

Kurs 03513

Wahrnehmungsformen und kulturelle Grenzen. Aspekte der europäisch-asiatischen Beziehungen während des Mittelalters und der frühen Neuzeit

Kurseinheit 1:

Kulturkontakt, kulturelle Grenzen und Fremdwahrnehmung

Autor: Jürgen Osterhammel

Überarbeitet von Jürgen G. Nagel

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	5
2. Formen des Kulturkontakts	11
2.1 Urs Bitterlis Begriffe	11
2.2 Über Bitterli hinaus	16
3. Die "Grenze" als geschichtswissenschaftliche Kategorie	19
3.1 "Grenze" als allgemein theoretischer Terminus	19
3.2 Die imperiale "Barbarengrenze"	22
3.3 Die zwischenstaatliche Territorialgrenze	25
3.4 Die Erschließungsgrenze	27
4. Kulturelle Grenzen	31
4.1 Zum Begriff der "kulturellen Grenze"	31
4.2 Abgrenzungspraktiken	37
4.3 Kontaktsituationen	40
5. Die "Konstruktion" von Grenzen im Prozess der europäischen Expansion	48
5.1 Das europäische Sonderbewusstsein	48
5.2 Fünf Perspektiven auf das kulturelle Fremde	50
5.3 Untersuchungsfragen	54
6. Formen der Fremdwahrnehmung	56
6.1 Fremdheit	57
6.2 Asymmetrische Gegenbegriffe	59
6.3 Reisen, Beschreiben	63
6.4 Darstellen	67
6.5 Beurteilen	70
6.6 Entziffern, Ausgraben	74
7. Schlussbemerkung	82
8. Literaturverzeichnis	85

1. Einleitung

Nachdem das Modul Kulturelle Räume und Grenzen bislang die grundlegenden Entwicklungen im Verhältnis zwischen Europa und Übersee verdeutlicht hat,¹ sollen nun weitaus konkreter die unmittelbaren Begegnungen an den jeweiligen Außengrenzen Europas abgesprochen werden. Die vorliegende Kurseinheit bildet den Ausgangspunkt, indem sie mit den Kontakten an der kulturellen Grenze und den daraus erwachsenden Formen der Fremdwahrnehmung die hierfür entscheidenden Kategorien thematisiert. Die ersten vier Kapitel beruhen dem Grundgedanken, dass der Kontakt zwischen Europäern und Nicht-Europäern, sofern er als "Kulturkontakt" aufgefasst werden kann, sich durch Benutzung der Kategorie der Grenze genauer fassen lässt, als dies bisher geschehen ist. Die "Grenze" bietet den Ansatzpunkt für eine in mehrfacher Hinsicht zu differenzierende historische Theorie des Umgangs von Europäern mit anderen Zivilisationen. Um diesen Gedankengang näher zu entwickeln, ist es nötig, zunächst einiges zur üblichen Interpretation von Kulturkontakt zu sagen (Kapitel 2) und dann die verschiedenen Möglichkeiten zu diskutieren, die der Begriff der "Grenze" in einem sehr allgemeinen Sinne der Geschichtswissenschaft bietet (Kapitel 3). Die Kapitel 4 und 5 skizzieren dann die Zusammenführung der beiden Stränge und die Grundlinien des hier vorgeschlagenen eigenen Konzepts. Für den Umgang mit solchen Begegnungen ist die kognitive Ebene stets von entscheidender Bedeutung. Daher widmet sich Kapitel 6 als wesentliche Ergänzung konzeptionellen Ansätzen zur Fremdwahrnehmung. Alles in allem hört sich dies etwas theorielastig an, wird jedoch – nach guter alter Historikerart – möglichst anschaulich an historischen Beispielen entwickelt. Das Ziel ist es, Grundlagen für ein konzeptionelles, aber auch methodisches und quellenkritisches Rüstzeug zu schaffen, mit dem man sich als Historiker/in oder Kulturwissenschaftler/in konkreten Fällen kultureller Begegnung nähern kann. Drei mögliche Themen aus der vormodernen Epoche (Europas Auseinandersetzung mit dem Islam, europäische Reisende in Japan und christliche Missionare in Indien) werden im Anschluss an diese Kurseinheit eingehender besprochen.

Grob gesagt geht es um die Frage, welche Prozesse ablaufen können, wenn Europäer auf Gesellschaften stoßen, die ihnen als besonders fremd, als "nicht-europäisch" erscheinen. Dies nun ist in der frühen Neuzeit keineswegs allein in Amerika, Asien und Afrika der Fall gewesen. Es gab Randvölker innerhalb der geographischen Grenzen Europas, die aus der Sicht derjenigen, die sich für "zivilisierter" hielten, ebensolche "Barbaren" zu sein schienen, wie man sie in Übersee antraf. Irland ist dafür das vielleicht am besten dokumentierte Beispiel. Indem wir es in unseren Kurs einbeziehen, wollen wir zeigen, dass "Außereuropa" keine geographische Kategorie ist: Es hat in Europa selbst Völker gegeben, die vielfach als

¹ Siehe die Kurse *Außergrenzen Alteuropas* (34240) sowie *Europäische Expansion und Globalisierung* (34244).

"außereuropäisch" betrachtet wurden. Auch beim Antisemitismus und der Feindseligkeit gegenüber Sinti und Roma, den sogenannten "Zigeunern", hat dieser Aspekt eine wichtige Rolle gespielt. Darauf können wir leider nicht ausführlicher eingehen; unsere Konzentration gilt den europäischen Beziehungen nach Übersee. Hierzu einige einführende Vorbemerkungen.

Die frühen europäischen "Entdecker" der überseeischen Welt und die philosophischeren unter ihren Eroberern, Hernán Cortés zum Beispiel, waren sich der Tatsache bewusst, nicht auf transhumane Fabelwesen oder auf unstrukturierte Primitivität gestoßen zu sein. Gewiss gibt es in der europäischen Reiseliteratur bis ins 18. Jahrhundert hinein Berichte von Begegnungen mit "Riesen" und "Zwergen", mit Wesen, deren Menschenähnlichkeit fraglich sei. Doch ist das schon in den ersten Jahrzehnten der europäischen Welteroberung nicht typisch gewesen. Viele Entdecker und Eroberer erkannten, dass sie auf menschliche Kollektive gestoßen waren, deren Lebensführung Zusammenhang und Regelmäßigkeit erkennen ließ, kurz: auf andere Kulturen. Selbstverständlich kannte man noch nicht den modernen, von der Ethnologie maßgeblich geprägten Begriff der Kultur. Man sah aber, dass andere Völker ihr Leben durchaus nach bestimmten Regeln gestalteten, auch wenn diese Regeln ganz und gar nicht diejenigen waren, die man aus Europa kannte. Einige wenige Gelehrte der Hochrenaissance waren sogar schon imstande, den System-Zusammenhang in einer nicht europäischen Kultur zu erkennen, die einzelnen Kulturelemente in ihrer jeweiligen Bedeutung für das Ganze zu ermes- sen und eine Art von umfassender Beschreibung zu geben. Dazu gehörten José de Acosta, der Verfasser einer *Historia natural y moral de las Indias* (vollendet 1590),² und Matteo Ricci (1552-1610), der große Jesuitenmissionar und erste unbefangene analysierende europäische Augenzeuge der chinesischen Zivilisation. Solche Autoren wurden zu Vorläufern einer vergleichenden Völkerkunde, wie sie dann im 19. Jahrhundert entstehen sollte. Aber selbst bei weniger gelehrten und aufmerksamen Beobachtern entstand aus den ersten Kontakterfahrungen vielfach der Eindruck, dass die Fremdartigkeit der Anderen nicht allein eine Zerrspie- gelung des Eigenen sei, nicht bloß Ausdruck einer auf den Kopf gestellten, einer absurd verkehrten und die "natürliche Ordnung" pervertierenden Welt. Man sah vielmehr, dass im Fremden ein gewisses System herrschte, dass es mit durchaus komplexen Sinngebungen eigener Art verbunden war. Wie diese Sinngebungen zu bewerten seien, blieb eine davon unabhängige zweite Frage. Sie wurde von Anfang an in der Spannung zwischen Universalismus, also dem Glauben an die unbeschränkte Gültigkeit der eigenen, europäischen Werte, und Relativismus, also der Idee der Gleichwertigkeit der Kulturen, strittig beantwortet. Ein Beispiel wäre die Beurteilung der Menschenopfer der Azteken, über die es schon bald nach der Zerstörung des Aztekenreiches in Europa eine Kontroverse gab. Man war sich relativ einig in der Beschreibung der Vorgänge, interpretierte sie aber ganz unter- schiedlich. Einige Autoren, z. B. der Theologe Juan Ginés de Sepúlveda, sahen in den Menschenopfern Verbrechen, die über "das Maß an jeder menschlichen Ver-

² Vgl. Pagden (1982) S. 146-197.

derbtheit hinausgehen"³ und damit hinreichende Gründe für einen Unterwerfungskrieg gegen die Täter lieferten. Eine zweite Position sah in den Menschenopfern eher ein auf Verstandesträgheit zurückführbares Missverständnis des göttlichen Naturgesetzes (der Jurist Francisco de Vitoria).⁴ Schließlich war es sogar möglich, die Schlächtereien der Azteken geradezu verständnisvoll als "wenig mehr als irregeleitete Frömmigkeit" zu sehen (so der Dominikanermönch und Historiker Bartolomé de las Casas).⁵

Als Folge ihres Ausgreifens nach Übersee fanden sich Europäer in der frühen Neuzeit auf allen Kontinenten mit fremden Sinnwelten konfrontiert. Nicht allein wissenschaftliches Interesse bewog sie, sich um ein Verständnis dieser kulturellen Bedeutungszusammenhänge zu bemühen. Eine Art von transkultureller Hermeneutik war oft schon aus ganz praktischen Gründen der Eroberung und Herrschaftssicherung erforderlich. Der französische Literaturtheoretiker Tzvetan Todorov hat in einem berühmten und überaus lesenswerten Buch⁶ gezeigt, wie Hernán Cortés, der Eroberer Mexikos, die militärische Unterlegenheit seiner Expeditionstruppe dadurch zu kompensieren verstand, dass er urteilstrübende und handlungshemmende Rigiditäten im Weltbild der Azteken durch ein virtuoses Spiel mit Symbolen für sein unbeirrt verfolgtes Eroberungsziel instrumentalisierte. Todorov denkt dabei vor allem an den bekannten Umstand, dass die Spanier sich geschickt die Erwartung der Azteken auf eine Rückkehr der "Weißen Götter" zunutze machten. Auch wenn er diesen Faktor im Gesamtzusammenhang der spanischen Eroberung Mexikos im Vergleich etwa zur Rolle eingeschleppter Krankheitserreger überbewertet, so macht er doch mit Recht darauf aufmerksam, dass Cortés sich um ein Verständnis der aztekischen Gedankenwelt bemühte und daraus sehr konkrete Vorteile zu ziehen verstand. Ähnliches ließe sich für viele spätere Eroberungsprozesse in anderen Teilen der Welt nachweisen.

Nicht nur bei der Landnahme, sondern auch bei der spirituellen Seelennahme der Missionare geschah ähnliches. Das vornehmste Medium der Missionare war die Sprache. Sie erlernten einheimische Idiome, um sich in ihnen predigend verständlich machen zu können und, unterstützt durch den virtuellen Einsatz von Bildmaterial, ein religiöses Deutungsmonopol gegenüber den einheimischen Glaubensvorstellungen erlangen zu können.⁷ Dort, wo sie, wie in Japan und insbesondere in China, auf widerständige "Hochkulturen" stießen, unternahmen sie heroische Anstrengungen philologischer Gelehrsamkeit mit dem Ziel, durch behutsame Anpassung und, wie es damals hieß, "Akkomodation", Elemente des christlichen Glaubens in die Diskurse der selbstbewussten Gastzivilisationen einzuschmuggeln.⁸ Die Missionare in Ostasien, die meisten von ihnen Jesuiten, bemühten sich, die christliche Botschaft in die Ausdrucksformen der einhei-

³ Sepúlveda, *Democrates segundo* [verfaßt ca. 1544], zit. nach Strosetzki (1991), S. 239.

⁴ Vgl. Pagden (1987), S. 90.

⁵ Ebd. S. 90, vgl. auch S. 143-145.

⁶ Todorov (1985).

⁷ Vgl. das faszinierende Buch von Gruzinski (1988).

⁸ Vgl. zur Bedeutung von Sprachstudien für die europäische Expansion: Reinhard, (1987 b).

mischen Kulturen zu übersetzen, sie also etwa in China zu "konfuzianisieren". Auch passten sie sich in ihren Umgangsformen, etwa in der Kleidung, den einheimischen Gebräuchen an. Eine solche weitgehende Akkomodation erforderte selbstverständlich ein genaues Studium der jeweiligen Kultur und ihrer Sprache. Matteo Ricci, der eingangs als ein Vorläufer der modernen Kulturanthropologie erwähnt wurde und der als der Begründer der Jesuitenmission in China gelten kann, betrieb seine Gelehrsamkeit also nicht zweckfrei, sondern mit einer eindeutigen Missionsabsicht.⁹

Nicht immer waren allerdings die Europäer bei der "Manipulation der Zeichen" erfolgreich. Ein berühmtes Beispiel für ein solches Versagen ist der Tod des Kapitäns James Cook, der am 14. Februar 1779 von Eingeborenen in der Kealekekua-Bucht in Hawaii erschlagen wurde. Cook war ein sehr erfahrener Seemann und Ethnograph, der im Erstkontakt mit fremden Völkern nach den Maßstäben der damaligen Zeit relativ vorsichtig und behutsam vorzugehen pflegte. In Hawaii aber missverstand er, wie der Ethnologe Marshall Sahlins es interpretiert, die "Zeichen" der dortigen Gesellschaft.¹⁰ Während Cortés sich gegenüber den Azteken in eine Position der erfolgreichen symbolischen Manipulation zu bringen verstand, wurde Cook umgekehrt ein Opfer eines eigenen Deutungsfehlers. Die transkulturelle Hermeneutik konnte sich also auf praktischer Ebene durchaus auch zum Nachteil der Europäer auswirken.

Das bisher Gesagte soll vor allem eines zeigen: Es bedurfte nicht des modernen anthropologischen Kulturbegriffs, der den jeweils spezifischen Ensemblecharakter von Symbolen, Verhaltensregeln und materieller Existenzsicherung betont, um unter Europäern die Einsicht zu befördern, dass man in Übersee nicht einem willkürlichen Chaos, sondern anderen Ordnungen menschlicher Lebensgestaltung konfrontiert war: seien es nun diejenigen von schriftlosen "Wilden", Schrift besitzenden "Barbaren" oder gar - wie im Falle Japans und phasenweise auch Chinas - diejenige von fernen Gesellschaften, die in der Regel als (nahezu) gleichrangige "Zivilisierte" betrachtet wurden. Schon viele Praktiker der europäischen Expansion erkannten also, was ihre Historiker erst langsam lernen sollten: Die Ausbreitung von Europäern über den Globus führte zu Kulturkontakten mannigfaltiger Art. Die europäische Expansion, von ihren Wirkungen her betrachtet, war ein umfassendes Phänomen interkultureller Begegnung. Vieles spricht für einen weiter gefassten Begriff der Expansion, der hinter Columbus zurückreicht und auch die mittelalterlichen Kreuzzüge, die "Ostkolonisation", die Reconquista gegenüber dem Islam in Spanien sowie die Ausdehnung der Engländer gegenüber Schottland und Wales berücksichtigte.¹¹

Die Überseegeschichtsschreibung hat den kulturellen Aspekt der europäischen Expansion lange nicht hinreichend gewürdigt. Als Entdeckungsgeschichte war sie

⁹ Zu Ricci vgl. besonders Spence (1984); Gernet (1984).

¹⁰ M. Sahlins (1986).

¹¹ Vgl. jetzt das wichtige Buch von Bartlett (1993).

auf die Taten heroischer Einzelner fixiert, als Kolonisationsgeschichte auf die Leistungen siedelnder und Staaten gründender Gemeinschaften, als Kolonialgeschichte auf politische Form und wirtschaftliche Funktionsweise von Kolonialreichen, als Imperialgeschichte auf die Auseinandersetzungen der Großen Mächte im Zuge der Globalisierung europäischer Politik. Zuständig für Kulturelles war überwiegend die Missionsgeschichte, die jedoch bis in die 1970er Jahre hinein einem Evangelisierungsparadigma verhaftet blieb und die über Christianisierung hinausweisenden Aspekte eines Kulturwandels, der von Missionaren geplant oder ungewollt in Gang gesetzt worden war, nur beiläufig behandelte. Von der neuen Differenziertheit, welche die Expansionsgeschichte während etwa der letzten drei Jahrzehnte erlangt hat,¹² hat eine kulturgeschichtliche Perspektive bis vor kurzem, als die Analyse "kolonialer Diskurse" besonders in der amerikanischen Forschung in den Vordergrund trat,¹³ am wenigsten profitiert. Nur im Falle Lateinamerikas stellen sich die Dinge etwas anders dar. Dort hat man seit den frühen achtziger Jahren – in Erwartung der 500-Jahr-Feiern von 1992 – dem alten Konzept von der "Entdeckung" Amerikas durch Europäer mit politischem Nachdruck, besonders der mexikanischen Regierung, den Begriff der "Begegnung zweier Welten" (*encuentro de dos mundos*) entgegengesetzt.¹⁴ Auf dieser Grundlage hat sich inzwischen ein breiteres Arbeitsfeld interkultureller Beziehungsgeschichte entwickelt.

Die Gründe für den relativen Rückstand in anderen Bereichen liegen hauptsächlich in der Widerspenstigkeit der Sache: Erstens fordert interkulturelle Beziehungsgeschichte im Idealfall von Historikerinnen und Historikern eine bikulturelle Kompetenz, das Vermögen also, die Perspektive nicht allein der Entdeckenden, sondern auch die der Entdeckten (und meist rasch Eroberten) einzunehmen. Zweitens sind kulturelle Phänomene eigensinniger, lokaler, partikularer, schwieriger einem strukturierenden Zugriff zu unterwerfen als etwa die Zusammenhänge des interkontinentalen Handels oder des organisatorischen Aufbaus kolonialer Staatsapparate. Drittens machen sich konzeptionelle Defizite besonders nachteilig bemerkbar. Die anspruchsvollere Wirtschafts- und Politikgeschichte der europäischen Expansion kann von einem Ideenbestand profitieren, der gemeinhin unter dem Titel "Imperialismustheorien" zusammengefasst wird. Dazu gehören sowohl "große" Theorien der Weltentwicklung als auch für Spezialfragen der Expansionsgeschichte begrenztere Erklärungsmodelle wie die des "Sozialimperialismus", der "unruhigen Grenze", der "Kollaboration", usw. Ähnliche theoretische Überlegungen fehlen für das, was man pauschal und vorläufig als "kulturellen Imperialismus" bezeichnen kann. Soll ein Rückfall in eine bloß illustrierende, ja bildkräftiges Material stoffhuberisch auf den bunten Effekt hin arrangierende Kulturgeschichtsschreibung vermieden werden, so sind umfassende und kritisch auszuwählende Sichtungen des Theorieangebotes unerlässlich, wie es vornehm-

¹² Vgl. Reinhard, (1983-1990).

¹³ Vgl. die Sammelbände von Greeblatt (1993) und Breckenridge (1993).

¹⁴ Vgl. Pietschmann (1992).

lich von der Kulturanthropologie, daneben neuerdings auch von der Literaturwissenschaft bereitgestellt wird.