („das Fremde“) und (c) der Art („der Fremde“ [♂] bzw. „die Fremde“ [♀]). Dabei, betont Waldenfels, dominiere von den drei genannten Aspekten derjenige des Ortes. Die Vorstellung vom Fremden basiert auf einer räumlichen Grundlage – sie erscheint als Bildspender weiterer Metaphorik.<sup>2</sup>

In diesem Zusammenhang kritisiert Waldenfels die Ausführungen der Psychoanalytikerin und Semiologin Julia Kristeva, die Ende der 80er Jahre ein vielgelesenes Buch *Fremde sind wir uns selbst* (frz. 1988; dtsh. 1990)<sup>3</sup> veröffentlicht hatte, in dem es vorrangig um ‚Ausländer‘ ging – seien es Feinde, Barbaren, Metöken oder Schutzflehende im alten Griechenland oder fremde Ankömmlinge und Asylbewerber im modernen Frankreich –, aber auch um das Verhältnis von Erwählung und Fremdheit im Judentum, Pilgerschaft in der Christenheit, Kosmopolitismus der Aufklärung und Freuds Kategorie des Unheimlichen. In einer solchen Reise durch die historischen Figuren tauche der Fremde, kritisiert Waldenfels die mangelnde Begriffsschärfe, wie ein „Irrwisch“ auf, „der mir nichts, dir nichts seine Gestalt vertauscht, und auch die Begriffsnamen wechseln von ‚Fremdheit‘ über ‚Andersheit‘ zu ‚Verschiedenheit‘ und der überstrapazierten ‚Differenz‘“.<sup>4</sup>

Vielleicht ist es nützlich, die Verwirrung zu steigern, und das „höchst komplexe[n] Phänomen“<sup>5</sup>, mit dem wir es zu tun haben, mit Hilfe eines kleinen literarischen

---

1 Bernhard Waldenfels: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I.* Frankfurt am Main 1997, 9.

2 Waldenfels: *Topographie des Fremden*, a.a.O., 20f.

3 Julia Kristeva: *Fremde sind wir uns selbst* [Étrangers à nous mêmes; frz. 1988]. Frankfurt am Main 1990.

4 Waldenfels: *Topographie des Fremden*, a.a.O., 24.

5 Waldenfels: *Topographie des Fremden*, a.a.O., 20.

Dialogs zu betrachten, in dem die schwer greifbare Bedeutungsvielfalt unseres Begriffs in den Kaskaden des Sprachspiels schwindelig gesprochen wird. In einem Dialog zwischen Karl Valentin und Lisl Karlstadt heißt es:

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

KARLSTADT: Wieso?

VALENTIN: Fremd ist der Fremde nur in der Fremde.

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

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

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

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

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

VALENTIN: Gewiß, manchem Münchener zum Beispiel ist das Hofbräuhaus nicht fremd, während ihm in der gleichen Stadt das deutsche Museum, die Glyptothek, die Pinakothek und so weiter fremd sind. [...]

KARLSTADT: Und was sind Einheimische?

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

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

VALENTIN: Sehr einfach: Frägt ein Fremder in einer fremden Stadt einen Fremden um irgend etwas, was ihm fremd ist, so sagt der Fremde zu dem Fremden, das ist mir leider fremd, ich bin hier nämlich selbst fremd.<sup>6</sup>

Es wird in diesem Dialog offenbar der von Waldenfelds herausgestellte Ortsaspekt durchgespielt, und zwar an der Figur des Fremden, d. h. eines fremden Mannes oder einer fremden Frau. Wir gelangen aber mit Hilfe von Valentins Sprachwitz noch zu einer weiteren Einsicht.

---

<sup>6</sup> Karl Valentin: Die Fremden. In: ders.: Gesammelte Werke. Bd. 1: Monologe und Dialoge. München, Zürich 1981, 158–160.

### 3 Das Fremde ist relativ

Fremdheit ist kein Substanzbegriff, d. h. keine unveränderliche Eigenschaft eines Dings oder einer Person. Fremdheit ist vielmehr ein Relationsbegriff, d. h. eine Zu-schreibung, die stets einer an einem anderen vornimmt. Fremdheit ist eine Frage des räumlichen oder zeitlichen Standpunkts und der Perspektive, eingebunden in wechselnde historische oder kulturelle Bezugs- bzw. Sinnsysteme. Das macht das Fremde so vertrackt: Übersetzt man Valentins Kalauer „Fremd ist der Fremde nur in der Fremde“ in die wissenschaftliche Diktion der historischen Anthropologie, kann man sagen: „Kurz: Fremdheit ist keine Eigenschaft von Dingen oder Personen, und das Fremde ist nicht eine einfache Gegebenheit, vielmehr ist sein Erscheinen und seine Gegebenheitsweise abhängig von der Perspektive der von ihm Betroffenen. [...] Stets müssen die Perspektive, aus der etwas als fremd wahrgenommen wird, und die diese Perspektive leitenden Ordnungen, Deutungsmuster, Gewohnheiten, Erfahrungsmodi und Motive mitreflektiert werden.“<sup>7</sup>

Man könnte daher sagen, daß etwas nicht fremd *ist* (das wäre eine substanzialistische Aussage), sondern daß etwas zu etwas Fremdem erst *gemacht* wird (das ist eine ‚kulturalistische‘ Aussage). Damit soll der kulturelle Konstruktionscharakter von Fremdheitsbildern (aber natürlich auch von Eigenheitsbildern), d. h. der Prozeß des ‚othering‘, des ‚Anders-‘ bzw. ‚Fremdmachens‘ herausgestellt werden, der insbesondere in angloamerikanischen Beiträgen zu ‚alterity‘ und zur Inter- bzw. Transkulturalitätsforschung benannt worden ist. Umgekehrt gibt es den Prozeß des ‚similarizing‘, d. h. ‚Ähnlichmachens‘.

### 4 Das Fremde ist die paradoxe Einheit von Nähe und Ferne

Die Erläuterung dieses Punkts, der uns vor verzwickte epistemologische Probleme stellen und mit wissens- bzw. erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten konfrontieren wird, möchte ich mit einem Bild einleiten: Stellen wir uns vor, wir stehen am Ufer des Meeres, schauen auf die weite See hinaus und sehen, wie weit draußen am Horizont ein *fremdes* Schiff auftaucht. Nun sagen wir zwar, es ist ein *fremdes* Schiff, denn wir kennen es nicht, wissen nicht, woher es kommt, was es geladen hat und welche Besatzung es trägt. Zugleich ist uns das Schiff aber bekannt, denn wir können es ja *sehen* – es ist nicht mehr hinter der Linie des Horizonts verborgen. Wäre es das, wüßten wir nichts von einem Schiff, das sich uns

---

<sup>7</sup> Michael Wimmer: Fremde. In: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Hg. Christoph Wulf. Weinheim, Basel 1997, 1066–1078, hier: 1069.

nähert. Fremdheit ist mithin nicht das Gegenteil, sondern es ist ein *Modus von Bekanntheit*. Etwas ist uns als etwas Fremdes bekannt, d. h. es ist bereits in unseren Horizont getreten, um als etwas Fremdes erkannt zu werden.

Auf diese paradoxe Einheit von Fremdheit und Bekanntheit hat der Soziologe Georg Simmel (1858–1918) Anfang des 20. Jahrhunderts in seinem berühmt gewordenen „Exkurs über den Fremden“<sup>8</sup> hingewiesen. Eine der Qualitäten des Fremden bestehe in der „Einheit von Nähe und Entfernung“ (ebd. 509). Die Konstellation des Fremdseins, formuliert Simmel paradox, bestehe darin, „daß das Ferne nah ist. Denn das Fremdsein ist [...] eine besondere Wechselwirkungsform; die Bewohner des Sirius sind uns nicht eigentlich fremd [...], sondern sie existieren überhaupt nicht für uns, sie stehen jenseits von fern und nah.“ (Ebd. 509)

Die Beobachtung, daß Fremdsein eine Form des „Miteinanders“ und der „wechselwirkenden Einheit“ bildet (ebd. 509), hat weitreichende Folgen. Fremdes als Fremdes existiert für uns nicht. Die (von Simmel ja angespielte) mit einem Achselzucken einhergehende Floskel „Das ist mir so fremd wie der Sirius“ leitet ein Gespräch nicht ein, sondern *beendet* vielmehr jedes weitere Reden über ein Thema. Fremdes existiert für uns nur als Bekanntes. Hinter diese wissenstheoretische Voraussetzung können wir nicht zurück: Sei es, daß wir einen fremden Ausdruck in unsere eigene Sprache übersetzen, sei es, daß wir ein fremdes Zeichen in unserem Bewußtsein mit einer Vorstellung verbinden. Goethe hat diesen Gesichtspunkt gerade im Zusammenhang mit Überlegungen zu Weltliteratur, freier Weltsicht, Kosmopolitismus und Fremdsprachenlernen sehr scharf in einer Maxime zusammengefaßt: „Die Gewalt einer Sprache ist nicht, daß sie das Fremde abweist, sondern daß sie es verschlingt.“<sup>9</sup> Übersetzen und Verstehen sind Aneignungsprozesse, die das Anzueignende nicht unberührt lassen. Auch wenn Lesen bzw. Verstehen (einer fremden Kultur) nicht hermeneutisch als Interpretation, sondern dekonstruktiv als ‚Lektüre‘ oder z. B. konstruktivistisch als Konstruktion, d. h. als eine Tätigkeit aufgefaßt wird, bei der man einem Kommunikat Bedeutung zuordnet, entgeht man dem Problem nicht, sich das Fremde *zueigen* gemacht zu haben.

Gegenüber einer solchen Zueignung des Fremden wird in Interkulturalitätstheorien immer wieder der ethische Anspruch erhoben, daß es darum gehe, „die Andersheit und Fremdheit des Anderen und anderer Kulturen weder abzuwerten

---

<sup>8</sup> Georg Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung [1908]. Sechste Aufl. Berlin 1983 (= Gesammelte Werke, Bd. 2), 509–512.

<sup>9</sup> Johann Wolfgang von Goethe: Maximen und Reflexionen, Nr. 1016. In: Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. 12: Schriften zur Kunst und Literatur / Maximen und Reflexionen. 12., durchges. Aufl. 1994. München 1998, 508.

noch zu vereinnahmen, sondern sie in ihrer Differenz und Fremdheit anzuerkennen und zu achten.“<sup>10</sup>

Als Gebot wissenschaftlicher Ethik und menschlicher Kommunikation ist es selbstverständlich, einer anderen Kultur den gleichen Wert wie der eigenen zuzubilligen, sie anzuerkennen und zu achten. Unter erkenntnistheoretischen und sprachphilosophischen Gesichtspunkten jedoch ist die Fremdheit des Fremden mit Erkenntnis, wie wir sahen, nur schwer zu vereinbaren. Vorwürfe ego-, logo-, ethno- oder eurozentrischer Vereinnahmungen des Fremden sind daher zwar leicht zu erheben, solche Vereinnahmungen sind aber auch schwer zu vermeiden, solange es um sein ‚Erkennen‘ geht, „denn“, das hat der französische Philosoph Emmanuel Levinas (1906–1995) gültig festgehalten, „durch das Erkennen wird das Objekt, ob man will oder nicht, ganz vom Subjekt vereinnahmt“.<sup>11</sup> In der Wissenschaft ist diese Vereinnahmung nicht zu hintergehen. Sie kann nur vermeiden, wer das Terrain wechselt, d. h. vom wissenschaftlichen Erkennen zur ästhetischen Erfahrung übergeht. Nur in der Ästhetik, nicht aber in der Wissenschaft ist jene totale Umkehr unseres pragmatischen Weltbezugs möglich, durch die dem Heterogenen, dem Nichtidentischen bzw. der Differenz Gerechtigkeit bzw. Achtung widerfährt.

## 5 Alterität und Alienität

Zum Abschluß dieses xenologischen Kapitels ist noch ein Neologismus zu diskutieren, der in literaturwissenschaftlichen, komparatistischen und interkulturellen Beiträgen der letzten Jahrzehnte einen gewissen Prestigewert erobert hat und mit Begriffen wie ‚Fremdheit‘ oder ‚Differenz‘ immer wieder synonym benutzt und in einen Topf geworfen wird. Ich meine den Begriff der ‚Alterität‘, d. h. der literarischen oder kulturellen Andersheit.<sup>12</sup>

Alterität kann in Hinsicht auf zwei Achsen formuliert werden. Die aus systematischen Gründen unterschiedenen Achsen der Synchronie und der Diachronie,

---

10 Wimmer: Fremde, a.a.O., 1073.

11 Emmanuel Levinas: *Die Zeit und der Andere* [Le Temps et l’Autre; frz. 1979]. Übers. Ludwig Wenzler. 2. Aufl. Hamburg 1989, 19: Das Überschreiten der Einsamkeit zur Soziabilität „ist kein Erkennen, denn durch das Erkennen wird das Objekt, ob man will oder nicht, ganz vom Subjekt vereinnahmt und die Dualität verschwindet. Es ist keine Ekstase, denn in der Ekstase wird das Subjekt vom Objekt vereinnahmt und befindet sich wiederum in seiner Einheit. Alle diese Beziehungen laufen auf das Verschwinden des anderen hinaus.“

12 Vgl. Peter Strohschneider: Alterität. In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Neu bearbeitung. Bd. I: A–G. Hg. Klaus Weimar. Berlin, New York 1997, 58–59.

d. h. räumlicher und zeitlicher Alterität, lassen sich aber leicht ineinander projizieren. Temporale und spatiale Aussagen sind austauschbar. In beiden Fällen gelten hinsichtlich des Problems der Zugänglichkeit, der Verständlichkeit oder der Zuordnung von Bedeutung die gleichen Schwierigkeiten, die oben für die Fremdheit geltend gemacht worden sind und die ich abschließend im Blick auf den Unterschied zwischen Alterität und Alienität nochmals in anderer Perspektive in Erinnerung bringe.

Einerseits auf der Achse der Synchronie: Dann bezeichnet Alterität die Andersheit zwischen gleichzeitig existierenden, d. h. im geographischen Raum verteilten Kulturen. In diesem Sinne spielt der Begriff eine wichtige Rolle in Interkulturalitätstheorien und -studien, namentlich in der theoretischen Fundierung des Faches Deutsch als Fremdsprache (DaF) als einer interkulturellen Germanistik. Einer ihrer wichtigsten Vertreter, Alois Wierlacher, hat das Konzept einer „vergleichenden Fremdkulturwissenschaft“ ausgearbeitet und gegen eine Hermeneutik, „die kulturell Fremdes imperialistisch liquidiert“, versucht, einen „anderen Verstehensbegriff“ geltend zu machen, bei dem „das Fremde [...] in seiner trennenden und seiner vereinigenden Andersheit erkennbar“ gemacht wird und „die Egologik individueller und kollektiver Ethnozentrik“ abgestreift werden.<sup>13</sup>

Andererseits auf der Achse der Diachronie: Dann bezeichnet Alterität die Andersheit einer früheren Literatur bzw. Kultur gegenüber einer späteren auf dem gleichen geographischen Raum. In diesem Sinne spielt der Begriff eine wichtige Rolle in der Mediävistik bzw. in allen Literatur- und Kulturwissenschaften, die sich mit (literarischen) Texten einer früheren Epoche auseinandersetzen, deren „Bedeutung“ fremd geworden oder verloren gegangen ist.

Beide Achsen können auch interferieren – bei Versuchen, literarische oder künstlerische Zeugnisse einer fremden, ferneren und früheren, d. h. räumlich und zeitlich entfernten Kultur erkennen bzw. verstehen zu wollen, werden die umrissenen Probleme nicht einfacher.

In einer Auseinandersetzung mit dem Romanisten Hans Robert Jauß (1921–1997) über den eigentümlichen Reiz fernliegender mittelalterlicher Literaturformen pro-

---

<sup>13</sup> Alois Wierlacher: Mit fremden Augen oder: Fremdheit als Ferment. Überlegungen zur Begründung einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur. In: ders. (Hg.): Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik. München 1985, 3–28, hier: 10, 11 und 17. Vgl. ders.: Kulturwissenschaftliche Xenologie. Ausgangslage, Leitbegriffe und Problemfelder. In: ders. (Hg.): Kultursthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung. Mit einer Forschungsbibliographie. München 1993, 19–112. Vgl. Wolfgang Welsch: Was ist eigentlich Transkulturalität. In: Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität. Hg. Dorothee Kimmich, Schamma Schahadat. Bielefeld 2012, 25–40.

blematisiert der französische Mittelalterwissenschaftler Paul Zumthor (1915–1995) den Begriff der Alterität – „*alterity*, a term which remains to be defined.“<sup>14</sup> Der Begriff der Alterität beinhaltet „some degree of ambiguity.“ (370). Zumthor unterscheidet daher zwei Arten der Alterität, und zwar eine radikale und eine relative. Eine „radical alterity“ (370) sei Ergebnis einer Konfrontation („confrontation“) zwischen einem Subjekt und einem Objekt und habe ontologischen Charakter. Eine solche radikale Alterität könne jedoch durch bestimmte Umstände, wie z. B. raumzeitliche oder sozialhistorische Faktoren, relativiert werden. Eine solche „relative alterity“ sei das, was ihn als Literaturwissenschaftler interessiere. Der Fall einer solchen relativen Alterität liege im Verhältnis „between the Middle Ages and the medievalist“ (367) vor, insofern die (im übrigen wesentlich orale, an Performanz und Präsenz gebundene) „Literatur“ des Mittelalters das Resultat eines kulturellen Universums sei, „in which we have no way of participating“ (370). Eine Aussage, die generell für Texte „from a distant epoch“ (ebd.) gelte. Oftmals werde die Tatsche der Alterität durch naiven Historismus, der Begriffe wie Organismus, Authentizität u.ä. verabsolutiert, oder blinden Modernismus, der Begriffe neuerer Literaturtheorie in die Vergangenheit projiziert, verstellt. Letzteres gilt insbesondere für den modernen Textbegriff, der die „mouvance“ mittelalterlicher ‚Texte‘, die gleichermaßen an die Körper ihrer Autoren, Erzähler oder Sänger sowie der Hörer oder Leser gebunden sind (370–372), eher ausblendet. Die hier seinerzeit von Zumthor im Blick auf die Mediävistik angesprochene Problematik der fragwürdigen Projektion eines modernen Literatur- bzw. Textbegriffs auf zeitlich vergangene (oder räumlich ferne) Erscheinungsformen des ‚Literarischen‘ wird sich im Zuge kurrenter Debatten erneut und verschärft stellen (s. II.vi.4 und II.ix.3.a).

Es überrascht an Zumthors Argumentation, daß er von *relative* Alterität gerade da spricht, wo sie Resultat einer „insurmountable distance between the subject and the object“ (370) sei, die das Gefühl, an einer gemeinsamen Welt teilzuhaben, schwinden lasse. Was unterscheidet die Konfrontation, die die radikale, ontologisch gefaßte Alterität auszeichnet, von der aufgerissenen Kluft einer ‚unüberwindlichen Distanz‘, die eine bloß ‚relative alterity‘ kennzeichnet? Die Überbrückung einer relativen Alterität stellt für Zumthor nur bei oberflächlicher Betrachtung („on the surface“) vor eine „*aporia*“ (371), sie sei tatsächlich jedoch durch ‚application‘ (ebd.), d. h. einen einschlägigen, durch Gadamer wieder in Kurs gesetzten hermeneutischen Begriff<sup>15</sup>, zu überwinden. So scheint der Unter-

---

14 Paul Zumthor: Comment on H. R. Jauß's article. In: *New Literary History* 10 (1979), H. 2 (Thema: Medieval Literature and Contemporary Theory), 367–376, hier: 368. Weitere Nachweise im folgenden in () im Text.

15 „Ich erinnere daran, wie wir das Moment der Applikation, das aus der Hermeneutik ganz verdrängt worden war, erneut zur Geltung gebracht haben. Wir haben gesehen: Einen Text verste-

schied zwischen modernem und mittelalterlichem Text, sieht man auf die Komparative der folgenden Sätze, eher gradueller Art zu sein: „The medieval text, much more than the modern text, is *gesture*, action, charged with sensory elements. Its relationship with the transmitter and the receiver is necessarily different, and more concrete.“ (372) Der mittelalterliche Text scheint anders, aber nicht fremd. Die Operation, mit der Zumthor moderne Konzeptionen, z. B. den Begriff der Intertextualität, auf mittelalterliche bzw. überhaupt auf Texte poetischer Oralität appliziert, bezeichnet er als „ré-historisation“.<sup>16</sup> Die Möglichkeitsbedingung dieser Operation, die die historische Distanz, die der Begriff der Alterität impliziert, offenbar zu überwinden vermag, bleibt dabei verdeckt.

Jauß, der zuvor den Begriff der Alterität im Debattenkontext um Zumthors Bemühungen um eine mittelalterliche Poetik eingebracht hatte, thematisiert das Applikationsgeschehen im Blick auf das rezeptionsästhetische Phänomen, daß Kunstwerke einer fremdgewordenen Kultur, wie schon Marx in den ‚Grundrisse‘ festhielt<sup>17</sup>, gleichwohl über ihren historischen Ort hinaus mit Genuß aufgenommen werden. Solcher Kunstgenuss bezeichnet die „erste ästhetische Brücke“, die das moderne mit dem vergangenen (oder fernliegenden) Bewußtsein zu vermitteln beginnt. Die darauf folgende Reflexion, die die „Befremdung durch Alterität“ auslöst, bezeichnet einen „zweiten hermeneutischen Schritt“, der zu Aneignung des Vergangenen (oder Fernen) führt. Es ist für Jauß diese „gedoppelte Struktur“ des mittelalterlichen Diskurses, „der uns als Zeugnis einer fernen, historisch abgeschiedenen Vergangenheit in befremdender ‚Andersheit‘ erscheint, gleichwohl aber als ästhetischer Gegenstand dank seiner sprachlichen Gestalt auf ein *anderes*, verstehendes Bewußtsein bezogen ist, mithin auch mit einem späteren, nicht mehr zeitgenössi-

---

hen, heißt immer schon, ihn auf uns selbst anwenden.“ Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik [1960]. Tübingen 1986 (= Gesammelte Werke, Bd. 1), 401 [= 374/375]. Man mag zu Gadamers philosophischer Hermeneutik stehen wie man will, aus der „Vor-Struktur des Verstehens“ (Heidegger), die hier zugrunde liegt, wird man nicht ausbrechen können. Das tut übrigens gerade auch Spivak nicht, wenn sie die metapsychologische Priorität der Muttersprache („mother tongue“), d. h. der „first language“, für die Konstitution einer „ethical semiosis“ herausstellt (s. II.xi.3).

16 Paul Zumthor: Intertextualité et mouvance. In: Littérature 1981, H. 41 (Thema: Intertextualités médiévales), 8–16, hier: 8.

17 „Aber die Schwierigkeit liegt nicht darin zu verstehn, daß griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft sind. Die Schwierigkeit ist, daß sie uns noch Kunstgenuss gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten.“ Karl Marx: Einleitung zu den „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“. In: Marx/Engels Gesamtausgabe (MEGA). II. Abteilung, Bd. 1: Karl Marx: Ökonomische Manuskripte 1857/58. Berlin 2006, 17–45, hier: 45. Vgl. Hans Robert Jauß: The Idealist Embarrassment. Observations on Marxist Aesthetics. In: New Literary History 7 (1975), H. 1 (Thema: Critical Challenges: The Belagio Symposium), 191–208.

schen Adressaten Kommunikation ermöglicht.<sup>18</sup> Die Einsicht in eine solche Alterität muß geradezu freigelegt werden, da sie durch die Illusion historischer Kontinuität z. B. infolge des evolutionistisches Geschichtsmodells des 19. Jahrhunderts, die Vorstellung eines sich von Epoche zu Epoche forterbenden Reservoirs antiker Topik oder durch vorschnelle, den historischen Abstand überspringende Ideologiekritik ver stellt worden ist. Ist die Alterität aber einmal erkannt, ist dieser historische Hiat, so die These von Jauß, hermeneutisch Schritt für Schritt überbrückbar. An späterer Stelle, und zwar signifikanter Weise in der Auseinandersetzung mit George Steiners emphatisch benutztem Begriff der ‚Andersheit‘, die dessen Literaturverständnis zu grunde liegt (s. II.vii.1), kommt Jauß nahezu wörtlich auf die frühen Ausführungen zur Alterität zurück, um gegenüber Steiners Vorstellung einer unmittelbar im großen Kunstwerk ästhetisch gegebenen Realpräsenz die historisch-hermeneutischen Vermittlungsschritte der bedeutungskonstituierenden Arbeit des Interpreten geltend zu machen. Die Aneignung „befremdender Andersheit“ geschieht in drei Schritten: „Wenn das ästhetische Vergnügen der unmittelbaren, präreflexiven Leseerfahrung die erste hermeneutische Brücke zur Vergangenheit eines Textes sein soll, erfordert dieser Anfang des erprobenden Genießens indes einen zweiten Schritt, das reflektierende Aufnehmen seiner befremdenden Aspekte, um der Andersheit der vom Text eröffneten Welt ansichtig zu werden und hernach in einem dritten Schritt zu fragen, was der Text gerade unserer Gegenwart zu sagen vermag.“<sup>19</sup>

Die hier mit dem Begriff der Alterität bezeichnete ‚befremdende Andersheit‘ von zeitlich (oder räumlich) fernstehenden Kunstwerken hat mit dem angloamerikanischen Verständnis von ‚alterity‘ oder ‚otherness‘ nicht viel zu tun. Jauß‘ (und Zumthors) Begriff der Alterität des mittelalterlichen Textes ist geradezu durch Operationen wie Rehistorisierung (Zumthor) oder Applikation (Jauß) auf ‚Alterisierung‘ im anschließend erläuterten Sinn, d. h. auf grenzüberschreitende Horizontverschmelzung hin angelegt.

---

18 Hans Robert Jauß: Einleitung. Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. In: ders.: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976. München 1977, 9–47, hier: 14. Die Einleitung erschien englisch u.d.T. The Alterity and Modernity of Medieval Literature. In: New Literary History 10 (1979), H. 2 (Thema: Medieval Literature and Contemporary Theory), 181–229. Ihr gilt der im gleichen Themenheft abgedruckte „Comment“ Zumthors.

19 Hans Robert Jauß: Über religiöse und ästhetische Erfahrung – zur Debatte um Hans Belting und George Steiner. In: ders.: Wege des Verstehens. München 1994, 346–377, hier: 362. Der Aufsatz erschien zuerst in: Merkur 45 (1991), H. 510/511 (Thema: „Kultur? Über Kunst, Film und Musik“), 934–946. Die drei genannten Schritte erinnern an den Dreischritt Verstehen – Auslegen – Anwenden der pietistischen Hermeneutik der Frühaufklärung. Vgl. Heinrich Anz: Applikation. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung. Bd. I: A–G. Hg. Klaus Weimar. Berlin, New York 1997, 113–115.

Das Konzept des ‚Othering‘ verwischt die Unterscheidung zwischen Alterität und Alienität, die von dem Göttinger Literaturwissenschaftler Horst Turk (1935–2008) seinerzeit herausgestellt worden ist. Bei jener beziehen sich Ego und Alter auf eine identische Systemreferenz, d. h. einen gemeinsamen Referenzrahmen – eine gemeinsame ‚Welt‘. Bei dieser bewegen sich Ego und Alienus in differenter Systemreferenz, d. h. die beiden Referenzrahmen schließen sich gegenseitig aus – Ich und der Fremde bewegen sich in verschiedenen ‚Welten‘ und sind sich gegenüber einander fremd. Alterisierungsprozesse führen zur Grenznivellierung und Einbürgerung, Alienierungsprozesse führen zur Fremdsetzung und Grenzverstärkung.<sup>20</sup> Womöglich hatte Zumthor bei seiner Unterscheidung von distanzinduzierter relativer und Konfrontation implizierender radikaler Alterität so etwas im Sinn.

Auch Jacques Derrida (1930–2004) betont den Unterschied zwischen einem Fremden („un étranger“) und einem Anderen („un autre“), kehrt aber in seiner Vorlesung, die sich mit dem Begriff der ‚Hospitalität‘ in Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) auseinandersetzt, die eben herausgestellte Unterscheidung, wenn ich es recht verstehe, gewissermaßen um, wenn er schreibt, daß der „Fremde, der *xenos*, nicht einfach der absolut Andere, der Barbar, der absolut ausgeschlossene und heterogene Wilde“<sup>21</sup> ist. An einer vorausgehenden Stelle der inzwischen vollständig zugänglichen Vorlesung zur Hospitalität wurde die Unterscheidung näher erläutert. Der Andere („l’autre“) wird begriffen „comme étranger absolu, comme inconnu, là où je sais que je ne sais rien de lui (nous reviendrons tout à l’heure ou plus tard sur la distinction si difficile et si nécessaire entre ces deux concepts pourtant indissociables, l’autre et l’étranger, distinction indispensable pourtant si l’on veut cerner quelque spécificité de l’hospitalité).“<sup>22</sup> Die Unterscheidung wird als sehr schwierig bezeichnet. Im Unterschied zum ‚absolut Anderen‘, von dem wir wissen, daß wir von ihm *nichts* wissen – er ist uns, mit Simmel zu sprechen (s. I.iii.4), so fremd wie der Sirius –, wissen wir vom Fremden *etwas*.

---

20 Horst Turk: Alienität und Alterität als Schlüsselbegriffe einer Kultursemantik. In: Jahrbuch für Internationale Germanistik 22 (1990), H. 1, 8–31.

21 Jacques Derrida: Von der Gastfreundschaft. Mit einer ‚Einladung‘ von Anne Dufourmantelle [frz. 1997]. Wien 2001, 24. Der Band bietet den Text der vierten und fünften Sitzung vom 10. und 17. Januar 1996 der Vorlesung „Questions de responsabilité (V. Hostilité/hospitalité)“, die vom 14. Nov. 1995 bis zum 6. März 1996 an der Pariser École des hautes études en sciences sociales (EHESS) gehalten wurde. Vgl. Jaques Derrida: De l’hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à repondre. Paris 1997, 25: „Que l’étranger, le *xenos*, ne soit pas simplement l’autre absolu, le barbare, le sauvage absolument exclu et hétérogène“.

22 Jacques Derrida: Hospitalité. Bd. I: Séminaire (1995–1996). Hg. Pascale-Anne Brault, Peggy Kamuf. Paris 2021, 31.

Es geht hier nicht um Derrida-Exegese an sich, sondern darum, die Interdependenz von Fremdem und Eigenem verstehen zu lernen. Wichtig ist, daß der Begriff des Fremden für Derrida von einer eigentümlichen Ambiguität geprägt ist, die teils auf die Institution der Gastfreundschaft bezogen, teils aber auch, was im Blick auf die von mir herausgestellte Formel, daß das Fremde ein Modus von Bekanntheit ist, entscheidend ist, auf die hermeneutische Applikation übertragen wird.

Dabei greift Derrida die ambigue Bedeutung von Fremder, Feind und Gast (lateinisch: „*hostis*“ bzw. „*hospes*“) auf, um die wechselseitig verzwickte Situation des Fremden („*ξένος*“ [xénos], „*hostis*“) zu analysieren, „der als Gast oder als Feind“<sup>23</sup> die Schwelle des Hauses, die die Grenze zwischen fremder und eigener Welt zieht, überschreitet. Die Doppeldeutigkeit geht auf eine gemeinsame Etymologie zurück, die auf eine reziproke Bindung verweist.<sup>24</sup> Der ins Haus tretende Fremde und der gastgebende Hausherr („*despotes*“<sup>25</sup>) machen sich wechselseitig zur Geisel des anderen: Der Fremde, indem er sich dem Hausrecht, der Hausherr, indem er sich dem Gastrecht unterwirft. „Ausschließung und Einschließung [sind] in ein und demselben Moment untrennbar miteinander verbunden“.<sup>26</sup> Der Fremde gehört nicht zum Haus, ist aber der darin herrschenden Ordnung unterworfen, dem Hausherrn gehört zwar sein Haus, er muß sich aber dem Gastrecht verlangenden Fremden beugen und ihm Asyl gewähren.

Diese Art „double bind“, wonach das Gastrecht zugleich „nimmt und gibt“ und beide Parteien wechselseitig verpflichtet, ähnelt der hermeneutischen Applikation, bei der beide, der fremde Text und der ihn aufnehmende Leser beteiligt sind. Die Hospitalität (und ich klammere die metonymischen Verschiebungen zu Beginn des folgenden Zitat der Deutlichkeit wegen aus) „gibt [...], aber das, was sie gibt [...], ist die zu verstehende, zu sich kommen lassende Aufnahme, die den anderen, den Fremden dem inneren Gesetz des Gastgebers beugt, der dazu neigt,

---

23 Derrida: Von der Gastfreundschaft, a.a.O., 38. Vgl. ders.: De l'hospitalité, a.a.O., 45: „accueilli comme hôte ou comme ennemi“.

24 Émile Benveniste: Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2 Bde. Paris 1969, hier: Bd. I: Economie, parenté, société, chap. 7: l'hospitalité, 87–101, hier: 93f.: „certain rapport de réciprocité“, „une valeur réciproque“, vgl. auch 101.

25 Mit Bezug auf Belege bei Aischylos und Platon spricht Derrida (Hospitalité. Bd. I, 45) davon, „que *despotes* signifie ‚maître de maison‘“. Vgl. ders.: De l'hospitalité, a.a.O., 41: „Selon la chaîne qui nous est maintenant familiale (*hosti-pet-s, potis, potest, ipse*, etc.), la souveraineté du pouvoir, la *potestats* et la possession de l'hôte restent celles du *paterfamilias*, du maître de maison“. Vgl. ders.: Von der Gastfreundschaft, a.a.O., 36.

26 Derrida: Von der Gastfreundschaft, a.a.O., 63.

damit anzufangen, das Gesetz seiner Sprache und *seines* Verständnisses des Sinns der Wörter, das heißt seine eigenen Vorstellungen zu diktieren.“<sup>27</sup>

Tatsächlich wird, wie wir sehen werden, George Steiner das Verstehen eines fremden Texts durch den Leser in die Metaphorik der Gastfreundschaft, die dem Fremden vom Gastgeber entgegengebracht wird, fassen (s. II.vii.1). Steiner kommt von der Hermeneutik zur Hospitalität, Derrida umgekehrt von der Hospitalität, so wie ich das eben Zitierte verstehe, zur Hermeneutik. Bei Derrida spielt jedoch die in der Reziprozität von Geben und Nehmen latent wirkende ‚potestas‘ eine stärkere Rolle als es im Begriff der ‚cortesia‘, d. h. der Höflichkeit, der bei Steiner im Verhältnis von Fremden und Eigenem im Vordergrund steht, zum Ausdruck kommt.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Jacques Derrida: Die Gesetze der Gastfreundschaft. In: Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte, Kulturelle Praktiken, Kritik. Hg. Burkhard Liebsch, Michael Staudigl, Philipp Stoellger. Weilerswist 2016, 125–142, hier: 138 und 130. Es handelt sich um den Eröffnungsvortrag des Heinrich-von-Kleist-Instituts für Literatur und Politik an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt an der Oder vom 20. Juni 1996. Der Text steht mithin in engstem Entstehungszusammenhang mit der zuvor genannten Vorlesung an der EHESS. Eine leicht abweichende Fassung findet sich in: Metaphora. Journal for Literary Studies and Media Theory 3 (2018) (Themenheft: ‚Flüchtling‘. Hg. Martina Süess) <<https://metaphorajournal.univie.ac.at/fluechtlings/volume3-der-rida.pdf>> [14.09.2022]. Sie geht auf eine „Mitlesefassung“ des Vortrags zurück, die Barbara Vinken übersetzt und mit Derrida zusammen redigiert hat <[https://www.kuwi.europa-uni.de/de/lehrstuhl/lw/westeuropa/Emeritus/publikationen/rara/Derrida\\_in\\_FFO.pdf](https://www.kuwi.europa-uni.de/de/lehrstuhl/lw/westeuropa/Emeritus/publikationen/rara/Derrida_in_FFO.pdf)> [14.09.2022].

<sup>28</sup> Die Parallele zwischen Derrida und Steiner greift Immacolata Amodeo („Gast sein ist keine leichte Berufung“. Dimensionen einer Komparatistik im Zeitalter der Migration. In: Fremde Ähnlichkeiten. Die „Große Wanderung“ als Herausforderung der Komparatistik. Hg. Frank Zipfel. Stuttgart 2017, 29–40) in ihrem Angebot einer „Komparatistik der Gastlichkeit“ (bes. 35 ff.) kurz auf, ohne jedoch die bei Derrida offen zu Tage liegenden, bei Steiner unbemerkt bleibenden Machtverhältnisse, die Hospitalität impliziert, in den Blick zu bekommen.