Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas

Von
JÜRGEN OSTERHAMMEL
Hagen

1. Kulturkontakt¹

Die frühen europäischen „Entdecker“ der überseeischen Welt und die philosophischen unter ihren Eroberern, Hernán Cortés zum Beispiel, waren sich der Tatsache bewußt, nicht auf transhumane Fabelwesen oder auf unstrukturierte Primitivität gestoßen zu sein, sondern auf menschliche Kollektive, deren Lebensführung Zusammenhang und Regelmäßigkeit erkennen ließ, kurz: auf andere *Kulturen*.² Manche von ihnen erkannten auch die strukturelle Verwandtschaft zwischen ihrer jeweiligen Heimatgesellschaft und nicht wenigen Gemeinwesen, auf die sie in Übersee stießen. So war die vertikale Gliederung und Statusdifferenzierung der Aztekengesellschaft von der im Spanien Karls V. durchaus nicht fundamental verschieden. Gewiß, erst Gelehrte der Hochrenaissance wie José de Acosta, der Verfasser einer enzyklopädischen „*Historia natural y moral de las Indias*“ (vollendet 1590) und Matteo Ricci, der erste unbefangene analysierende europäische Beobachter der chinesischen Zivilisation,³ vermochten den systemischen Zusammenhang in einer nichteuropäischen Kultur zu erkennen und

¹ Eine frühere Fassung dieses Aufsatzes wurde 1992 auf dem Historikertag in Hannover vorgetragen. Zahlreiche Anregungen verdanke ich den Symposien zu universalhistorischen Fragen, die das Breuninger-Kolleg Stuttgart 1990 bis 1994 jährlich am Titisee veranstaltete, insbesondere der Tagung des Jahres 1992, die sich mit dem Thema „Die Begegnung mit dem Fremden“ beschäftigte. An den Titisee-Kolloquien nahm regelmäßig auch Dr. Christel Zahlmann teil, die am 27. Oktober 1994 tödlich verunglückte. Ihrem Andenken soll der Aufsatz gewidmet sein.

² Im folgenden wird, ohne einen eigenen Definitionsversuch zu unternehmen, ein weitgefaßter nicht-normativer und pluraler Begriff von Kultur/Kulturen im Sinne der Anthropologie verwendet, genauer: im Sinne der dritten von drei Hauptrichtungen des Verständnisses von „Kultur“: a) als eine Summe von Wissen, b) als Ensemble von Institutionen, c) als kollektiv entworfener, verbindlicher Sinnkosmos. Diese Unterscheidung nach Roy G. D’Andrade, *Cultural Meaning Systems*, in: Richard A. Shweder/Robert A. LeVine (Hrsg.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion* (Cambridge 1984) 88–119, hier 115. „Zivilisation“ wird davon nicht terminologisch scharf unterschieden. Vgl. dazu als begriffsgeschichtliche Begründung Jörg Fisch, „Zivilisation, Kultur“, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 7 (Stuttgart 1992) 679–774, bes. 771 f.

³ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, hrsg. von Edmundo O’Gorman (Mexico-Stadt 1962). Vgl. zum Werk und seinem Autor: Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge 1982) 146–197. Die maßgebende Textgrundlage für Ricci ist Pasquale d’Elia (Hrsg.), *Fonti Ricciane. Documenti originali concernanti Matteo Ricci e la storia delle prime Relazioni tra l’Europa e la Cina (1579–1615)*, 3 Bde. (Rom 1942–1949). Vgl. insbes. David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Wiesbaden 1985) 44–73; Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (London 1985).

wurden so zu Vorläufern oder Begründern einer komparativen Ethnologie.⁴ Aber schon aus den ersten Kontakterfahrungen entstand vielfach der Eindruck, daß die Fremdartigkeit der Anderen nicht allein eine Zerrspiegelung des Eigenen sei, nicht bloß Ausdruck einer absurd verkehrten, die natürliche Ordnung pervertierenden Welt, daß sie vielmehr mit durchaus komplexen Sinngebungen verbunden war. Wie diese zu *bewerten* seien, blieb eine zweite Frage, die viel kontroverser war und die von Anfang an in der Spannung zwischen Relativismus und Universalismus strittig beantwortet wurde. So ließen sich, um ein besonders spektakuläres Beispiel zu nennen, die Menschenopfer der Azteken schon im 16. Jahrhundert nicht nur als Verbrechen, die „über das Maß an jeder menschlichen Verderbtheit hinausgehen“ und hinreichende Gründe für einen Unterwerfungskrieg lieferten, interpretieren (Juan Ginés de Sepúlveda),⁵ sondern auch nachsichtiger als ein eher auf Verstandesträgheit zurückführbares Mißverständnis des göttlichen Naturgesetzes (Francisco de Vitoria)⁶ oder gar geradezu verständnisvoll als „wenig mehr denn irgeleite Frömmigkeit“ (Bartolomé de las Casas).⁷

Um die fremden Sinnwelten zu erschließen, wandten die Europäer in vielen Varianten eine Art von transkultureller Hermeneutik an. Diese war selten interesselos-akademisch. Sie konnte in verschiedenartigen Situationen unterschiedlichen Zwecken dienen. Der offensichtlichste war die Eroberung. Hernán Cortés, wie ihn Tzvetan Todorov in einer einflußreichen, aber vermutlich die Naivität seiner Gegenspieler übertreibenden Studie porträtiert hat, vermochte die militärische Schwäche seiner Expeditionstruppe gegenüber der Aztekenmacht dadurch zu kompensieren, daß er urteilstrübende und handlungshemmende Rigiditäten im Weltbild der Mexica durch ein virtuosos Spiel mit Symbolen für sein unbeirrt verfolgtes Eroberungsziel instrumentalisierte.⁸ Missionare gingen bei der spirituellen Seelennahme behutsamer, aber im Prinzip ähnlich vor. Ihr vornehmstes Medium war die Sprache. Sie erlernten einheimische Idiome, um sich in ihnen predigend verständlich machen und, unterstützt durch den Einsatz bildlichen Materials, ein religiöses Deutungsmonopol erlangen zu können.⁹ Dort, wo sie, wie in Japan und insbesondere in China, auf widerständige Elitekulturen stießen, unternahmen sie heroische Anstrengungen philologischer Ge-

lehrsamkeit mit dem Ziel, durch allmähliche „Akkomodation“ Elemente des christlichen Glaubens in die Diskurse der selbstbewußten Gastzivilisationen einzuschmuggeln.¹⁰ Meist, aber keineswegs in jedem Falle gelang es, die hermeneutischen Vorteile des Europäers, der mit sparsamstem Mitteleinsatz stets Herr der Situation bleiben sollte, erfolgreich auszuspielen. Der Tod von Kapitän James Cook an der Kealakekua-Bucht am 14. Februar 1779 ist, selbst wenn man einigen der Einwände gegen Marshall Sahlins' berühmte Interpretation folgt, ohne Zweifel durch Fehlinterpretationen hawaiianischer „Zeichen“ ausgelöst worden, die dem sonst so urteilssicheren Entdecker-Ethnologen unterliefen.¹¹ Cook wurde das Opfer einer kulturwissenschaftlichen Insuffizienz.

Es bedurfte also nicht erst des modernen anthropologischen Kulturbegriffs, der den distinkten Ensemblecharakter von Symbolen, Verhaltensregeln und materieller Existenzsicherung betont, um unter Europäern die Einsicht zu befördern, daß man nicht einem willkürlichen Chaos, sondern anderen *Ordnungen* menschlicher Lebensgestaltung konfrontiert war: seien es nun diejenigen von schriftlosen „Wilden“, schriftbesitzenden „Barbaren“ oder gar – wie im Falle der europäischen Japan- und phasenweise auch Chinaauffassung – andersartig „Zivilisierten“. Schon viele Praktiker der 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 Formen und Wirkungen her betrachtet, war ein umfassendes Phänomen interkultureller Begegnung.¹²

Die Überseegeschichtsschreibung hat diese beinahe trivial anmutende Einsicht lange Zeit nicht hinreichend gewürdigt. Als Entdeckungsgeschichte war sie auf die Taten heroischer Einzelner fixiert, als Kolonisationsgeschichte auf die Leistungen siedelnder und staatengründender Gemeinschaften, als Kolonialgeschichte auf politische Form und wirtschaftliche Funktionsweise von Kolonialreichen, als Imperialgeschichte auf die Auseinandersetzungen der Großen Mächte im Zuge der Globalisierung europäi-

⁴ Es soll hier selbstverständlich nicht behauptet werden, eine solche vormoderne Ethnographie und Ethnologie sei eine besondere Errungenschaft Europas. Es gab sie zumindest auch in China und vor allem in der arabisch-islamischen Literatur des Mittelalters. Zu dieser vgl. Aziz Al-Azmeh, *Barbarians in Arab Eyes*, in: *Past & Present* 134 (Februar 1992) 3–18.

⁵ Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los Indios* [verfaßt ca. 1544], zit. nach Christoph Strosetzki (Hrsg.), *Der Griff nach der Neuen Welt. Der Untergang der indianischen Kulturen im Spiegel zeitgenössischer Texte* (Frankfurt a. M. 1991) 210–269, Zitat 239.

⁶ Vgl. Pagden (wie Anm. 3) 90.

⁷ Ebd. 90, vgl. auch 143–145. Vgl. auch Benjamin Keen, *The Aztec Image in Western Thought* (New Brunswick, N. J. 1971) Kap. 4–6.

⁸ Vgl. Tzvetan Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen* (Frankfurt a. M. 1985, zuerst frz. 1982) 69 ff.

⁹ Brillant dazu: Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire: Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe–XVIIIe siècle* (Paris 1988) 15 ff.

¹⁰ Zur Bedeutung von Sprachstudien für die europäische Expansion vgl. Wolfgang Reinhard, *Sprachbeherrschung und Weltherrschaft. Sprache und Sprachwissenschaft in der europäischen Expansion*, in: ders. (Hrsg.), *Humanismus und neue Welt* (Weinheim 1987) 1–36.

¹¹ Marshall Sahlins, *Der Tod des Kapitän Cook. Geschichte als Metapher und Mythos als Wirklichkeit in der Frühgeschichte des Königreichs Hawaii* (Berlin 1986, zuerst amerik. 1981) 32 ff.; zur Kritik daran vgl. vor allem Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific* (Princeton, N. J. 1992) bes. 49–73. Allerdings hatten Cook und seine Begleiter die größten Schwierigkeiten der Kommunikation in der Begegnung mit Australiern und Tasmanern, weniger mit den Bewohnern Hawaiis.

¹² Unter Expansion soll hier, dem üblichen Sprachgebrauch folgend, die überseeische Ausbreitung von Europäern seit Kolumbus verstanden werden. Daß freilich schon im Mittelalter dem Prozeß des Vordringens in Peripherien maßgebende Bedeutung bei der homogenisierenden Formierung des christlichen Europa zukommt, ist neuerdings von Mediävisten bekräftigt worden, vor allem von Robert Bartlett, *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change, 950–1350* (London 1993). Vgl. auch die universalhistorische Interpretation mittelalterlicher Expansionsvorgänge bei Archibald R. Lewis, *Nomads and Crusaders, A. D. 1000–1368* (Bloomington/Indianapolis 1988).

scher Politik. Zuständig für Kulturelles war überwiegend die Missionsgeschichte, die jedoch bis in die 1970er Jahre hinein einem engen Evangelisierungsparadigma verhaftet blieb und die über Christianisierung hinausweisenden Aspekte eines von Missionaren geplanten oder ungewollt in Gang gesetzten Kulturtransfers nur beiläufig behandelte. Von der neuen Differenziertheit, welche die Expansionsgeschichte vor etwa zwei Jahrzehnten zu erlangen begann,¹³ hat eine kulturgeschichtliche Perspektive bis vor kurzem, als die Analyse „kolonialer Diskurse“ in den Vordergrund trat,¹⁴ von allen Bereichen am wenigsten profitiert. Nur im Falle Lateinamerikas, wo seit den frühen achtziger Jahren der überkommenen Vorstellung von der „Entdeckung“ mit politischem Nachdruck der Begriff der „Begegnung zweier Welten“ (*encuentro de dos mundos*) entgegengesetzt wurde,¹⁵ hat sich ein breiteres Arbeitsfeld interkultureller Beziehungsgeschichte entwickelt. Die Gründe für den relativen Rückstand liegen in der Widerspenstigkeit des 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 einzunehmen.¹⁶ 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“ subsumiert, sowohl „große“ Theorien der Weltentwicklung als auch – für Spezialfragen der Expansionsgeschichte – begrenzte-

re Erklärungsmodelle („Sozialimperialismus“, „unruhige Grenze“, „Kollaboration“, usw.) bereithält. Ähnliches fehlt für das, was man pauschal und vorläufig als „kulturellen Imperialismus“ bezeichnen muß.¹⁷ Soll ein Rückfall in eine bloß illustrierende, ihr bildkräftiges Material stoffhuberisch auf den bunten Effekt hin arrangierende Kulturgeschichtsschreibung vermieden werden, so sind umfassende und kritisch auswählende Sichtungen des Theorieangebotes, wie es vornehmlich von Kulturanthropologie und Soziologie, daneben neuerdings auch von der Literaturwissenschaft bereitgestellt wird, unerlässlich.¹⁸

Angesichts dieser Schwierigkeiten hat ein kulturgeschichtliches Interesse an der europäischen Expansion zunächst den Weg der Untersuchung europäischer *Perzeptionen* außereuropäischer Gesellschaften genommen. Die ungeheure Fülle überlieferter Äußerungen von Europäern über außerokzidentale Gesellschaften in Reiseberichten sowie in deren Anthologisierungen und sekundären Verwertungen, in Akten von Diplomatie und Kolonialregierungen, dazu ein reiches Bildmaterial haben hier einen fruchtbaren Forschungszweig eröffnet. Allerdings stehen Untersuchungen dieser Art in einem schwer auflösbaren Dilemma. Suchen sie, auf dem Wege über die europäischen Quellen zu einem Verständnis realer interkultureller Kontaktsituationen vorzudringen, so verstricken sie sich, wenn keine unabhängigen Zeugnisse der „anderen“ Seite benutzt werden oder wenn man nicht skrupelhafteste textkritische Vorsicht walten läßt,¹⁹ zirkulär in den Befangenheiten der zeitgenössischen europäischen Beobachtungsquellen. Zieht man jedoch, wie einige Autoren des „new historicism“, aus dieser Schwierigkeit den Schluß, europäische Texte über Außereuropäisches überhaupt nicht mehr auf ihren möglichen Sachgehalt hin zu lesen, sie also ausschließlich als Spiegelskabinett okzidentaler Vorurteile und Phantasmagorien aufzufassen, als eine Sonderform von „fiction“, dann verschwindet die Realität des Kulturkontakts hinter dem Vorhang ihrer textlichen Verschleierung. Was in der Tendenz der wertenden Aussage zu einer ungemilderten Verurteilung europäischer Verblendung führt, resultiert methodisch dann häufig in nichts als deren Verdoppelung: einem Narzißmus, der nicht länger nach der Wirklichkeitsadäquatheit europäischer Fremdbilder und nach ihren

¹³ Eine Summe dieser neueren Forschung zieht Wolfgang Reinhard, *Geschichte der europäischen Expansion*, 4 Bde. (Stuttgart usw. 1983–1990). Der Autor hat auch wichtige Anregungen zur Erneuerung der Missionsgeschichte als Kulturgeschichte gegeben: Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem, in: *Historische Zeitschrift* 223 (1976) 529–590.

¹⁴ Repräsentativ für unterschiedliche Ausprägungen dieser Interessenrichtung sind die Sammelbände Stephen Greenblatt (Hrsg.), *New World Encounters* (Berkeley/Los Angeles/Oxford 1993) und Carol A. Breckenridge/Peter van der Veer (Hrsg.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia* (Philadelphia 1993). Der wichtigste theoretische Inspirator im Hintergrund ist im ersten Fall Michel de Certeau, im zweiten Edward Said.

¹⁵ Vgl. Horst Pietschmann, Die Iberische Expansion in Amerika in der neueren Forschungsdiskussion, in: *Periplus. Jahrbuch für außereuropäische Geschichte* 2 (1992), 72–80, hier 72; Walther L. Bernecker, „Rau-chender Spiegel“. Das Jubiläum der „Entdeckung“ Amerikas im Widerstreit der Meinungen, in: Wolfgang Reinhard/Peter Waldmann (Hrsg.), *Nord und Süd in Amerika. Gemeinsamkeiten – Gegensätze – europäischer Hintergrund* (Freiburg i. Br. 1992) Bd. 2, 1299–1316, hier 1302f.

¹⁶ Dafür gibt es bisher nur wenige Beispiele, etwa die große Synthese von Welt- und Geschichtsbewusstsein im vor- und frühkolonialen Amerika bei Gordon Brotherston, *Book of the Fourth World: Reading the Native Americas through their Literature* (Cambridge 1992), oder das weitgehend auf indianischen Quellen basierende Werk von James Lockhart, *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, 16th through 18th Centuries* (Stanford, Cal. 1992). Für Asien etwa: George Ellison, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan* (Cambridge, Mass./London 1973).

¹⁷ Die unter diesem Schlagwort geführten Diskussionen lassen oft historischen Tiefgang vermissen. Ein Beispiel dafür ist John Tomlinson, *Cultural Imperialism* (London 1991). Anregender ist etwa der Versuch des philippinischen Historikers Renato Constantino, die sozialökonomische Dependenztheorie auf den Bereich der Kultur zu übertragen. Vgl. R. Constantino, *Neocolonial Identity and Counter-Consciousness: Essays on Cultural Decolonization* (London 1978).

¹⁸ Vgl. die Untersuchungen zu kolonialen Diskursen (oben Anm. 14); Dietrich Krusche, *Literatur und Fremde. Zur Hermeneutik kulturräumlicher Distanz* (München 1985); Dietrich Harth (Hrsg.), *Fiktion des Fremden. Erkundung kultureller Grenzen in Literatur und Publizistik* (Frankfurt a. M. 1994). Ein anregender Beitrag aus philosophiegeschichtlicher Sicht ist Hinrich Fink-Eitel, *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte* (Hamburg 1994). Hilfreich sind auch manche Überlegungen der bisher allerdings kaum historisch interessierten „Xenologie“, vgl. Alois Wierlacher (Hrsg.), *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder der kulturwissenschaftlichen Fremdenforschung* (München 1993).

¹⁹ Vgl. Adam Jones, *Zur Quellenproblematik der Geschichte Westafrikas 1450–1900* (Stuttgart 1990) 30ff.

realen Folgen fragt, sondern nur noch nach ihren innertextuellen Generierungsregeln und ihrem ideologischen Gehalt. Selbst wenn eine solche „reduction of experience to the meanings that shape it“²⁰ mit der Brillanz ihrer virtuosesten Praktiker geschieht, läßt sich eine Kulturgeschichte der europäisch-außereuropäischen Begegnung darauf schwerlich aufbauen.

Die historische Untersuchung tatsächlicher Kontakte zwischen Europäern und Nicht-Europäern unter dem Gesichtspunkt ihrer kulturellen Voraussetzungen und Konsequenzen bedarf anderer konzeptioneller Hilfen, als der „new historicism“ sie anbieten kann. Ein bewährter Ausgangspunkt ist die Taxonomie von Formen der „Kulturbegegnung“, die Urs Bitterli vorgeschlagen hat.²¹ Bitterli unterscheidet 1) die „Kulturberührung“, d. h. den punktuellen Erstkontakt, „das in seiner Dauer begrenzte, erstmalige oder mit großen Unterbrechungen erfolgende Zusammentreffen einer Gruppe von Europäern mit Vertretern einer überseeischen Kultur“;²² 2) den aus der friedlichen Kulturberührung oft durch unmittelbare oder von den Einheimischen (vermeintlich) provozierte Gewaltanwendung der Europäer hervorgehenden „Kulturzusammenstoß“; als relativ gewaltfreien Dauerzustand 3) die „Kulturbeziehung“, also „ein dauerndes Verhältnis wechselseitiger Kontakte auf der Basis eines machtpolitischen Gleichgewichts oder einer Patt-Situation“;²³ schließlich 4) als selten erreichten irednischen Extremzustand die aus Akkulturationsprozessen hervorgehende „Kulturverflechtung“.²⁴ Bitterli benutzt, ohne größere theoretische Ambitionen daran zu knüpfen, diese Klassifikation von Kontakttypen, um ein weltweit gesammeltes, zumeist aus einer naiven, also auf die Raffinesen von „Diskursanalyse“ und dekonstruktivistischer Literaturwissenschaft verzichtenden Lektüre von Reiseliteratur geschöpftes Belegmaterial zu ordnen. Innerhalb dieses Rasters lassen sich dann die Geschichten einzelner Kulturbegegnungen erzählen; den Chancen einer durchkomponierten *Gesamtgeschichte* der europäischen Expansion muß Bitterli von seiner typisierenden Vorgehensweise her skeptisch gegenüberstehen, wenngleich aus anderen Gründen, als die Kritiker von „master narratives“ sie vorbringen. Seine Perspektive ist bewußt europazentrisch; Kulturkontakte werden vor dem Hintergrund der europäischen „Geistesgeschichte“ betrachtet.

²⁰ John E. Toews, *Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience*, in: *American Historical Review* 92 (1987) 879–907, hier 906. Ein neueres Beispiel dafür wäre Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World* (Oxford 1991).

²¹ Urs Bitterli, *Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung* (München 1976) 81 ff.; ders., *Alte Welt – Neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontaktes vom 15. bis zum 18. Jahrhundert* (München 1986) 17–54; ders., *Kulturbegegnung und Kulturzusammenstoß in der Sicht des Kolonialhistorikers*, in: Alfred Wendorst/Jürgen Schneider (Hrsg.), *Begegnungsraume von Kulturen* (Neustadt a. d. Aisch 1982) 75–88.

²² Bitterli, *Alte Welt* (wie Anm. 21) 17.

²³ Ebd. 42.

²⁴ Bitterli, *Die „Wilden“* (wie Anm. 21) 161–173.

Bitterlis einfache und einleuchtende Taxonomie, die im Hinblick auf die Epoche zwischen Kolumbus und Cook entwickelt wurde und deren Brauchbarkeit für spätere Phasen stabiler Kolonialverhältnisse noch nicht geprüft worden ist, unterscheidet Grundformen des Kulturkontakts nach den beiden Kriterien von Dauer und Gewalt-samkeit; die Skala reicht vom genozidalen Überfall bis zur dauerhaften Symbiose der Kulturen. Die Trennung zwischen Europa und Nicht-Europa, die den Rahmen aller erfaßten Kontaktsituationen bildet, wird dabei als unproblematisch vorausgesetzt; die Abgrenzung zwischen Europäern und den „Anderen“ scheint den Zeitgenossen wie auch dem Historiker unmittelbar evident zu sein; der Kontakt findet statt zwischen den Angehörigen deutlich identifizierbarer zivilisatorischer Einheiten. Gerade dies jedoch müßte überprüft werden. Differenzen und Distanzen zwischen Kulturen sind historisch variable Größen, Konstrukte wechselnder Selbst- und Fremdzuschreibungen. Auf beiden Seiten des interkulturellen Zusammentreffens kommt es zu Prozessen von Identitätsveränderung und Gruppenbildung, von Abgrenzung und Annäherung. Imaginative Entwürfe vom Anderen – „Bilder“ keinesfalls im schlichten Sinne von Abbildungen – unterliegen (was auch Bitterli anerkennt) keinem langfristigen Entwicklungsgesetz der allmählichen mentalen Annäherung zwischen Kulturen im Zuge der Herausbildung eines kommunikativen Globalzusammenhangs. Mit zunehmendem Wissen voneinander kann die Verständnislosigkeit wachsen. Kulturelle Unterschiede, darauf hat Fredrik Barth in einem einflußreichen Aufsatz hingewiesen, können durchaus trotz intensiver interkultureller Beziehungen und Abhängigkeiten dauerhaft fortbestehen.²⁵ „Kulturbeziehung“ kann leicht zum „Kulturzusammenstoß“ regredieren. „Bilder“ vom jeweils Anderen formieren und verändern sich in einem engen Wechselverhältnis mit den tatsächlichen Umgangsweisen. Perzeptionen und Interaktionen bedingen einander auf eine Weise, die nicht in lineare Kausalitätsrelationen aufzulösen ist. Zum Spektrum der Möglichkeiten gehörten sowohl die Stabilisierung und lernpathologische Radikalisierung anfänglicher „Mißverständnisse“ im Sinne von „self-fulfilling prophecies“, die Umsetzung also von Differenzwahrnehmungen in Differenzierungspraktiken, als auch umgekehrt die nachträgliche Ideologisierung konkreter Macht- und Herrschaftsverhältnisse; beides läßt sich etwa an den verschiedenen Ausprägungen von Rassismus beobachten.

Urs Bitterlis Typologie von Kulturbegegnungen im Zuge der neuzeitlichen Expansion Europas kann in dreifacher Weise weitergedacht werden: in Richtung auf 1) eine Verfeinerung der Mischformen und Übergänge zwischen den Grundtypen, 2) die historisierende Problematisierung von Ver- und Entfremdungsprozessen zwischen Kulturen und 3) die flexiblere Zuordnung zueinander von Perzeptionen und Praktiken. Als theoretischer Fokus kann dabei das Konzept der „kulturellen Grenze“ dienen.²⁶

²⁵ Fredrik Barth, *Introduction*, in: ders. (Hrsg.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference* (Bergen/Oslo/London 1969) 9–38, hier 10.

²⁶ Zum Teil werden hier Überlegungen aus einem früheren Beitrag weitergeführt: Jürgen Osterhammel, *Distanzerfahrung. Darstellungsweisen des Fremden im 18. Jahrhundert*, in: Hans-Joachim König/Wolfgang

2. Drei Begriffe von „Grenze“

Die Vorstellung von „Grenzen“ – mit dem semantischen Feld Begrenzung, Entgrenzung, Grenzüberschreitung – gehört zu den schillerndsten Metaphern-Konzepten in den heutigen Sozial- und Kulturwissenschaften, zugleich zu denen, von welchen man sich neuerdings zusammenfassende Orientierungen in der Gegenwart zu erhoffen scheint.²⁷ Als Begriff ist sie teils der Philosophie, teils der Geographie entlehnt worden. Georg Simmel, der wiederholt auf die „Raumbedeutung der Dinge und Vorgänge“ hinwies,²⁸ übersetzte die Vorstellung räumlicher Begrenzung in die Idee der „soziologischen Grenze“ und postulierte: „Die Grenze ist nicht eine räumliche Tatsache mit soziologischen Wirkungen, sondern eine soziologische Tatsache, die sich räumlich formt.“²⁹ Die Systemtheorie, insbesondere bei Niklas Luhmann, sieht die Bestimmung von Grenzen als „das wichtigste Erfordernis der Ausdifferenzierung von Systemen“.³⁰ Eine solche Grenzbestimmung sei nicht allein eine analytische Leistung des unterscheidenden Betrachters, sondern werde bereits von den Systemen selbst geleistet. Der Ethnologe Fredrik Barth sieht in „boundary maintenance“ die wichtigste Anpassungsstrategie einer ethnischen Gruppe; charakteristisch für eine solche sei ihr Grenzverhalten, nicht so sehr ihre durch konstante Merkmale beschreibbare kulturelle Substanz.³¹

Es ist wichtig, sich solche allgemeinen und abstrakten Bestimmungsmöglichkeiten von „Grenze“ zu vergegenwärtigen, wenn man nach den spezielleren Verwendungen des Begriffs als *geschichtswissenschaftlicher* Kategorie fragt. Eine hinreichend plastische Vorstellung von *kulturellen* Grenzen kann nur so entwickelt werden, daß sich Verbindungen zeigen lassen zwischen der Metaphorik von kultureller Differenz, Fremdheit und „otherness“ und jenen konkreten und sichtbaren Interaktionssträngen, als welche Historiker seit jeher Grenzen verstanden haben. Vor allem drei Grenzformen sind dabei zu unterscheiden – auch wenn sich in der Fülle historischer Situationen reine Ausprägungen dieser Typen selbstverständlich nur ausnahmsweise finden: die imperiale „Barbarengrenze“, die nationalstaatliche Territorialgrenze und die Erschließungsgrenze.³²

Reinhard/Reinhard Wendt (Hrsg.), *Der europäische Betrachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung* (Berlin 1989) 9–42.

²⁷ Der Weltkongreß für Soziologie im Juli 1994 in Bielefeld stand unter dem Motto „Umstrittene Grenzen und wechselnde Solidaritäten“.

²⁸ Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* [1908], hrsg. von Otthein Rammstedt (= Georg Simmel Gesamtausgabe, Bd. 11) (Frankfurt a. M. 1992) 689.

²⁹ Ebd. 697.

³⁰ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt a. M. 1984) 54, 177f.

³¹ Barth (wie Anm. 25) 14f. Zum Diskussionskontext vgl. Richard Jenkins, *Social Anthropological Models of Inter-ethnic Relations*, in: John Rex/David Mason (Hrsg.), *Theories of Race and Ethnic Relations* (Cambridge 1986) 170–186, hier 170–178. Weitere wichtige theoretische Beiträge zu Grenze und Abgrenzung stammen vom dem Anthropologen Victor Turner und dem Semiotiker Juri Lotman. Sie können hier nicht erörtert werden.

³² Andere, wesentlich kompliziertere Typologien sind vorgeschlagen worden, so etwa in einer noch immer anregenden Abhandlung von Stephen B. Jones, *Boundary Concepts in the Setting of Place and Time*, in: *Annals of the Association of American Geographers* 49 (1959) 241–255.

Die *imperiale „Barbarengrenze“*, wie sie sich an der Peripherie des Imperium Romanum von Nordeuropa bis Afrika, an der durch die Große Mauer gesicherten und visualisierten Nahtstelle zwischen chinesischer Ackerbau- und innerasiatischer Hirtenkultur, in Gestalt der habsburgischen Militärgrenze gegenüber dem osmanischen Reich³³ oder am nordwestlichen Rand Britisch-Indiens (der „North-West frontier“ vis-à-vis Afghanistan) findet,³⁴ ist eine defensive Sicherheitszone, durch welche sich Imperien am Punkt ihrer maximalen Ausdehnung gegen zumeist tribal organisierte, eine hochmobile Kriegführung praktizierende Nachbarvölker zur Wehr setzen. Diese Grenze kann über längere Zeiträume statisch sein, muß also nicht als Sprungbrett zu weiteren Eroberungen dienen. Sie ist oft durch aufwendige militärische Grenzanlagen vom linearen „Limes“-Typ charakterisiert, denen, unabhängig von ihrer tatsächlichen Wirksamkeit, eine hohe symbolische Bedeutung als Trennungslinie zwischen imperialer, kosmisch geordneter „Zivilisation“ und frei schweifendem, anarchischem „Barbarentum“ zugemessen wird.³⁵ Trotz ihrer spektakulären Undurchdringlichkeitssymbolik ist die imperiale „Barbarengrenze“ in der Praxis meist durchlässig für „kleinen Grenzverkehr“ aller Art; ohnehin staffelt sie sich diesseits sichtbarer Mauern, Wälle und Palisaden in die Tiefe eines bikulturell durchdrungenen Hinterlandes. In Phasen, die auf imperiale Expansion und erste Grenzsicherung folgen, kann es zum wichtigsten Zweck linearer Barrieren werden, die „Barbaren“ jenseits der Grenze von denjenigen auf imperialem Gebiet zu trennen, die im Begriffe sind, sich kulturell zu romanisieren, zu sinisieren, usw.³⁶ Schon für die römische Republik ist bemerkt worden, „daß die Römer eher versuchten, die Einheimischen in Römer zu verwandeln, als ihre eigenen Leute in verlassene Landstrichen zu bringen“.³⁷ Ähnliches ließe sich für China sagen. Oft dienen Orte entlang der Grenze als diplomatische Stützpunkte für ein „Management“ militärisch nicht dauerhaft pazifizierbarer tribaler Nachbarn, die als Klienten in Reziprozitätsverhältnisse eingebunden werden; Ziel solcher Strategie oder Taktik ist

³³ Die Militärgrenze wurde von österreichischer Seite vielfach als „Barbarengrenze“ interpretiert, war aber tatsächlich ein Verteidigungsgürtel gegenüber einem hochorganisierten Nachbarimperium. Auf dem Höhepunkt ihres Ausbaus, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, zog sie sich als 20–60 Meilen breite Zone über tausend Kilometer von der Adria bis zum nördlichen Ende der Moldaukarpaten hin. Vgl. Gunther E. Rothenberg, *Die österreichische Militärgrenze in Kroatien 1522 bis 1881* (Wien/München 1970) 9–14; Jean Nouzille, *Histoire des frontières: L'Autriche et l'Empire ottoman* (Paris 1991) bes. 57ff.

³⁴ Die North-West Frontier war allerdings nicht mit durchgehenden Verteidigungsanlagen befestigt. Sie war „a zone or belt of mountainous country of varying width, stretching over a distance of about 1,200 miles from the Pamirs to the shores of the Arabian sea“. Parshotam Mehra, *A Dictionary of Modern Indian History 1707–1947* (Delhi 1985) 525.

³⁵ Die – je nach Zuschreibung wechselnde – symbolische Bedeutung der Grenzbauwerke betont am chinesischen Beispiel Arthur Waldron, *The Great Wall of China: From History to Myth* (Cambridge 1990). Auf der Grundlage von Waldrons wichtigem Buch: Gudula Linck, *Die Chinesische Mauer: Realität und Mythos einer steinernen Grenze*, in: *SOWI* 20 (1991) 164–171. Vgl. auch Thomas J. Barfield, *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China* (Oxford 1989) bes. 5–8.

³⁶ Edward N. Luttwak, *The Grand Strategy of the Roman Empire: From the First Century A. D. to the Third* (Baltimore/London 1976) 78.

³⁷ Stephen L. Dyson, *The Creation of the Roman Frontier* (Princeton, N. J. 1985) 5.

oft die Transformation von militärischem Gleichgewicht in eine durch kulturelle Bindungen untermauerte politische Abhängigkeit. Die imperiale „Barbarengrenze“ ist jüngst als geopolitische Leitmetapher zum Verständnis der Weltlage nach dem Ende des Ost-West-Konflikts wiederbelebt worden: der reiche Norden repräsentiere das neue, sich vom Elend des Südens abschottende und sich zugleich normativ auf einen halbierten Universalismus zurückziehende Imperium.³⁸

Die *nationalstaatliche Territorialgrenze* ist demgegenüber eine Demarkationslinie zwischen zwei im Prinzip ähnlich organisierten politischen Gebilden. Grenzen sind in diesem Verständnis nicht Distanzierungszonen zwischen Imperien und ihren Umwelten, sondern Staatsgrenzen,³⁹ genauer: durch Hoheitssymbole und Organe staatlicher Machtpräsenz markierte Linien zwischen territorialen politischen Verbänden, oder noch anders: Maximalpunkte durchsetzbarer Jurisdiktions- und Souveränitätsansprüche – spätestens seit dem 19. Jahrhundert in der Regel von Nationalstaaten.⁴⁰ Ihre Festlegung erfolgt als Kodifizierung der Ergebnisse von Wanderung, Krieg und Staatsbildung meist durch rechtsförmige Übereinkünfte zwischen Regierungen. Schon der Geograph Friedrich Ratzel machte jedoch darauf aufmerksam, daß neuzeitliche politische Grenzen trotz mitunter früher vertraglicher Festlegung sich vielfach erst allmählich von „Grenzsäumen“ zu eindeutigen und allgemein anerkannten Grenzlinien präzisieren.⁴¹ Ratzel betonte auch die vielfältigen Funktionen der Grenze als „peripherischem Organ“ eines zentralisierten Staatsgebildes: „Durch diese Funktionen wird die Grenze zu einem höchst eigentümlichen Organ des Gebietes, das von ihr umschlossen wird, und nimmt zu seinen anderen Teilen eine Stellung ein, die sich durchaus nicht in der Vorstellung erschöpft, daß in ihr die äußersten Punkte des Gebietes gelegen seien.“⁴² Der Grenze wird damit als randständigem Raum trotz des Bezugs auf domi-

nierende Zentralstaatlichkeit ein gewisses Eigenleben als Folge „peripherischer Auflockerung“⁴³ zugesprochen. Oft sind es solche schwächer kontrollierten Zwischengürtel, an denen sich politische und ethnische Neubildungen ergeben und mitunter zu Herausforderungen für die beiderseitigen Zentren entwickeln. In Auseinandersetzung mit Ratzel und seinen Nachfolgern in der deutschen politischen Geographie und Geopolitik haben besonders Lucien Febvre und die französischen Geographen Albert Demangeon und Jacques Ancel ein umfassendes kulturhistorisches Konzept der zwischenstaatlichen Grenze entwickelt.⁴⁴ Neuere Beiträge betonen die Ambivalenzen in Begriff und Wirklichkeit zwischenstaatlicher Grenzen („borders“, „boundaries“), deren jeweilige Geschichte aufgefaßt werden könne als „ein komplexes Wechselspiel zwischen zwei Grenzkonzepten – zonal und linear – und zwei Ideen von Souveränität – jurisdiktional und territorial“.⁴⁵ Grenzen haben zur Formierung von Identitäten und Gegenidentitäten Anlaß gegeben; sie sind zuweilen zu Kristallisationssträngen für besondere Grenzgesellschaften geworden.⁴⁶

Die *Erschließungsgrenze* oder „frontier“ ist die Expansionsgrenze par excellence. Sie ist in der Regel eine agrarische Siedlungsgrenze,⁴⁷ kann aber etwa auch die Form einer Grenze der bergbaulichen Ressourcenerschließung annehmen oder etwa als „commercial frontier“⁴⁸ oder Urbanisierungsgrenze verstanden werden.⁴⁹ Sie ist, anders als die

³⁸ Jean-Christophe Rufin, *L'Empire et les nouveaux barbares: Rupture Nord-Sud* (Paris 1991) (225 über den halbierten Universalismus des Nordens). Ähnlich Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations?* in: *Foreign Affairs* 72:3 (1993) 22–49; Hans Magnus Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg* (Frankfurt a. M. 1993) 56. Eine weniger pessimistische geopolitische Vision etwa bei Max Singer/Aaron Wildavsky, *The Real World Order: Zones of Peace – Zones of Turmoil* (Chatham, N. J. 1993).

³⁹ Diesen Grenzbegriff verwenden die meisten Beiträge in Alexander Demandt (Hrsg.), *Deutschlands Grenzen in der Geschichte* (München 1991). Eine weltweite historische Übersicht über den „découpage du monde“ gibt Michel Foucher, *Fronts et frontières: Un tour du monde géopolitique* (nouvelle éd. Paris 1991) 99–134; daneben immer noch Paul Guichonnet/Claude Raffestin, *Géographie des frontières* (Paris 1974) 82–145, sowie das klassische Werk eines Grenzen ziehenden Praktikers: Sir Thomas Holdich, *Political Frontiers and Boundary Making* (London 1916).

⁴⁰ Grundlegend jetzt Peter Sahlins, *Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees* (Berkeley/Los Angeles/Oxford 1989); ders., *Natural Frontiers Revisited: France's Boundaries since the Seventeenth Century*, in: *American Historical Review* 95 (1990) 1423–1451. Foucher (wie Anm. 39) 115, weist darauf hin, daß im Zeitalter des Imperialismus weitere Typen politischer Grenzen entstanden: zwischen Kolonien verschiedener Mächte (z. B. Nigeria–Kamerun), zwischen Bestandteilen desselben Kolonialreichs (z. B. Indien–Burma), zwischen Kolonien und selbständigen Staaten (z. B. Vietnam–China).

⁴¹ Friedrich Ratzel, *Politische Geographie* (München/Leipzig 1897) 457–468. Von Grenzsäumen spricht auch J. R. V. Prescott, *Einführung in die politische Geographie* (München 1975, engl. 1972) 70 ff.

⁴² Ratzel (wie Anm. 41) 510.

⁴³ Ebd. 513.

⁴⁴ Auf die Bedeutung der französischen Beiträge weist Hans Medick in seinem wichtigen Themenaufriß hin: Zur politischen Sozialgeschichte der Grenzen in der Neuzeit Europas, in: *SOWI* 20 (1991) 157–163, bes. 158 f. Das Pionierwerk war Albert Demangeon/Lucien Febvre, *Le Rhin: Problèmes d'histoire et d'économie* (Paris 1935) dt. Teilübersetzung: Lucien Febvre, *Der Rhein und seine Geschichte*, hrsg. von Peter Schöttler (Frankfurt a. M./New York 1994); von Febvre auch „Frontière“ – Wort und Bedeutung [1928], in: ders., *Das Gewissen des Historikers*, hrsg. von Ulrich Raulff (Berlin 1988) 27–37. Bedeutend ist auch das typologisch angelegte, einen weiten Grenzbegriff verwendende Werk von Jacques Ancel, *Géographie des frontières* (3e éd. Paris 1938): ein Gegenentwurf zu Karl Haushofer, *Grenzen in ihrer geographischen und politischen Bedeutung* (Berlin 1927).

⁴⁵ Sahlins, *Boundaries* (wie Anm. 40) 7.

⁴⁶ Leider gibt es noch keine neuzeitliche Entsprechung solch neuer mediävistischer Untersuchungen wie Robert Bartlett/Angus MacKay (Hrsg.), *Medieval Frontier Societies* (Oxford 1989); Anthony Goodman/Anthony Tuck (Hrsg.), *War and Border Societies in the Middle Ages* (London 1992) bes. über die angloschottische Grenze.

⁴⁷ Dies ist die hauptsächliche Begriffsverwendung in der Kulturgeographie. Vgl. etwa Hans-Jürgen Nitz, *Landerschließung und Kulturlandschaftswandel an den Siedlungsgrenzen der Erde: Wege und Themen der Forschung*, in: *Göttinger Geographische Abhandlungen* 66 (1976) 11–24.

⁴⁸ Die „trading frontier“ ist seit Turners klassischem Aufsatz oft als Merkmal der französischen Kolonisation in Nordamerika verstanden worden, im Gegensatz zur englischen „farming frontier“: Frederick Jackson Turner, *The Significance of the Frontier in American History* [1893], in: ders., *The Frontier in American History* (new ed. Tucson/London 1986) 1–38, hier 13 f. Heute wird der Begriff weit über den ursprünglichen amerikanischen Bezugsbereich hinaus verwendet. Eine zentrale Rolle spielt er etwa bei Ralph Austen, *African Economic History: Internal Development and External Dependency* (London/Portsmouth, N. H. 1987) 31–102.

⁴⁹ Vgl. etwa David Hamer, *New Towns in the New World: Images and Perceptions of the Nineteenth-Century Urban Frontier* (New York 1990). Manch andere Arten von „frontiers“ sind ausfindig gemacht worden – bis hin zu Murray Melbin, *Night as Frontier: Colonizing the World after Dark* (New York 1987).

im Grunde defensive und stationäre imperiale „Barbarengrenze“, in ständiger Bewegung, eine „wandernde Grenze“.⁵⁰ Die Expansion kann durch staatliche Instanzen gesteuert oder gefördert werden, etwa mittels rechtlicher Garantien für den Landserwerb und in extremen Fällen sogar durch Zwangsansiedlung. Oft wird sie militärisch abgesichert – bis zum Ende des 19. Jahrhunderts war der Kampf an der Indianergrenze die wichtigste reguläre Aufgabe der Armee der USA. In der Regel geht die eigentliche Erschließungs- und Kolonisierungsdynamik aber „anarchisch“ von privaten Individuen und Gruppen aus. Im Gegensatz zum Imperium, das gegenüber den externen „Barbaren“ das Recht der Eroberung für sich in Anspruch nimmt und sich oft auch selbst zivilisatorische Missionsaufträge erteilt, beruft sich eine landnehmende Siedlerschaft auf die naturalistische Vorstellung, „unberührte Wildnis“⁵¹ durch Arbeit zurückzudrängen und sich damit einen Rechtstitel auf vorgeblich herrenloses Land, *terra nullius*, zu erwerben.⁵² Die Existenz von Rechten der Ureinwohner wird bestritten, ihre „Zivilisierung“ oft für aussichtslos gehalten.⁵³ Die Erschließungsgrenze als bewegliche „frontier“ im engeren Sinne ist noch weniger als die beiden anderen Grenztypen eine deutliche Demarkationslinie. In der neueren Grenzforschung wird sie betrachtet „nicht als Grenzlinie, sondern als ein Territorium oder eine Zone gegenseitiger Durchdringung von zwei zuvor getrennten Gesellschaften“.⁵⁴ Zu einer Frontier-Situation gehören drei Elemente: „ein Territorium, zwei oder mehr ursprünglich voneinander unabhängige Völker und der Prozeß, durch den Beziehungen zwischen den Völkern innerhalb des Territoriums entstehen, sich entwickeln und schließlich zu Kristallisa-

tionen führen“.⁵⁵ „Frontiers“, so heißt es in ähnlicher Tendenz in David J. Webers vorbildlicher Darstellung der spanischen Grenze in Nordamerika, seien aufzufassen als „Zonen der Interaktion zwischen zwei unterschiedlichen Kulturen, als Orte, wo die Kultur der Invasoren und die ihrer Opfer [the invaded] miteinander ringen und im Rahmen ihrer physischen Umwelt eine nach Zeit und Ort spezifische Dynamik hervorbringen“.⁵⁶ Im Gegensatz zu einer solch doppelseitigen, anthropologisch interessierten Grenzauffassung, die voraussetzt, daß eine wandernde Grenze unweigerlich auf die eigene Grenze einer *anderen* Zivilisation stoßen wird, nahm die ältere Geschichtsschreibung in der Nachfolge Frederick Jackson Turners ausschließlich die Perspektive der siegreichen Weißen ein. Turner sah die amerikanische Frontier lakonisch als „the meeting point between savagery and civilization“ und als tief in die „Wildnis“ ausstrahlende Zerstörerinnen der „primitiven indianischen Lebensweise“.⁵⁷ Ihn interessierte nicht die zwischenkulturelle *Grenzgesellschaft*, sondern die weiße *Grenzergesellschaft*, in der sich, die gesamte Nation beeinflussend, die Eigentümlichkeiten Amerikas ausprägten.⁵⁸

Die Turnersche Vorstellung von der voranrückenden Pioniergrenze ist zur vielleicht bildkräftigsten Metapher der europäischen Welteroberung geworden. Walter Prescott Webb, einer der frühesten umwelthistorischen Interpreten der amerikanischen Frontier, gab dem Konzept der „Great Frontier“ eine universale Bedeutung und erklärte das neuzeitliche Westeuropa zur globalen Metropolis, die ihre Grenzen in Übersee suche.⁵⁹ Diese Denkfigur übernahm der Soziologe Immanuel Wallerstein in den 1970er Jahren in seine historische Theorie des „modernen Weltsystems“. Die wichtigste Funktion der Außengrenze dieses zyklisch expandierenden Systems besteht, Wallerstein zufolge, in der „Inkorporation“ bisher unberührter Zonen in die globale Arbeitsteilung. Eine solche Einverleibung ist nicht nur mit einer sozialökonomischen Umwälzung in den erfaßten Gebieten verbunden, sondern auch mit dem Umbau ihrer staatlichen Struk-

⁵⁰ Dietrich Gerhard, Neusiedlung und institutionelles Erbe. Zum Problem von Turners „Frontier“, eine vergleichende Geschichtsbetrachtung [1957], in: ders., *Alte und neue Welt in vergleichender Geschichtsbetrachtung* (Göttingen 1962) 108–140, Zitat 108. Dieser Aufsatz bleibt einer der anregendsten Beiträge zum Phänomen der „frontier“.

⁵¹ Daß er keine Spuren in der Landschaft hinterlasse, ist ein alter europäischer Topos bei der Identifikation des „Wilden“. Er findet sich schon früh bei der Beurteilung der Indianer. Vgl. etwa Bernard Sheehan, *Savagism and Civility: Indians and Englishmen in Colonial Virginia* (Cambridge 1980) 68.

⁵² Vgl. Jörg Fisch, *Der Mythos vom leeren Land in Südafrika oder Die verspätete Entdeckung der Afrikaner durch die Afrikaner*, in: Heinz Duchardt/Jörg A. Schlumberger/Peter Segl (Hrsg.), *Afrika: Entdeckung und Erforschung eines Kontinents* (Köln/Wien 1989) 143–164. Wie zäh sich der Mythos von der unbewohnten Wildnis des vor- und frühkolonialen Amerika bis heute in der Geschichtsschreibung der USA behauptet, zeigt James H. Merrell, *Some Thoughts on Colonial Historians and American Indians*, in: *William & Mary Quarterly*, 3rd ser. 46 (1989) 94–119, hier 98 f., 101 f., 112.

⁵³ Dies gilt besonders deutlich für Nordamerika bis etwa zum Bürgerkrieg. – Eine solche brutale Naturalisierung von Zivilisationsdifferenzen hat vor dem 20. Jahrhundert an der östlichen „frontier“ Europas selten eine größere Rolle gespielt. Die vielleicht bekannteste neuere Interpretation des Phänomens der „Ostkolonisation“ (in einem sehr weiten Sinne) hat vielmehr gerade die *kulturelle* Transformation Osteuropas unterstrichen. Vgl. Oskar Halecki, *Europa: Grenzen und Gliederung seiner Geschichte* (Darmstadt 1957, zuerst engl. 1950) bes. 74 ff. Vgl. im Überblick: Klaus Zernack, „Ostkolonisation“ in universalgeschichtlicher Perspektive, in: Gangolf Hubinger/Jürgen Osterhammel/Erich Pelzer (Hrsg.), *Universalgeschichte und Nationalgeschichten* (Freiburg i. Br. 1994) 105–116. Das Problem der kulturellen Grenze im Osten und Südosten Europas wird im folgenden nicht vertieft werden.

⁵⁴ Howard Lamat/Leonard Thompson, *Comparative Frontier History*, in: dies. (Hrsg.), *The Frontier in History: North America and Southern Africa Compared* (New Haven 1981) 31–13, hier 7.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ David J. Weber, *The Spanish Frontier in North America* (New Haven/London 1992) 11.

⁵⁷ Turner (wie Anm. 48) 3, 13. Eine besonders einflußreiche Formulierung Turnerscher Orthodoxie ist Ray Allen Billington, *Westward Expansion: A History of the American Frontier* (New York 1982).

⁵⁸ Die Kritik an Turner setzte allerdings schon bald nach seinem Tod im Jahre 1932 ein. Die heutige Forschung zur amerikanischen Frontier – vgl. als neueste Synthese: Clyde A. Milner II/Carol A. O'Connor/Martha A. Sandweiss (Hrsg.), *The Oxford History of the American West* (New York/Oxford 1994) – baut vielfach auf solchen frühen Alternativen zur Turner-These auf. Vgl. John Mack Faragher, *The Frontier Trail: Rethinking Turner and Reimagining the American West*, in: *American Historical Review* 98 (1993) 106–117, hier 109. Zur Turner-Diskussion vgl. Charles S. Peterson, *Speaking for the Past*, in: Milner/O'Connor/Sandweiss, 743–769, sowie die kritischen, originell weiterführenden Übersichten bei Donald Worster, *New West, True West: Interpreting the Region's History*, in: *Western Historical Quarterly* 18 (1987) 141–156; Wilbur R. Jacobs, *On Turner's Trail: 100 Years of Writing Western History*, Lawrence, Kan. 1994. Einen umfassenden Überblick gibt Matthias Waechter, *Demokratie und freies Land. Das Thema der Frontier in der amerikanischen Geschichtswissenschaft* (phil. Diss. Freiburg i. Br. 1993).

⁵⁹ Walter Prescott Webb, *The Great Frontier* (Austin, Tex. 1951) 7 f.

turen, in der Regel der Aufzwingung kolonialer Herrschaft.⁶⁰ Deutlicher als Wallerstein hat schließlich der führende amerikanische Universalhistoriker der Gegenwart, William H. McNeill, seine Überlegungen zu einer weltweiten „Great Frontier“ in die Turner-Webbsche Tradition gestellt.⁶¹ Er definiert die Erschließungsgrenze insofern enger als Wallerstein, als er darunter nicht jede Einbeziehung marginaler Gebiete in das von Europa geformte kapitalistische Weltssystem versteht, sondern nur die Ausdehnung europäischer Kontrolle über dünn besiedeltes Land zum Zwecke seiner unmittelbaren Nutzung; dies zog in der Regel Formen von Arbeitszwang nach sich, wie sie in der europäischen Metropolis selbst nicht länger vorkamen.⁶² McNeill geht indes dadurch über Wallerstein hinaus, daß er die kulturellen Aspekte der Expansion zumindest am Rande bedenkt. Die Erschließungsgrenze sei eine Front kulturellen Anpassungsdrucks und kultureller Zerstörung gewesen. Der „drastisch einseitige Charakter der kulturellen Begegnung, der entlang der Great Frontier vorherrschte“,⁶³ sei um die Mitte des 20. Jahrhunderts zu seinem Ende gekommen. Der Offensive der okzidentalen Zivilisation träten nunmehr andere Weltkulturen aktiv entgegen.

3 Kulturelle Grenzen

Der konkreteste Gehalt des Begriffs der kulturellen Grenze ist derjenige der Sprachgrenze. Nur die räumliche Verteilung von Sprachverwendung kann einigermaßen exakt ermittelt und auf Karten festgehalten werden. Schon die Geographie der Religionen ist ein heikleres Unternehmen, dabei eines der wichtigsten bei der Ausfüllung des Konzepts der kulturellen Grenze. Phantasieprodukte waren die suggestiven „Kulturgrenzen“ des „Deutschtums“, die die pangermanische Geopolitik der Zwischenkriegszeit entwarf. Deren schärfster zeitgenössischer Kritiker bemerkt denn auch, die deutschen Geographen seien mit ihrem Bemühen um die Spiritualisierung von Grenzen „Meister in der Kunst der Kartographie des Ungreifbaren“ gewesen.⁶⁴ Der im folgenden dargelegte Begriff der kulturellen Grenze bezieht sich nicht auf solche flächige kulturelle Kolonisation und die daraus abgeleiteten nationalpolitischen Herr-

schaftsansprüche, sondern in einem umfassenden Sinne auf das Problem der Konstruktion von Differenz zwischen zivilisatorischen Einheiten. So gesehen, kann jeder der drei geschichtswissenschaftlichen Grenzbegriffe mit Konnotationen kultureller Unterscheidung aufgeladen werden: Die territoriale Grenze, meist von beiden Seiten her geformt, trennt neuzeitliche Nationalkulturen. Die um ein dominierendes Zivilisationszentrum gezogene imperiale „Barbarengrenze“ vom Limes-Typ ist selber schon sichtbarer Ausdruck einer Kluft zwischen kulturellen Welten. Die erschließende „frontier“ treibt im Namen von überlegener Naturbeherrschung und höherem Daseinsrecht des weißen Mannes schwächere Kulturen, die als Elemente natürlicher Wildnis betrachtet werden, vor sich her. An der Great Frontier der europäischen Expansion – also der universal verallgemeinerten Erschließungsgrenze – kommt es teils zu so etwas wie „kultureller Inkorporation“, teils zu Abwehrhaltungen sowohl der Europäer wie der Einheimischen. Ökonomische und politische Inkorporation im Sinne Wallersteins kann mit kultureller Abgrenzung und Ausschließung einhergehen.

Kulturelle Grenzen verlaufen häufig entlang sichtbarer Scheidelinien: Man überschreitet eine Staatsgrenze und befindet sich in einem anderen Sprachgebiet. Ebenso oft sind sie jedoch unsichtbare Grenzen, wie sie sich in Denk- und Verhaltensweisen ausdrücken, nicht aber in Grenzanlagen und Siedlungssäumen. Zu unterscheiden ist weiterhin zwischen den Binnengrenzen einer Zivilisation, also ihrer inneren Strukturierung nach räumlichen Verteilungen, sozialen Lagen, ethnischen Identitäten, Religionszugehörigkeiten sowie Geschlechtsmustern, und ihren Außengrenzen. Krzysztof Pomian meint beides, wenn er erklärt: „Die Geschichte Europas ist die Geschichte seiner Grenzen.“⁶⁵ Durch die Expansion Europas, jenen Prozeß, der im Zeitalter von Kreuzzügen und Ostkolonisation begann und im 20. Jahrhundert mit der universalen Verbreitung europäisch-amerikanischer Kulturformen Höhepunkt und Ende erreichte, ist die Bestimmung des Unterschiedes zwischen Europa und Nicht-Europa zu einer konstitutiven Frage der Herausbildung eigener und fremder Identitäten geworden. Europäer beginnen dort, über sich selbst nachzudenken, wo sie auf Zivilisationen treffen, mit denen sie wenig unmittelbar Selbstverständliches verbindet.⁶⁶ Was „Europa“ ausmacht, erweist sich erst aus der Kontrasterfahrung. Umgekehrt beschränken sich die Reaktionen der Bewohner Asiens, Amerikas und Afrikas nicht auf die polaren Möglichkeiten von schroffer Abwehr des Europäischen und völliger Kapitulation vor ihm; die machtgestützte Herausforderung gibt vielmehr oft Anlaß zu kulturellen Neubestimmungen. Die Erfahrung des Fremden ist Voraussetzung für die Bewußtwerdung des Eigenen. Dabei ist „das Fremde“ keine der Geschichte entthobene Vorstellung: Was

⁶⁰ Eine besonders prägnante Formulierung bei Immanuel Wallerstein, *The Politics of the World-Economy: The States, the Movements and the Civilizations* (Cambridge/Paris 1984) 80f.

⁶¹ William H. McNeill, *The Great Frontier: Freedom and Hierarchy in Modern Times* [zuerst 1983], in: ders., *The Global Condition: Conquerors, Catastrophes, and Community* (Princeton, N. J. 1992) 3–63.

⁶² „Before 1750 the freedom and equality we like to associate with frontier life were marginal. The norm was enslavement since only in that way could thinly populated frontier lands participate actively in the world market, and, if need be, also sustain a costly military establishment.“ Ebd. 33.

⁶³ Ebd. 62.

⁶⁴ Ancel (wie Anm. 44) 106. Zur deutschen Geopolitik vgl. Michel Korinman, *Quand l'Allemagne pensait de monde: Grandeur et décadence d'une géopolitique* (Paris 1990); ders., *Continents perdus: Les précurseurs de la géopolitique allemande* (Paris 1991); Frank Ebeling, *Geopolitik. Karl Haushofer und seine Raumwissenschaft 1919–1945* (Berlin 1994).

⁶⁵ Krzysztof Pomian, *Europa und seine Nationen* (Berlin 1990) 7. Pomian ergänzt: „La civilisation européenne est la seule civilisation des frontières mouvantes. La seule à avoir érigé la transgression – au sens étymologique de ce terme – en une manière d'être.“ *L'Europe et ses frontières*, in: *Le Débat* 68 (1992) 28–47. Zitat 34.

⁶⁶ Vgl. auch Rudolf Wendorff, *Dritte Welt und westliche Zivilisation. Grundprobleme der Entwicklungspolitik* (Opladen 1984) 413.

als „andersartig“ und „fremd“ wahrgenommen wird, ist nicht anthropologisch festgelegt, sondern kulturspezifisch nach Ort und Zeit variabel: Die Chinesen, um ein deutliches Beispiel zu nennen, *sind* nicht „gelb“, sie *werden* es allmählich im Auge des frühneuzeitlichen europäischen Betrachters.⁶⁷ In Situationen des Kulturkontakts werden Abgrenzungen vorgenommen, die es zuvor nicht gab; zugleich kann es aber auch zum Abbau von Grenzen und zu Vorgängen gegenseitiger kultureller Anpassung kommen. „Kulturzusammenstoß“ und „Kulturbeziehung“, um an Urs Bitterlis Begrifflichkeit zu erinnern, liegen dicht beieinander, sie können koexistieren und vom einen zum anderen abrupt oder allmählich übergehen.

Kulturelle Grenzen stimmen keineswegs immer mit geographischen oder politischen Grenzen, mit „borders“ und „boundaries“, überein. Selbst im Ausnahmefall Japans, wo sich Nationalstaat und Zivilisationsraum zu decken scheinen, hat die Ausgrenzung der auf der Nordinsel Hokkaido lebenden Ainu und ihre Distanzierung als das fremdethnische Andere während der Tokugawa-Zeit eine wichtige Rolle bei der Herausbildung des frühmodernen Staates und seiner Selbstauffassung als Garant ethnischer Homogenität gespielt.⁶⁸ Erst recht deckt sich das Europa der Historiker und Zeitbeobachter nicht unbedingt mit dem der Geographen. Schon im Mittelalter rechnete man das Königreich Jerusalem mit seiner mehrheitlich muslimischen Bevölkerung zur christlichen Ökumene. „In der Tat gehen uns Neuyork und Lima näher an als Kiew oder Smolensk“, schreibt 1824 der junge Leopold Ranke.⁶⁹ Ranke artikuliert hier – mit anti-russischer, auch anti-türkischer Tendenz – ein atlantisches Selbstbewusstsein: Amerika nicht als eine „andere“, eine auch indianisch geprägte Welt, wie sie kurz zuvor Alexander von Humboldt porträtiert hatte,⁷⁰ sondern als eine transozeanische Erweiterung des romanischen und germanischen Europa. Demographisch und kulturell war das nicht unrichtig beobachtet; ökonomisch wird Wallersteins Idee des „modernen Weltsystems“ vorweggenommen. Für Reisende des 17. und 18. Jahrhunderts waren die großen Kolonialmetropolen wie Batavia (Jakarta), Mexiko-Stadt oder Kalkutta, von Boston ganz abgesehen, kaum weniger „europäisch“ in ihrem äußeren Erscheinungsbild als osmanische Städte auf europäischem Boden wie Bukarest, Sofia oder Saloniki, wo die Kirchenglocken schwiegen und die Muezzins von den Minaretten zum Gebet riefen. Die klassizistische Architektur des Hochkolonialismus bekräftigte

dann die zumindest symbolische Europäisierung überseeischer Brückenköpfe mit sichtbarem Nachdruck.

Umgekehrt beherbergte Europa in seinem geographischen Umriß kulturell Fremdes, zunehmend als nicht-europäisch aufgefaßtes. Je deutlicher sich eine Identität europäischer Staaten und Nationen ausbildete und in Spuren auch ein nachmittelalterliches europäisches Gemeinschaftsbewußtsein, um so mehr wurden die oft, aber keineswegs immer nicht-christlichen Bewohner der europäischen Peripherie in eine mentale Distanz gerückt, die zuweilen die Bereitschaft zur Gewaltanwendung gegen sie nach sich zog. Dies galt für die Muslime in Spanien bis zur Vertreibung der „Morisken“ 1614 und ebenso – unter ganz anderen machtpolitischen Umständen – für die Bekenner des Islam, der namentlich in Bosnien seit dem frühen 16. Jahrhundert eine verbreitete Volksreligion geworden war, auf dem osmanisch beherrschten Balkan. Es galt aber auch für Europas „innere Wilde“: tribale oder quasi-tribale Gesellschaften in Randzonen wie Lappland, dem „celtic fringe“ (Irland, Schottland, Wales) der britischen Inseln und den östlichen und südlichen Gebieten des Russischen Reiches (Baschkiren, Kalmücken, Krimtataren).

Die kulturellen Außengrenzen Europas lagen also durchaus zum Teil auf dem Kontinent selbst *hinter* dessen geographischen Umrissen, während sie in Übersee ungefähr den Frontlinien von Besiedlung, militärischer Eroberung und kommerzieller Durchdringung entsprachen. Jenseits solcher Kontaktzonen, die sich vor 1800 in Asien und Afrika mit wenigen Ausnahmen auf Küstenregionen beschränkten und die in Amerika zumindest bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts den kontinentalen Kern selten erreichten,⁷¹ sorgten allein Missionare für eine punktuelle europäische Kulturpräsenz.⁷² So dramatisch aber in den Erfahrungen und Schicksalen einzelner Ordensmänner im kanadischen Urwald, in Japan (bis zum Beginn der großen Christenverfolgungen 1614) oder am Hofe des Kaisers von China die Begegnung zwischen christlich-europäischer Kultur und derjenigen der „Anderen“ ausgetragen wurde, so wenig kann doch von einer „Missionsgrenze“ gesprochen werden. Nirgendwo kam es während der frühen Neuzeit außerhalb der (iberischen) Kolonialreiche zu dauerhafter Christianisierung und zur Prägung größerer Kollektive durch weltliche europäische Kultureinflüsse.⁷³ Dies änderte sich erst im späten 19. Jahrhundert, als die Mission etwa in China beträchtliche Konversionserfolge erzielte.

⁶⁷ Vgl. Walter Demel, Wie die Chinesen gelb wurden. Ein Beitrag der Frühgeschichte der Rassentheorien, in: Historische Zeitschrift 255 (1992) 625–666.

⁶⁸ Vgl. David L. Howell, Ainu Ethnicity and the Boundaries of the Early Modern Japanese State, in: Past and Present 142 (Februar 1994) 69–93, bes. 72–74.

⁶⁹ Leopold von Ranke, zit. nach Ernst Schulz, Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke (Göttingen 1958) 160.

⁷⁰ Vor allem in seinem *Essai sur le royaume de La Nouvelle Espagne*, 3 Bde. (Paris 1811), sowie in *Vues de Cordillères, et monumens des peuples indigènes de l'Amérique*, 2 Bde. (Paris 1810). Vgl. Charles Minguet, Alexandre de Humboldt: Historien et géographe de l'Amérique espagnole (1799–1804) (Paris 1969) 319 ff.; Renate Löschner, Alexander von Humboldts Bedeutung für die Altamerikanistik, in: Wolfgang-Hagen Hein (Hrsg.), Alexander von Humboldt. Leben und Werk (Frankfurt a. M. 1985) 229–262.

⁷¹ Vgl. zur Geographie der Erschließung Amerikas durch Europäer jetzt umfassend D. W. Meinig, *The Shaping of America: A Geographical Perspective on 500 Years of History*. Vol. 1: Atlantic America, 1492–1800 (New Haven/London 1986). Eine Übersicht über die Präsenz von Europäern in Asien gibt Holden Furber, *Rival Empires of Trade in the Orient 1600–1800* (Minneapolis 1976) 298–329.

⁷² Vgl. Horst Gründer, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit* (Gütersloh 1992).

⁷³ Wie stark eine solche Prägung im kolonialen Rahmen nicht nur in Amerika sein konnte, zeigt das für die Kulturgeschichte der europäischen Expansion überaus instruktive Beispiel der Philippinen. Vgl. Reinhard Wendt, *Kolonialismus und Kulturwandel. Das Beispiel der Philippinen*, Studienkurs der FernUniversität (Hagen 1992); ders., *Kultureller Konflikt, kulturelle Mischung. Die Philippinen unter spanischer und*

Eine Kultur erreicht dort ihre Grenze, wo die ihr eigentümlichen Regeln und Symbole die Lebensführung und die Weltbilder der Menschen nicht länger bestimmen. Reisende machten diese Erfahrung im Übergang etwa von der christlichen in die islamisch-osmanische Welt oder dort, wo man eine geschützte Kolonialmetropole verließ und sich den Ungewissheiten ihres Hinterlandes aussetzte. An ihren Grenze verliert eine Kultur ihre Verbindlichkeit. Sie tritt in ein Spannungsverhältnis zu den andersartigen Verbindlichkeiten einer als „fremd“ empfundenen Umwelt. Diese Spannung kann auch in kulturellen Mehrdeutigkeiten aufgelöst werden:⁷⁴ im Verhältnis in der Mehrsprachigkeit und den multiplen Identitäten, wie sie in vielen der großen vormodernen Imperien verbreitet waren.⁷⁵ Angehörige von Völkern, die nicht der mehrheitlichen ethnischen Kerngruppe angehörten, vermochten dort zu hohen Positionen in Staat und Gesellschaft aufzusteigen: Deutsche im Zarenreich, Mongolen unter der mandschurischen Qing-Dynastie in China, Angehörige von Balkanvölkern im Osmanischen Reich, Kaukasier im Iran der Safawiden.

Die kulturelle Grenze trennt vom Fremden. Sie ist meist eine Zone des Übergangs, manchmal eine scharfe Linie. Kulturen unterscheiden sich zu bestimmten Zeitpunkten durch das Maß an Schroffheit, mit dem sie sich vom Fremden abgrenzen, durch ihre Exklusivität. Einige sehen eine radikale Opposition – Christ oder Heide: tertium non datur; andere nehmen Abstufungen von Differenz in Beziehung zur Maßstäblichkeit des Eigenen an, so etwa die alte chinesische Hochkultur, die fein abgewogene Grade des „Barbarentums“ unterschied;⁷⁶ wieder andere sind so inklusiv, daß sie Außenstehende mühelos in die Wir-Gruppe integrieren und ihnen Möglichkeiten zur kulturellen und ethnischen Konversion eröffnen. Kulturen variieren in den Kriterien, nach denen sie Fremdes vorzugsweise definieren – religiös als Unglauben oder Ketzerei, säkular-zivilisatorisch als Barbarentum, biologisch als rassische Minderwertigkeit, usw. Sie unterscheiden sich in der Intensität der Widerstände, die sie dem Eintritt Fremder in den eigenen zivilisatorischen Kreis entgegensetzen, insbesondere dem religiösen Glaubenswechsel. Schließlich lassen Kulturen in unterschiedlichem Maße Übergänge,

amerikanischer Kolonialherrschaft, in: Jürgen Osterhammel (Hrsg.), *Asien in der Neuzeit. Sieben historische Stationen* (Frankfurt a. M. 1994) 47–64.

⁷⁴ MacKay spricht für die Grenze zwischen christlichem und islamischem Spanien von „cultural confusion“: Angus MacKay, *Religion, Culture and Ideology on the Late Medieval Castilian-Granadian Frontier*, in: Bartlett/MacKay (wie Anm. 46) 219–243, hier 222. Zu den Undeutlichkeiten an dieser Grenze vgl. auch Eduardo Manzano Moreno, *Christian-Muslim Frontier in Al-Andalus: Ideal and Reality*, in: Dionisius A. Agius/Richard Hitchcock (Hrsg.), *The Arab Influence in Medieval Europe* (Reading 1994) 83–99.

⁷⁵ Die osmanische Bildungselite zum Beispiel war (mindestens) dreisprachig: Türkisch, Persisch (die vorbildhafte Sprache der Dichtung) und Arabisch. Vgl. Louis Bazin, *La vie intellectuelle et culturelle dans l'Empire ottoman*, in: Robert Mantran (Hrsg.), *Histoire de l'Empire ottoman* (Paris 1989) 695–724. Ein Mikrokosmos solch multiplen Sprachgebrauchs war das islamische Bosnien. Vgl. Smail Balic, *Das unbekannte Bosnien. Europas Brücke zur islamischen Welt* (Köln/Weimar/Wien 1992) 212–214.

⁷⁶ Vgl. Gudula Linck, *Die Chinesen und das Fremde*, in: Helga Breuninger/Renate Breuninger (Hrsg.), *Der Umgang mit dem Fremden. Symposium vom 12. bis 14. Juni 1992 in Titisee* (Stuttgart 1993) 10–18.

schwebende Zwischenzustände, Ambivalenzen oder mehrfache Identitäten zu. Grenzgängertum und Grenzüberschreitung in der umgekehrten Richtung – vom Eigenen zum Fremden hin – wird teils geduldet, teils scharf sanktioniert.⁷⁷ Der Abfall vom Islam galt und gilt als todeswürdiges Verbrechen, während die Ausschließlichkeitsansprüche im Buddhismus viel schwächer entwickelt sind. Britische Kolonialherren hielten eine deutlich größere Distanz zu den Kolonisierten als zum Beispiel portugiesische, spanische und selbst holländische: Als Niederländisch-Ostindien 1811 vorübergehend unter britische Verwaltung geriet, zeigten sich die neuen Regenten entsetzt über die asiatisierten „Mestizo manners“ der Holländer (und namentlich ihrer Berelkauenden Frauen); die Kolonial-Europäer wurden re-zivilisiert, die sozialen Gräben zwischen Europäern und Asiaten mit langfristigen Folgen tiefer gezogen.⁷⁸ Überhaupt unterschieden sich die europäischen Kolonisatoren durch das Ausmaß, in dem sie gemischtrassige Verbindungen und das daraus folgende Mestizentum duldeten, sowie auch darin, ob Geld, Bildung oder Macht den Makel „unreiner“ Geburt tilgen und Farbtöne sozial zu „Weißen“, Indianer zu Spaniern, Afrikaner zu Franzosen machen konnten.⁷⁹ Pauschal gesagt, spannte sich der Bogen von den in hohem Maße (allerdings in Asien stärker als in Afrika) inklusiven Portugiesen bis zu den extrem exklusiven Briten, die bis zum Ende der Kolonialzeit von rassistischer Brückierung etwa jener anglierten indischen Oberschicht nicht abließen, der man im übrigen relativ günstige kulturelle und auch politische Entwicklungschancen einzuräumen bereit war.

Kulturelle Grenzen sind nicht als selbstverständlicher Bedingungsrahmen von Kultur natürlich gegeben. Sie sind selbst als Teil einer Kultur deren Artefakte. Deshalb verändern sich Abgrenzungen historisch. Dies zeigt die außerordentliche Beweglichkeit von Feindbildern. Es kann Ver-Fremdungen von vordem friedlich Benachbartem geben wie auch umgekehrt einen raschen Abbau von Fremdheit und negativen Wahrnehmungstereotypen; die jüngere Geschichte Europas liefert für beides Beispiele. Im gesamteuropäischen Verhältnis zum Rest der Welt ist im späten 18. Jahrhundert ein neuartiges, nicht mehr auf religiöse Heilsgewißheit, sondern auf materiell-zivilisatorische Überlegenheit gestütztes Superioritätsbewußtsein zur Geltung gekommen, das überall die kulturellen Grenzen vertiefte.⁸⁰ Nachdem sich im frühen 19. Jahrhundert das von einigen europäischen Intellektuellen – im Gedächtnis geblieben ist vor allem

⁷⁷ Vgl. Karl-Heinz Kohl, „Travestie der Lebensformen“ oder „kulturelle Konversion“? Zur Geschichte des kulturellen Überläufertums, in: ders., *Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie* (Frankfurt a. M./New York 1987) 7–38.

⁷⁸ Vgl. Jean Gelman Taylor, *The Social World of Batavia: European and Eurasian in Dutch Asia* (Madison, Wisc. 1983) 100–102; Peter J. Marshall, *British Assessments of the Dutch in Asia in the Age of Raffles*, in: *Comparative History of India and Indonesia*, Vol. 3: *India and Indonesia during the Ancien Régime* (Leiden usw. 1989) 1–13.

⁷⁹ Vgl. G. V. Scammell, *The First Imperial Age: European Overseas Expansion c. 1400–1715* (London 1989) 185–190.

⁸⁰ Vgl. Michael Adas, *Machines as the Measure of Men: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance* (Ithaca/London 1989); am Beispiel der westlichen Chinaauffassung: Jürgen Osterhammel, *China und die Weltgesellschaft. Vom 18. Jahrhundert bis in unsere Zeit* (München 1989) 27–30.

Goethes Programm der „Weltliteratur“ – verfochtene Ideal einer pluralistischen Weltkultur nicht durchsetzen konnte,⁸¹ kam es zur Antiquarisierung und Musealisierung der orientalischen Kulturen, die sich mit der Abwertung außereuropäischer *Gegenwartskultur* verband. Im späteren 19. Jahrhundert setzte dann der in manchen kolonialen Milieus virulente Rassismus durch eine verstärkte Biologisierung sozialer Distanzen diese Tendenz zur Abgrenzung zwischen Europäern und Nicht-Europäern verschärfend fort. Dies machte sich nicht nur innerhalb des kolonialen Herrschaftsverhältnisses in den „farbigen“ Kolonien selbst bemerkbar, wo sich etwa die Aufstiegschancen von Einheimischen im kolonialen Staatsapparat verminderten, sondern zunehmend auch in den „weißen“ Siedlungskolonien, die sich gegen asiatische Überfremdung zur Wehr zu setzen versuchten. Eine hysterische, freilich auch mit politischem Kalkül manipulierte Furcht vor der „gelben Gefahr“ erfaßte gegen Ende des 19. Jahrhunderts vor allem pazifische Anrainerländer wie Kanada, Australien sowie Kalifornien und führte dort zu einer Politik der rassistischen Exklusion, die wiederum Proteste von Öffentlichkeit und Regierungen in asiatischen Ländern auslöste.⁸² Als nach dem Ersten Weltkrieg infolge einer langsam einsetzenden Immigration aus den Kolonien der Anteil von Nicht-Europäern an der Bevölkerung der Metropolen allmählich stieg, wurden kulturelle Grenzen und rechtliche Schranken auch in den sich vordem liberal gebenden imperialen Mutterländern – Inder machten immer wieder die Erfahrung, in Großbritannien selbst zuvorkommend behandelt zu werden, nicht aber von den Kolonialbriten in ihrem eigenen Land – verstärkt.⁸³ Dies geschah zu einer Zeit der wissenschaftlichen Diskreditierung von Rassedoktrinen;⁸⁴ auf eine rassistisch begründete Einwanderungspolitik blieb es ohne Wirkung.

An einer kulturellen Grenze kommt es, wie diese Beispiele zeigen, zu Grenzverhalten: zu *Abgrenzungspraktiken* oder umgekehrt zur Verringerung einer zunächst großen Distanz. Gesellschaften steht dabei ein Grundrepertoire des Umgangs mit dem Fremden zur Verfügung.⁸⁵

1) seine *Inklusion* (oder Integration): das friedliche, mit keinem Bekehrungs- oder Anpassungsdruck verbundene Hineinnehmen des Fremden, wie es ist, unter Sicherung seiner Rechtssphäre: gastfreundliche Aufnahme, strukturelle (nicht unbedingt auch gesinnungsmäßige) Toleranz, ethnisch-kultureller Pluralismus;

2) seine *Akkommodation*: die Herausbildung eines auf gegenseitigem Nutzen beruhenden *modus vivendi* zwischen selbständig bleibenden Gruppen, die sich lernend aufeinander einstellen, aber ihre jeweilige Identität im Kern nicht aufgeben;

3) seine *Assimilierung*: die Angleichung des Fremden an das Eigene bis mitunter hin zur Auflösung einer eigenen Identität der Fremdgruppe: religiöse Missionierung, weltliche Zivilisierung – nicht immer mit gewaltlosen Mitteln;⁸⁶

4) seine *Exklusion*: die Abschottung der eigenen Gesellschaft durch Abwehr von Fremden, obrigkeitliche Schließung der Grenzen (so in extremer Form in Japan zwischen 1639 und 1854), scharfe ausländerrechtliche und fremdenpolizeiliche Maßnahmen, Immigrationskontrollen;

5) seine *Segregation*: die Ausgrenzung des Fremden, seine Isolierung von der einheimischen Umwelt – typischerweise unter Bedingungen rechtlicher und materieller Benachteiligung: also Vertreibung, Zwangsumsiedlung, Ghettoisierung, Apartheid, Einrichtung von Reservaten, usw.; manchmal aber auch in konfliktmildernder Absicht die Einkapselung des Fremden z. B. in Handelsenklaven (wie den chinesischen Treaty Ports des 19. Jahrhunderts), die zum beiderseitigen Vorteil den Austausch zwischen inkompatiblen Wirtschaftskulturen ermöglichen;

6) seine *Extermination*: durch Pogrome und Genozid (z. B. die fast vollständige Vernichtung der Tasmanier oder zahlreicher indigener Völker in Nord- und Südamerika), aber auch – schwächer – Kulturzerstörung durch radikale Zwangsassimilation oder durch Entzug der Chancen für kulturelle Reproduktion der Gruppe („cultural genocide“ oder auch „ethnocide“),⁸⁷ ein Schicksal, das bis in die jüngste Vergangenheit etwa den australischen Aborigines widerfahren ist; Amerika und Ozeanien, nicht Asien und Afrika, waren die wichtigsten Schauplätze solcher extremen Entwicklungen.

Jede dieser Formen kann im übrigen eine *reflexive* Note erhalten, also Selbst-Integration, Selbst-Assimilierung, auch Selbst-Abkapselung als Schutz vor einer feindseligen Umwelt. Im Prozeß der weltweiten Expansion Europas haben Europäer jeden der sechs Grundtypen praktiziert: von der seltenen Haltung einer kulturellen Grenzen auf ein Minimum abflachenden Integrationsbereitschaft bis zum ebenso seltenen anderen

⁸¹ Vgl. grundlegend: Raymond Schwab, *La renaissance orientale* (Paris 1950).

⁸² Vgl. den gesamt-pazifischen Überblick bei Avner Offer, *The First World War: An Agrarian Interpretation* (Oxford 1989) 164–175, 198–214, sowie für den gravierendsten Fall Michael Hunt, *The Making of a Special Relationship: The United States and China to 1914* (New York 1983) 85–114, 227–257.

⁸³ Vgl. für Großbritannien Paul B. Rich, *Race and Empire in British Politics* (2nd ed. Cambridge 1990) 120 ff.; Laura Tabili, *The Construction of Racial Difference in 20th-Century Britain: The Special Restriction (Coloured Alien Seamen) Order, 1925*, in: *Journal of British Studies* 33 (1994) 54–98.

⁸⁴ Vgl. Elazar Barkan, *The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain and the United States between the World Wars* (Cambridge 1992).

⁸⁵ Ich greife modifizierend ein Schema auf, das Christoph Marx vorgeschlagen hat (in: Breuninger/Breuninger [wie Anm. 76] Anhang).

⁸⁶ „Assimilierung“ wird hier als Oberbegriff für eine ganze Klasse von asymmetrischen Angleichungsvorgängen eingeführt, ungefähr im Sinne von Raymond H. C. Teske, Jr./Bardin H. Nelson, *Acculturation and Assimilation: A Clarification*, in: *American Ethnologist* 1 (1974) 351–367, bes. 365. Üblicher ist die Verwendung von „Akkulturation“ als übergeordneter Kategorie. Vgl. die Diskussion bei Friedrich Heckmann, *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen* (Stuttgart 1992) 167–172, 176–178. Gegen den Begriff der „Akkulturation“ spricht nicht allein der babylonische Definitionswirrwarr, der ihn umgibt, sondern auch seine Belastung als Teil der Ideologie eines „aufgeklärten“ Kolonialismus in der Zwischenkriegszeit. Vgl. Gérard Leclerc, *Anthropologie und Kolonialismus* (Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1976, frz. 1972) 52–61.

⁸⁷ Leonard Thompson/Howard Lamar, *The North American and Southern African Frontiers*, in: Lamar/Thompson (wie Anm. 54) 14–40, hier 32. Ein deutliches Beispiel ist die Politik der totalen Assimilation, die die amerikanische Bundesregierung zwischen den 1880er und den frühen 1930er Jahren gegenüber den Indianern des amerikanischen Westens betrieb. Vgl. dazu Francis Paul Prucha, *The Great Father: The United States Government and the Indians*, Vol. 2 (Lincoln, Nebr./London 1984) 609 ff.

Extrem der Herstellung von grenzenloser Homogenität durch Auslöschung des Fremden. Zwischenformen und zeitliche Sequenzen verschiedener Formen – etwa von der Akkomodation zum partiellen Genozid in der Erfahrung der nordamerikanischen Indianer – sind für die historische Realität charakteristischer. In manchen Fällen hat die überseeische Welt als Laboratorium für Verhaltensweisen gedient, die später nach Europa re-importiert wurden.

4. Kontaktsituationen

Welche der Möglichkeiten des Umgangs mit dem Fremden an der kulturellen Grenze in einem besonderen Fall in Erscheinung tritt, welche also in Verhalten, Handeln oder gar Politik umgesetzt wird, hängt von einer Vielzahl von Faktoren ab, zunächst von den demographischen Proportionen zwischen Selbst- und Fremdgruppe und von den inneren Dispositionen derjenigen Gruppe, die mit dem Fremden umgeht. Wichtig ist daneben die Art der Kontaktsituation, vornehmlich die Machtverteilung, die in ihr manifest wird. Die Spezifik interkultureller Grenzziehung bestimmt sich maßgeblich nach dem, was man das jeweilige Grenzregime nennen könnte. Kulturkontakt ist kaum von den harten Realitäten des Machtkonflikts, in den er in aller Regel eingebettet ist, zu isolieren. Im Prozeß der Expansion Europas, vornehmlich während der frühen Neuzeit, findet man vor allem vier typische Situationen:⁸⁸

1) Die Begegnung europäischer Kaufleute, Missionare und Diplomaten mit *geschlossenen Reichen* (z. B. China, Japan, Korea) führte bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zu verfestigten Fronten, die sich bereits in der physischen Einschränkung der Mobilität der Fremden ausdrückten. Die Gastkulturen wahrten ihre politische Souveränität und ihre symbolische Autonomie, bestätigten in der erzwungenen Befolgung einheimischer Rituale durch die Europäer, die nie anders denn als zeitweilig geduldete Gäste verstanden wurden. Kulturelle Grenzen wurden teils stabilisiert (durch Christenverfolgungen oder durch Verbote, Ausländer die Landessprache zu lehren), teils kontrolliert durchbrochen (die „Hollandstudien“, die in Japan am Anfang des 17. Jahrhunderts begannen, im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts intensiviert wurden und die erhebliche Kenntnisse über Wissenschaft und Technik des Westens erbrachten).⁸⁹ Die Segregation

⁸⁸ Ausführlicher in anderer Argumentationsabsicht: Jürgen Osterhammel, Entdeckung und Eroberung, Neugier und Gewalt, in: Christof Dipper/Martin Vogt (Hrsg.), Entdeckungen und frühe Kolonisation (Darmstadt 1993) 399–429. Weitere Situationen außer den vier wichtigsten müssen unerörtert bleiben: z. B. die Erfahrung von Verschleppung und Kriegsgefangenschaft oder die relativ gewaltarme Begegnung von Forschern und Erforschten in geographisch-ethnologischen Reisen seit dem 18. Jahrhundert.

⁸⁹ Vgl. Grant K. Goodman, Japan: The Dutch Experience (London/Dover, N. H. 1986) 42ff.; Yoshida Tadashi, Rangaku – Die Holländischen Wissenschaften, in: Doris Croissant/Lothar Ledderose (Hrsg.), Japan und Europa 1543–1929 (Berlin 1993) 94–106. Die Ambivalenz von Abgrenzung und partieller Öffnung wird deutlich in den „Neuen Thesen“ des japanischen Konfuzianers Aizawa Seishisai, vgl. Bob Tadashi Wakabayashi, Anti-Foreignism and Western Learning in Early Modern Japan: The New Theses of

der Fremden konnte gelegentlich durch pragmatische Zugeständnisse seitens der einheimischen Machthaber gemildert werden, so im Handelsstützpunkt Macau, der sich freilich nie zu einem Brennpunkt von Kulturtransfer entwickelte.⁹⁰ Kulturelle Grenzen waren als Folge einheimischer Widerständigkeit in diesem Situationstyp klar gezogen. Sie waren aber keine wandernden „frontiers“ der Verwestlichung, sondern eher exklusive imperiale „Barbarengrenzen“, die bis zur machtpolitischen „Öffnung“ im Zeitalter des Freihandelsimperialismus von den asiatischen Staaten gegenüber dem Westen aufrechterhalten wurden.

2) In *semi-permeablen außereuropäischen Ländern*, also lockerer strukturierten pluri-ethnischen Agglomeraten, wie vor allem den islamischen Imperien der frühen Neuzeit, standen Europäer unter weniger strenger Kuratel. Ähnliches gilt für große Teile Süd- und Südasiens. Die vorherrschende Form europäischer Anwesenheit war – neben einer großen Zahl von Einzelreisenden (wie sie in Ostasien undenkbar war)⁹¹ – die „Handelsdiaspora“,⁹² die unter Umständen zum Kristallisationskern regionaler wirtschaftlicher Vorherrschaft werden konnte.⁹³ Im islamischen Bereich wurden die alten christlichen Ostkirchen zwar mit dem für Nicht-Muslime vorgesehenen Minderstatus geduldet, es gab aber keinen Spielraum für die katholische oder protestantische Mission. Die religiösen Außengrenzen waren höher, die Barrieren zwischen unterschiedlichen kommerziellen Kulturen niedriger als etwa in China. Wo ethnisch-kulturelle Vielfalt an der Tagesordnung war, wo etwa (wie im osmanischen Reich) Griechen, Armenier oder Albaner bereits eine große Rolle spielten und es eine gewisse Tradition der Integration von ethnisch und religiös Fremden gab (im osmanischen Reich etwa durch die Rekrutierung von Militärs aus dem Knabentribut unterworfenen christlicher Grenzbevölkerungen), waren West- und Nordeuropäer weniger unvertraut als in Ostasien. Die geographische Nähe trug zu solcher Vertrautheit bei, der militärische Antagonismus zum Reich des Sultans minderte sie wiederum. Insgesamt geriet für beide Seiten der „choc de mondes“ weniger dramatisch als bei der

1825 (Cambridge, Mass. 1986). Für den weiteren Kontext der Debatten der späten Tokugawa-Zeit vgl. die kommentierten Exzerpte in Ryusaku Tsunoda/Wm. Theodore de Bary/Donald Keene (Hrsg.), Sources of Japanese Tradition (New York 1964) Vol. 2, 84–131, sowie die Analyse bei H. D. Harootunian, Late Tokugawa Culture and Thought, in: Marius B. Jansen (Hrsg.), The Cambridge History of Japan. Vol. 5: The Nineteenth Century (Cambridge 1989) 168–258.

⁹⁰ Vgl. Walter Demel, Als Fremde in China. Das Reich der Mitte im Spiegel frühneuzeitlicher europäischer Reiseberichte (München 1992) 52–73.

⁹¹ Die außerordentliche Zahl europäischer Reisender im osmanischen Reich belegt eine detaillierte Studie, die allein für die Zeit vor 1700 ca. 450 Reisebeschreibungen nachweisen kann: Stéphane Yerasimos, Les voyageurs dans l'Empire ottoman (XIVe–XVIe siècles): Bibliographie, itinéraires et inventaire des lieux habités (Ankara 1991) 9.

⁹² Zum Begriff „trade diaspora“ vgl. Philip D. Curtin, Cross-Cultural Trade in World History (Cambridge 1984) 1–3. Eine etwas andere Deutung des Phänomens bei Frédéric Mauro, Merchant Communities, 1350–1750, in: James D. Tracy (Hrsg.), The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern World, 1350–1750 (Cambridge 1990) 255–286.

⁹³ Dies zeigt an einem Beispiel Bruce Masters, The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600–1750 (New York/London 1988).

Begegnung mit Amerika und dem fernen Asien im 16. und 17. Jahrhundert. Kulturelle Grenzen waren also nicht so sehr sichtbar demarkierte und statische Umrisse fremder Enklaven (wie in Ostasien) als vielmehr von Fall zu Fall virulent werdende kulturelle Distanzen, die durch den Kosmopolitismus des Fernhandels gemildert wurden. Erst der Philhellenismus des frühen 19. Jahrhunderts konstruierte die islamisch-türkische Zivilisation erneut als anti-abendländische Gegenwelt.

3) In *kolonialen Herrschaftsverhältnissen*⁹⁴ verläuft die offensichtlichste kulturelle Grenze zwischen den kolonisierenden Invasoren und der altansässigen kolonisierten Bevölkerungsmehrheit. Die Kanarischen Inseln im spanischen, Irland im englischen Expansionsbereich bieten dafür die Urbilder der neuzeitlichen Kolonialgeschichte. Einen Sonderfall stellen die Immigrantengesellschaften der Karibik dar, deren abhängig arbeitende nicht-weiße Bevölkerung überwiegend aus Afrika zwangsimportiert wurde.⁹⁵ Die Grenze zwischen Herren und Unterworfenen kann mit ganz unterschiedlicher Eindeutigkeit gezogen sein. Der Abgrenzungspegel hängt ab von den exklusionistischen oder inklusionistischen Dispositionen der beteiligten Kulturen, ihren relativen demographischen Größenordnungen, von Zweck und Intensität der Herrschaftsausübung, der Art der naturräumlichen Umgebung, der ideologischen Begründung kolonialer Herrschaft und den Beziehungen der Kolonisierer zu ihrem Mutterland.⁹⁶ In der Regel bilden sowohl die Kolonisierer als auch die Kolonisierten distinkte, in sich jeweils hierarchisch geordnete Gesellschaften, die jedoch an Nahtstellen miteinander verknüpft sind. Im iberischen Kolonisationsbereich, am ausgeprägtesten in Brasilien, Chile und dem Nordosten Südamerikas, aber auch im Mexiko, entstanden nach langen Integrationsprozessen relativ einheitlich hierarchisierte „mestizische“ Mischgesellschaften, deren Eliten schon in kolonialer Zeit eine (proto-) nationale, die verschiedenen Ausgangselemente überwölbende Kultursynthese propagierten.⁹⁷ Die

⁹⁴ Vgl. dazu die definitorischen Überlegungen bei Jürgen Osterhammel, *Kolonialismus* (München 1995) 16, 21.

⁹⁵ Vgl. die Analysen der karibischen Sklavereigesellschaften bei Franklin W. Knight, *The Caribbean: The Genesis of a Fragmented Nationalism* (2nd ed. New York 1990) 66–158, sowie David Watts, *The West Indies: Patterns of Development, Culture and Environmental Change since 1492* (Cambridge 1987) 326–375. Brasilien zeigt Verwandtschaft mit diesem Typ. Ribeiro spricht übergreifend von „neuen Völkern“ als solchen, „die in den letzten Jahrhunderten aus der Vermischung und Akkulturation von indianischen, afrikanischen und europäischen Elementen als Nebenprodukt der europäischen Expansion entstanden sind“. Er zählt dazu auch Chilenen und „Groß-Colombianer“ (d. h. die Bewohner Kolumbiens und Venezuelas): Darcy Ribeiro, *Amerika und die Zivilisation. Die Ursachen der ungleichen Entwicklung der amerikanischen Völker* (Frankfurt a. M. 1985, zuerst span. 1969) 108 (Zitat), 350, überhaupt 264–482.

⁹⁶ Ein ähnliches, etwas einfacheres Faktorenmodell verwendet: Robin W. Winks, *A System of Commands: The Infrastructure of Race Contact*, in: Gordon Martel (Hrsg.), *Studies in British Imperial History: Essays in Honour of A. P. Thornton* (London 1980) 8–48, hier 20 ff.

⁹⁷ Für Mexiko zeigt dies Anthony Pagden, *Identity Formation in Spanish America*, in: Nicholas Canny/Anthony Pagden (Hrsg.), *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500–1800* (Princeton, N. J. 1987) 51–93, bes. 66 ff. Eine besonders deutliche Formulierung der These vom neuartigen Integrationscharakter der mexikanischen Gesellschaft findet sich bei Colin M. MacLachlan/Jaime E. Rodríguez O., *The Forging of the Cosmic Race: A Reinterpretation of Colonial Mexico* (Berkeley/Los Angeles/London 1980).

vor allem auf dem Lande lebende indianische Unterschicht, die zwar in irgendeiner Weise christianisiert war, aber zumeist die spanische Sprache nicht erlernte, blieb jedoch aus dieser gesellschaftlichen Integration größtenteils ausgeschlossen. Zwischen der Indiobevölkerung und der spanischen bzw. hispanisierten höheren Gesellschaftshierarchie verlief die tiefste kulturelle Kluft, die Spanisch-Amerika durchzog, auch wenn sie im Lichte neuerer Forschungen nicht als unüberbrückbarer Abgrund gesehen werden sollte: Vielfach bewies die indigene Bevölkerung ein hohes Vermögen zur Akkomodation, ohne eigene Kulturformen assimilatorisch aufzugeben.⁹⁸ Erst die dennoch unübersehbare Dichotomisierung der Kolonialgesellschaft ermöglichte es, daß sich eine Identität des „Indianischen“ herausbildete, wie es sie vor der Kolonialzeit nicht gegeben hatte.

Generell gilt, daß in der Klammer des kolonialen Herrschaftsverbandes separate Gesellschaften fortexistierten, die durch bikulturell kompetente Vermittler, „cultural brokers“,⁹⁹ miteinander in Verbindung traten: Dolmetscher, Missionare, sprachkundige Angehörige der Kolonialverwaltung, kommerzielle Zwischenschichten vom Typus des indischen Banian oder des chinesischen Kompradors,¹⁰⁰ westlich erzogene „evolués“. In sozio-kulturellen Grenzonen kam es zu Akkomodations- oder gar Assimilationsvorgängen, deren sinnfälligster Ausdruck die Herausbildung von Kreol- und Pidginsprachen sein dürfte.¹⁰¹ Kulturelle Angleichung muß dabei nicht notwendig soziale und ethnische Homogenisierung bedeuten. Sie kann mit zunehmender Beachtung der Hautfarbe, mit der Insistenz auf „racial prestige“ und der Errichtung neuer Schranken einhergehen, wenn sozial aufsteigende Farbige Status, Bildungsprivilegien und Marktpositionen sowohl der kreolischen Oberschicht als auch von „poor whites“ zu bedrohen scheinen.¹⁰²

Kulturelle Grenzen verliefen auch zwischen Segmenten der kolonialen Untertanenbevölkerung. Nicht wenige Kolonialregime verstärkten nach dem „Divide-et-impera“-

⁹⁸ „A general principle of Spanish-Nahua [Aztec] interaction is that wherever the two cultures ran parallel, the Nahuas would soon adopt the relevant Spanish form without abandoning the essence of their own form.“ Lockhart (wie Anm. 16) 243. Die Trennung der beiden Welten wird in der älteren Forschung stärker betont; vgl. resümierend Charles Gibson, *Indian Societies under Spanish Rule*, in: Leslie Bethell (Hrsg.), *The Cambridge History of Latin America*, Vol. 2 (Cambridge 1984) 381–419; Mark A. Burkholder/Lyman L. Johnson, *Colonial Latin America* (New York/Oxford 1990) 190 f.

⁹⁹ Bernard Bailyn/Philip D. Morgan, *Introduction*, in: dies. (Hrsg.), *Strangers within the Realm: Cultural Margins of the First British Empire* (Chapel Hill/London 1991) 1–31, hier 21.

¹⁰⁰ Vgl. Peter J. Marshall, *Masters and Banians in Eighteenth-Century Calcutta*, in: Blair B. Kling/M. N. Pearson (Hrsg.), *The Age of Partnership: Europeans in Asia before Dominion* (Honolulu 1979) 191–213; Hao Yen-p'ing, *The Comprador in Nineteenth-Century China: Bridge between East and West* (Cambridge, Mass. 1970).

¹⁰¹ Vgl. Suzanne Romaine, *Pidgin and Creole Languages* (London 1988); Peter H. Mühlhäusler, *Pidgin and Creole Linguistics* (Oxford 1986).

¹⁰² Für historische Analysen von Situationen dieser Art wären die Überlegungen bei Michael Banton, *Racial and Ethnic Competition* (Cambridge 1983) fruchtbar zu machen.

Prinzip bestehende ethnische und kulturelle Differenzen oder gaben Anlaß zur Entstehung neuer Gegensätze innerhalb von „plural societies“, in denen ethnische Gruppen auf dem Markt in Wettbewerb miteinander traten. Die Ethnisierung einheimischer Politik ist vielfach erst ein Ergebnis kolonialstaatlicher Eingriffe gewesen: des Ausspielens begünstigter Minderheiten gegen eine Bevölkerungsmehrheit (wie in Burma),¹⁰³ der Trennung zwischen „Stämmen“, die zum Teil erst „erfunden“ oder zumindest zu Verwaltungseinheiten konsolidiert wurden,¹⁰⁴ und zwischen direkt und indirekt verwalteten Landesteilen, der Vertiefung von Konflikten zwischen religiös definierten „communities“ (wie in Indien).

Ebensowenig homogen wie die unterworfenen Bevölkerung war die Front der europäischen Invasoren. In Regionen intensiver inter-imperialen Rivalität – der Karibik, Nordamerika, Südostasien, Westafrika – trafen katholische und protestantische Mächte aufeinander und bekämpften sich auch Konfessionsgenossen mit oft großer Brutalität, häufig unter Mobilisierung einheimischer Verbündeter.¹⁰⁵ Ein Beispiel dafür sind die Allianzen, die sowohl Franzosen als auch Briten seit etwa der Mitte des 17. Jahrhunderts und vor allem während des Siebenjährigen Krieges mit nordamerikanischen Indianerstämmen eingingen.¹⁰⁶ Die Vorstellung einer natürlichen zivilisatorischen und/oder rassischen Solidarität der Weißen, wie sie trotz aller machtpolitischen Konflikte bei der Aufteilung Afrikas oder der Niederschlagung des chinesischen Boxeraufstandes (1900) zum Ausdruck kam, ist ein Produkt erst des 19. Jahrhunderts. Kulturelle Grenzen trennten schließlich auch die überseeischen Siedler („Kreolen“ in einem weiten Sinne) von ihren Herkunftsgesellschaften. Häufig bildeten sich besondere koloniale Identitäten unter überseeischen Gruppen in offener oder stillschweigender Abgrenzung von der Kultur des Mutterlandes.¹⁰⁷ In Fällen einer großenteils absentiistischen, die eigenen tropischen Betriebe durch Agenten bewirtschaftenden Herrschaft, die sich – wie in der britischen Karibik – nicht oder erst spät zu einem stabilen Kreolentum entwickelte,¹⁰⁸ spielte dies kaum eine Rolle, und in reinen Beherrschungs-

kolonien ohne ein nennenswertes permanentes Siedlerelement (wie z. B. in Britisch-Indien) konnte sich allenfalls ein besonderer *esprit de corps* der Kolonialbürokratie entwickeln.¹⁰⁹ In Siedlungskolonien hingegen wurde die Abgrenzung von jener Heimatgesellschaft, deren einfache Reproduktion in Übersee zunächst beabsichtigt gewesen war, für die kollektive Bewußtseinsbildung geradezu konstitutiv. Immer wieder folgte dabei auf die kulturelle Entfremdung vom Mutterland die politische Sezession.¹¹⁰ Dabei verstanden sich die Kolonisten nur ausnahmsweise, wie die neuenglischen Puritaner, als Schöpfer einer utopisch visionierten „new world“; viel häufiger waren sie Träger traditioneller, im Mutterland bereits überlebter politischer Vorstellungen und kultureller Werte: nicht nur in der frühneuzeitlichen atlantischen Welt,¹¹¹ sondern auch in den afrikanischen Siedlermilieus des 20. Jahrhunderts – in Kenia, Algerien und zuletzt in Süd-Rhodesien (Zimbabwe).¹¹²

4) Welche Kontaktvorgänge sich im einzelnen an einer *Erschließungsgrenze* („frontier“ im engeren Sinne) abspielen, hängt u. a. davon ab, ob es sich um eine von Ackerbau oder Viehzucht bestimmten Siedlungsgrenze (Britisch-Nordamerika, Südafrika, Australien), eine Handelsgrenze (Pelzhandel in Französisch-Nordamerika),¹¹³ eine Beutegrenze (im Inneren Brasiliens)¹¹⁴ oder eine andere Variante handelt. Das Voranschieben der Grenze geht oft der Etablierung kolonialer Herrschaftsverhältnisse voraus. In anderen Fällen zieht die Grenzkolonisation die Verdrängung der Einheimischen bzw. die Segregation verbliebener Minderheitsgruppen in Reservaten nach sich. Eine Frontier-Situation unterscheidet sich von einem kolonialen Verhältnis dadurch, daß diejenigen Völker, in deren Lebensraum hinein die Grenze vorangetrieben wird, sich nicht durch direkte Fremdherrschaft in ihrer Existenzweise eingeschränkt sehen. Sie sind, solange sie jenseits der Grenze bleiben, im Prinzip im Besitz ihrer politischen Autonomie, also „frei“. Die zersetzenden Wirkungen der vordringenden „weißen“ Zivilisation, die die Völker der „Wildnis“ vielfach zu unfreiwilligen Agenten weltweiter Handelsinteressen machte, stehen außer Frage. Doch hat es über die Grenze hinweg

¹⁰³ Vgl. Roland Bless, „Divide et impera“? Britische Minderheitenpolitik in Burma 1917–1948 (Stuttgart 1990).

¹⁰⁴ Dies ist oft dargestellt worden, besonders deutlich bei John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika* (Cambridge 1979) 318 ff., und neuerdings bei Kurt Beck, *Stämme im Schatten des Staats: Zur Entstehung administrativer Häuptlingstümer im nördlichen Sudan*, in: *Sociologus* 39 (1989) 19–35, bes. 25 ff.

¹⁰⁵ Meinig betrachtet in seiner bemerkenswerten geographischen Interpretation des Imperialismus „a complex and unstable fragmentation of every broad tropical region of imperial interest“ generell als charakteristisch für die frühneuzeitliche Expansion Europas. D. W. Meinig, *A Macrogeography of Western Imperialism: Some Morphologies of Moving Frontiers of Political Control*, in: Fay Gale/Graham H. Lawton (Hrsg.), *Settlement and Encounter: Geographical Studies Presented to Sir Grenfell Price* (Melbourne 1969) 213–240, hier 223.

¹⁰⁶ Vgl. vor allem Francis Jennings, *The Ambiguous Iroquois Empire: The Covenant Chain Confederation of Indian Tribes with English Colonies* (New York 1984); ders., *Empire of Fortune: Crowns, Colonies and Tribes in the Seven Years War in America* (New York 1988).

¹⁰⁷ Dem ist der wegweisende Aufsatzband von Canny und Pagden (wie Anm. 97) gewidmet.

¹⁰⁸ Vgl. Edward Brathwaite, *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770–1820* (Oxford 1971), der Kreolisierung als die Herausbildung einer eigenständigen „great tradition“ definiert. Vgl. als vorzügliche

Übersicht: Michael Craton, *Reluctant Creoles: The Planters' World in the British West Indies*, in: Bailyn/Morgan (wie Anm. 99) 314–362.

¹⁰⁹ Vgl. Philip Mason, *The Men Who Ruled India* (abridged ed. London 1985) 234 ff., sowie jetzt der biographische Ansatz bei Clive Dewey, *Anglo-Indian Attitudes: The Mind of the Indian Civil Service* (London/Rio Grande 1993).

¹¹⁰ Louis Hartz hat in einem einflußreichen Buch von der „Fragmentierung der europäischen Kultur und Ideologie“ gesprochen: *The Founding of New Societies: Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada, and Australia* (New York 1964) 3 ff.

¹¹¹ So die These von Anthony Pagden/Nicholas Canny, Afterword: *From Identity to Independence*, in: dies. (wie Anm. 97) 267–278, hier 275.

¹¹² Vgl. Dane Kennedy, *Islands of White: Settler Society and Culture in Kenya and Southern Rhodesia, 1890–1939* (Durham, N. C. 1987) 44–47. In diesen Zusammenhang gehört auch die kulturelle Grenze zwischen dem buriisch und dem britisch geprägten weißen Südafrika.

¹¹³ Von einer „fur trade frontier“ spricht W. J. Eccles, *The Canadian Frontier, 1534–1760* (revised ed. Albuquerque 1983) 103 ff.

¹¹⁴ Vgl. John Hemming, *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians* (Cambridge, Mass. 1978) 217 ff.

nicht nur Übernahmen in die jeweiligen kulturellen Codes gegeben, etwa Entlehnungen aus dem Vokabular des Gegenübers,¹¹⁵ sondern auch pragmatische Anpassungen, welche die konkrete Grenzsituation unmittelbar bestimmten. So haben die neuseeländischen Maori, die chilenischen Araukaner, die Chichimeken im Norden Mexikos und manche Indianervölker Nordamerikas europäische Methoden der Bewaffnung und Kriegführung zeitweise erfolgreich für die eigene Verteidigung einzusetzen vermocht. Umgekehrt wiesen schon früh weitsichtige Kolonialtheoretiker darauf hin, wie wichtig es sein würde, den Einheimischen die Geheimnisse etwa ihrer Landwirtschaft abzuschauen.¹¹⁶ Solche Übernahmen erfolgten auf beiden Seiten meist selektiv und in rationaler Auswahl: Indianer in Nordamerika zum Beispiel bemächtigten sich des unmittelbar Nützlichen, verzichteten aber auf eine umfassende Assimilation und verhielten sich meist ablehnend gegenüber christlichen Missionierungsversuchen, zumal dann, wenn diese – wie die protestantische Mission – einen radikalen Bruch mit dem Herkunftsmilieu verlangten.¹¹⁷ Erst die „Schließung“ der Grenze und die Immobilisierung der eingeborenen Amerikaner als „captive minority“ setzten diese wehrlos den Assimilierungsprogrammen der Weißen aus.

Die neuere ethnohistorische Forschung zur nordamerikanischen Indianergrenze hat das Turnersche Bild eines unvermeidlichen Zusammenstoßes unvereinbarer Lebenswelten in Frage gestellt und unterstrichen, daß nicht *a priori* eine kulturelle Inkompatibilität von Weißen und Indianern bestand.¹¹⁸ Konflikte erwuchsen aus Mißverständnissen und wurden nicht selten auch provoziert. Aus ihrer Eskalation, meist angetrieben von dem Bestreben der Europäer, Situationen unter ihre eigene Kontrolle zu bringen, entwickelten sich dann Feindbilder und verhärtete Stereotype,¹¹⁹ die wiederum zu Segregation und schließlich beiderseits zum Willen zum Vernichtungskrieg führten, in dem die Weißen obsiegten. Dies geschah schon anfangs des 17. Jahrhunderts in Neuengland und Virginia.¹²⁰ Unter anderen Bedingungen war es aber auch möglich, daß sich in der Art von Urs Bitterlis „Kulturbeziehung“ über längere Zeiträume stabile Machtgleichgewichte einstellten, in deren Schatten es zu Akkomodation,

Assimilation und sogar zur Entstehung einer integriert-inklusive Grenzzivilisation kam, zur Abflachung kultureller Grenzen durch kulturelle Kompromisse.¹²¹ Derlei konfliktarme Lösungen konnten sich indessen auf längere Sicht nicht behaupten. Der langfristige Trend seit etwa dem späten 18. Jahrhundert begünstigte an fast allen Erschließungsgrenzen des expandierenden Europa die Aufstockung kultureller Barrieren. Ein Ergebnis dieser Prozesse scheint die Entdifferenzierung der Fremdwahrnehmung gewesen zu sein: Die Amerika-Siedler des 17. Jahrhunderts unterschieden noch genau zwischen den einzelnen indianischen Völkern und Gruppen, mit denen sie sich auseinandersetzten. Immer mehr wurde ein solch vielfältiges, lokaler Erfahrung entstammendes Bild durch das abstrakte Klischee *des* Indianers überdeckt, dem ebenso wie dem Afro-Amerikaner der Anspruch bestritten wurde, Teil der amerikanischen Nation zu sein.¹²² Nicht erst bei Frederick Jackson Turner sah er sich von der Bühne der amerikanischen Geschichte verwiesen und als abschreckendes Emblem von „savagery“ auf eine Statistenrolle reduziert.

Die Kontaktsituation der Erschließungsgrenze ist, insgesamt gesehen, diejenige mit der weitesten Amplitude von Abgrenzungspraktiken. Im interkulturellen Zwischenreich der Pelzhändler, *coureurs de bois*, Jesuitenmissionare und indianischen Diplomaten lösten sich die Grenzen zwischen Kulturen auf; von „Kulturbegegnung“ kann hier allenfalls als persönliches Zusammentreffen von Individuen unterschiedlicher Herkunft gesprochen werden. Die Erschließungsgrenze hat aber auch kulturelle Barrieren ermöglicht, höher als in jedem Kolonialsystem. Die weißen „frontier societies“ der Neuzeit haben Menschengruppen, deren Arbeitsleistung für die Produktion an der äußersten Peripherie des ökonomischen Weltsystems nicht ausbeutbar war und deren Subsistenzansprüche auf ihre gewohnte natürliche Umwelt dem Landhunger von Siedlern und Bergbaupionieren im Wege standen, in einer Fremdzuschreibung als „Wilde“ eingekapselt, ihnen jene minimalen Rechtsgarantien, wie sie fast überall nicht-versklavte koloniale Untertanen genossen, verweigert und ihnen die Chance zur kulturellen Reproduktion genommen. Der „Kulturzusammenstoß“ endete in solchen Fällen mit der Ausgrenzung der Unterlegenen aus jeglichem *normativen* Verständnis von Kultur.

5. Reflexionsformen kultureller Abgrenzung

Kulturelle Grenzen an den Rändern der weltweit expandierenden europäischen Zivilisation fanden konkret faßbaren Ausdruck in Sprachverwendung und religiösen Prak-

¹¹⁵ Eine Bilanz solcher kulturellen Wechselwirkungen zwischen Engländern und Indianern zieht James Axtell, *The European and the Indian: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America* (New York/Oxford 1981) 245–315.

¹¹⁶ So Thomas Hariot und die beiden Hakluyts in den 1580er Jahren. Vgl. Karen Ordahl Kupperman, *Roanoke: The Abandoned Colony* (Savage, Md. 1984) 104f.

¹¹⁷ Vgl. James H. Merrell, „The Customes of Our Countrey“: Indians and Colonists in Early America, in: Bailyn/Morgan (wie Anm. 99) 117–156, hier 152, 155; James Axtell, *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America* (New York/Oxford 1985) 131ff.

¹¹⁸ Vgl. etwa Neal Salisbury, *Manitou and Providence: Indians, Europeans, and the Making of New England, 1500–1643* (New York/Oxford 1982) 12; Jennings, *The Ambiguous Iroquois Empire* (wie Anm. 106) 83.

¹¹⁹ Das große Gebiet der Grenz-Mythologeme und Indianer-Feindbilder erkundet: Richard Slotkin, *Regeneration through Violence: The Mythology of the American Frontier, 1600–1860* (Middletown, Ct. 1973).

¹²⁰ Vgl. die Fallstudie einer solchen Eskalation von Mißverständnissen und Machtalkülen im frühen Virginia bei James Axtell, *The Rise and Fall of the Powhatan Empire*, in: ders., *After Columbus: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America* (New York/Oxford 1988) 182–221.

¹²¹ Richard White zeigt dies für das Gebiet zwischen Lake Michigan und Lake Superior in seinem Buch *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815* (Cambridge 1991).

¹²² Vgl. Robert F. Berkhofer Jr., *The North American Frontier as Process and Context*, in: Lamar/Thompson (wie Anm. 54) 43–75, hier 45, 49, 52, 61f., 74; Alden T. Vaughan, *From White Man to Redskin: Changing Anglo-American Perceptions of American Indians*, in: *American Historical Review* 87 (1982) 917–953, hier 936.

tiken, in Bildungseinrichtungen und Formen von alltäglicher Geselligkeit und öffentlicher Kommunikation,¹²³ in Festen und Ritualen,¹²⁴ in Siedlungsmustern, Stadtanlagen und Architektur, im Zusammentreffen unterschiedlicher Systeme praktischen Wissens (etwa europäischer und einheimischer Medizin),¹²⁵ in unvereinbaren Rechtssystemen samt ihrer realen Auswirkungen, in Weisen der Kriegführung und überhaupt der Konfliktaustragung, usw. Alle diese Aspekte stellen Aufgaben für eine Geschichte interkultureller Beziehungen, die zugleich eine komparative Perspektive nicht außer acht läßt. Die außerordentliche Vielzahl kultureller Grenzsituationen wäre am einzelnen regionalen Fall zu studieren, der dann wiederum in diachrone Verlaufsmuster und synchrone Vergleichsraster eingefügt werden müßte.

Die Untersuchung interkultureller Perzeptionen fände ebenfalls hier ihren Ort. Durch die leitende Frage nach den Arten und Weisen der Konstruktion kultureller Differenz vor dem Hintergrund tatsächlicher Kontakterfahrungen ließe sich die theorieleiose Inventarisierung von Textstücken vermeiden, wie sie zahlreiche Studien über die „Spiegelung“ fremder Sachverhalte in europäischen Schriften immer noch so unergiebig macht.¹²⁶ Auf diesem Weg wäre der Anschluß sowohl an die neuere Mentalitätsgeschichte als auch an jene Ansätze der „intellectual history“ zu finden, die von der Interpretation kanonischer Klassikertexte zur Darstellung quasitranszendentaler „Diskurse“ oder rhetorisch bestimmter überindividueller Idiome und Denkstile übergegangen ist.

Es wäre zu beginnen mit der Beobachtung, daß nahezu alle Europäer – selbst die Verfechter eines nach den Maßstäben der jeweiligen Zeit weitgehenden kulturellen Relativismus – seit dem Beginn der überseeischen Expansion um 1500 den Angehörigen anderer Zivilisationen im Bewußtsein eigener Höherwertigkeit gegenübertraten.¹²⁷ Die gesteigerte Weltoffenheit im Zeitalter der Aufklärung, das zugleich eine Epoche des sich formierenden Rassedenkens und virulenter Rechtfertigungen der

¹²³ Zu denken ist hier auch an die verborgenen Gegenöffentlichkeiten der Unterdrückten, wie sie James C. Scott sichtbar gemacht hat: *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven/London 1990) 4f. und passim.

¹²⁴ Vgl. zur Herstellung von Distanz durch exotisierende Rituale (die selbst wieder aus romantischen Phantasien von europäischer Höflichkeit genährt wurden) am Beispiel der Staatsaudienzen in Britisch-Indien die mustergültige Analyse bei Bernard S. Cohn, *Representing Authority in Victorian India*, in: Eric Hobsbawm/Terence Ranger (Hrsg.), *The Invention of Tradition* (Cambridge 1983) 165–209, bes. 179–207. Den umgekehrten Fall, die Anverwandlung eines Kulturimports durch die einheimische Bevölkerung, zeigt am Beispiel der Fiesta: Filipina Wendt, *Kolonialismus und Kulturwandel* (wie Anm. 73) 64–71.

¹²⁵ Am Beispiel Indiens: David Arnold, *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India* (Berkeley/Los Angeles/London 1993) bes. 43ff.

¹²⁶ Eine Ausnahme an theoretischer Umsicht ist jetzt Gita Dharampal-Frick, *Indien im Spiegel deutscher Quellen der Frühen Neuzeit (1500–1750). Studien zu einer interkulturellen Konstellation* (Tübingen 1994) bes. 1–15.

¹²⁷ Vgl. für den Humanismus auch die Schlußfolgerungen bei Wolfgang Reinhard, *Missionaries, Humanists and Natives in the Sixteenth-Century Spanish Indies – A Failed Encounter of Two Worlds?* in: *Renaissance Studies* 6 (1992) 360–376, bes. 376. Die wenigen dokumentarisch und literarisch greifbaren Ausnahmen entkräften diese generelle Aussage nicht.

Sklaverei war (bis hin zur Wiedereinführung des Sklavenstatus in allen französischen Kolonien im Juli 1802), hat daran grundsätzlich nichts geändert; anschließend wurde im 19. Jahrhundert das größte Ausmaß an „weißer“ Distanzierung von den übrigen Kulturen erreicht. Dieses europäische *Sonderbewußtsein*, welches sein Universalitätsanspruch über einen beliebigen, selbstverständlichen Ethnozentrismus heraushebt, speist sich ursprünglich aus vornezeitlichen Quellen: einer Kombination von hellenischem Barbarendiskurs und christlicher Heilsgewißheit, die später durch neue Bestätigungsstrategien ergänzt oder ersetzt wird: den Stolz auf die eigene Überlegenheit in der wissenschaftlich-technischen Beherrschung der Natur, die Überzeugung von der Beglaubigung der okzidentalen Ausnahmestellung durch idealistische oder materialistische Fortschrittsphilosophien, die Selbstzuschreibung eines globalen Zivilisierungs- und Modernisierungsauftrags in der Vorstellungswelt des entwickelten Imperialismus. Wie auch immer begründet, beruht das europäische Sonderbewußtsein, das sich in interkulturellen Kontaktsituationen am deutlichsten ausprägt und dort zu realen Abgrenzungspraktiken beiträgt, auf Ansichten darüber, was im einzelnen die kritische Differenz zwischen dem Eigenen und dem Fremden ausmache. Es hat eine eigene Geschichte, die in der Antike beginnt, sich über die Translatio des Aristotelismus in die Neue Welt neuzeitlich fortsetzt¹²⁸ und mit dem Ende der Kolonialreiche keineswegs abgebrochen ist.

So wäre denn das Problem des europäischen Sonderbewußtseins, wie es sich nirgends so extravagant artikuliert wie in der Kontemplation anderer Zivilisationen, in eine Reihe von Untersuchungsfragen aufzuschlüsseln, die, an Texte wie Reisebeschreibungen, Missionarsrelationen, (proto-) ethnographische Untersuchungen, diplomatische Berichte oder gelehrte und künstlerische Verarbeitungen des primären Beobachtungsmaterials gestellt, zu differenzierten Einsichten in die Reflexionsformen kultureller Distanzierung und Abgrenzung führen können:

1) Wie fremd ist jeweils das Fremde? Nach welchen Kriterien wird Andersartigkeit bestimmt? Worin sehen Europäer, möglichst mit unmittelbarer Kontakterfahrung, die spezifische Differenz zwischen der beobachteten nichteuropäischen Zivilisation und dem kulturell Eigenen? Worin erblickt man die Besonderheit und immer mehr auch die Überlegenheit Europas? In der Religion, in der Stärke seiner Waffen, im Stand seiner Technik und Wissenschaft, seiner produktiven Kraft, der Zivilisiertheit seiner Lebensformen, in seinen relativ freiheitlichen Zuständen, in der biologischen Beschaffenheit seiner Menschen? Wer wendet diese Kriterien unter welchen Umständen an? Wie verschieben sich über längere Zeiträume die maßgebenden Parameter?

¹²⁸ Diese Zusammenhänge haben neuerdings viel Interesse gefunden. Vgl. zusammenfassend Wilfried Nippel, *Altertum und Neue Welt*, in: ders., *Griechen, Barbaren und „Wilde“*. Alte Geschichte und Sozialanthropologie (Frankfurt a. M. 1990) 30–55, sowie der monumentale Beginn einer Reihe: Wolfgang Haase/Meyer Reinhold (Hrsg.), *The Classical Tradition in the Americas*. Vol. 1, Teil 1: *European Images of the Americas and the Classical Tradition* (Berlin/New York 1994).

2) Welches ist die dominante Bezugsgröße individueller Selbstwahrnehmung, etwa des Conquistadors, Reisenden oder Missionars, angesichts einer unmittelbar erfahrenden fremden Umwelt? Fühlt man sich primär – oder in welchem Mischungsverhältnis und mit welchem Rollenrepertoire? – als Christ, „Europäer“, Angehöriger einer bestimmten Konfession, sozialen Schicht, Nation?

3) Mit welchen sprachlich-rhetorischen und bildlichen Mitteln wird die Grenze zwischen Europa und Nicht-Europa bestimmt? Welche „*rétorique de l'altérité*“ wird verwendet?¹²⁹ Welches sind die semantischen Leitposten: „Zivilisation“, „Barbarei“, „Wildheit“, „Orient“, „Exotik“, usw.? Unter welchen Bedingungen werden solche Vorstellungen, etwa auch als „asymmetrische Gegenbegriffe“,¹³⁰ auf eine deskriptive Erfassungsweise fremder „Sitten und Gebräuche“ projiziert? Werden sie dynamisiert (Zivilisierung als transitiver Prozeß, umgekehrt Verwilderung und „Versinken in Barbarei“, Orientalisierung und Exotisierung)? Welche Bedeutung wird historischen Bewegungsdifferentialen beigemessen („geschichtslose Völker“, dynamischer Westen versus stagnierender Osten)?

4) Wie sind Abgrenzungskonstrukte in der Spannung zwischen „Abwehr und Verlangen“¹³¹ affektiv besetzt? Paradiesisch-utopische Erwartung und Furcht vor dem Unbekannten; der naturhafte „Wilde“ als Projektionsobjekt der eigenen Triebnatur, usw.

5) Welche Theorien europäischer Besonderheit entstehen aus primären Kontakt-erfahrungen und bei deren sekundärer Verarbeitung durch europäische Gelehrte und „*armchair travellers*“? Wie werden Differenzen – wertend als Manifestationen europäischer „Überlegenheit“ verstanden – *erklärt*? Zu denken wäre an frühe ethnologische Systematisierungsversuche angesichts süd- wie nordamerikanischer Indianerkulturen, an Vorstellungen von „asiatischem Charakter“ und „orientalischer Gesellschaft“, an Rassedoktrinen und Ansätze zu einer politischen Ökonomie der Unterentwicklung.

Dieser letzte Gesichtspunkt läßt sich weiter ausführen, wenn man versucht, die möglichen Reflexionsformen kultureller Abgrenzung in einer unabgeschlossenen Systematik von Diskursen zu ordnen.¹³² Für die Neuzeit wären dabei die folgenden Weisen des Redens über andere Kulturen idealtypisch zu unterscheiden:

Der *ethnographische* Diskurs, wie er sich bereits bei Herodot findet,¹³³ zieht kultu-

relle Grenzen dort, wo Zivilisationen sich durch „*customs and manners*“ in ihrer alltäglichen Lebensführung und in öffentlicher Zurschaustellung unterscheiden. Darunter kann Verschiedenes verstanden werden, fast immer gehören zum Repertoire ethnographischer Aufmerksamkeit aber Fragen nach Nahrung, Kleidung und Wohnung, nach Sexualverhalten und Familienbeziehungen, nach der Stellung von Frauen in der Gesellschaft, der Erziehung der Kinder, nach Formen von Abhängigkeit (besonders Sklaverei), Begräbnisriten, Strafjustiz und der Unterscheidung von sozialen Rängen.¹³⁴ Hervorstechende Eigenarten der jeweils kommentierten Gesellschaft ziehen ein besonderes Augenmerk auf sich: die Jagd- und Kriegsmethoden der nordamerikanischen Indianer, das Kastenwesen in Indien, die herausgehobene Stellung der Gelehrten in China. Der ethnographische Diskurs führt vor dem Ende des 19. Jahrhunderts so gut wie nie zu einer Überzeugung von der völligen Gleichwertigkeit aller Zivilisationen, doch enthält er das Potential zu einer Dämpfung des europäischen Sonderbewußtseins, da sich nach der Art von Montesquieus „*Lettres persanes*“ (1721) die Perspektive umkehren und der ethnographisch distanzierende Blick auf Europa zurücklenken läßt.¹³⁵

Zu den Sitten und Gebräuchen gehören auch Praktiken der Religionsausübung, die sich ohne eine Bewertung der jeweiligen religiösen Gültigkeitsansprüche darstellen lassen. Dies ist bereits im 16. Jahrhundert in der Auseinandersetzung mit den Indianerkulturen Mittelamerikas möglich gewesen¹³⁶ und hat seit der Mitte des 17. Jahrhunderts zu einer umfangreichen quasi-religionsethnographischen Literatur geführt.¹³⁷ Davon zu unterscheiden ist der *theologische* Diskurs über das Fremde, der in seinen Grundfiguren aus der mittelalterlichen Abwehr der islamischen Herausforderung entstand, aber dann auch offensiv zur Rechtfertigung von Kreuzzug und Mission dienen konnte.¹³⁸ Die theologische Erfassung des Fremden muß nicht unbedingt ein schroffer Abgrenzungsdiskurs sein. Viele der rabiatesten anti-islamischen Äußerungen richteten sich nicht gegen den Glaubensgehalt des Islam, sondern gegen den angeblich unmoralischen Lebenswandel des Propheten Muhammad.¹³⁹ Im Hochmittelalter war eine Haltung großer theologischer Offenheit gegenüber dem Islam möglich, die auf der

¹²⁹ Der Ausdruck findet sich in einer methodisch vorbildlichen Studie zur „Konstruktion“ von fremdkulturellen Welten: François Hartog, *Le miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre* (Paris 1980) bes. 225 ff. Zur Analyse von bildlichen Repräsentationen des Fremden vgl. etwa Bernardette Bucher, *La sauvage aux seins pendants* (Paris 1977), eine Untersuchung der Kupferstiche in Theodor de Brys „*Collectiones peregrinationum in Indiam orientalem et Indiam occidentalem*“ (1590–1634).

¹³⁰ Reinhart Koselleck, *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe*, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt a. M. 1979) 211–259, bes. 218 ff.

¹³¹ Vgl. den Buchtitel bei Kohl (wie Anm. 77).

¹³² Erste Überlegungen dazu sind im Gespräch mit Jochen Martin entstanden. Vgl. die Diskussionsvorlage in Breuninger/Breuninger (wie Anm. 76) 188.

¹³³ Vgl. Wilfried Nippel, *Ethnographie und Anthropologie bei Herodot*, in: ders. (wie Anm. 128) 11–29, sowie Hartog (wie Anm. 129).

¹³⁴ Eine für die frühe Neuzeit repräsentative Systematik läßt sich der ethnographischen Enzyklopädie von Demeunier entnehmen: Jean-Nicholas Demeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou Observations tirées des voyageurs & des historiens*, 3 Bde. (London/Paris 1776).

¹³⁵ Vgl. zu dieser Art von Literatur umfassend Winfried Weisshaupt, *Europa sieht sich mit fremdem Blick. Werke nach dem Schema der „Lettres persanes“ in der europäischen, insbesondere der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*, 3 Bde. (Frankfurt a. M./Bern/Las Vegas 1979).

¹³⁶ Zuerst bei Bartolomé de las Casas. So Carmen Bernand/Serge Gruzinski, *De l'idolâtrie: Une archéologie des sciences religieuses* (Paris 1988) 41 ff.

¹³⁷ Ein Monument dieses Interesses ist das aus verschiedenen Quellen kompilierte Werk Bernard Picard, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples*, 8 Bde. (Amsterdam 1723–1743).

¹³⁸ Vgl. Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims* (Princeton, N. J. 1984) bes. 97 ff.

¹³⁹ Vgl. Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh 1960) 79–108.

Hoffnung gründete, die Überlegenheit des Christentums lasse sich den Muslimen in rationaler Argumentation plausibel machen.¹⁴⁰ Die frühe Neuzeit hat der theologischen Beurteilung des Islam wenig Neues hinzugefügt, sie gegenüber dem Hochmittelalter vielmehr deutlich entdifferenziert und den Islam abermals der Pauschalkategorie des „Heidentums“ zugeschlagen.¹⁴¹ Überhaupt wurde die Auseinandersetzung mit der islamischen Welt, die sich vornehmlich in Gestalt der türkischen Militärmacht präsentierte, kaum auf theologischem Gebiet geführt. Ein theologischer Umgang mit dem Fremden erlangte dann neue Bedeutung in der Debatte um die verborgenen Glaubenswahrheiten der chinesischen Religion, die seit dem späten 17. Jahrhundert geführt wurde.¹⁴² Auch hier wieder wurde, wie im Islam-Räsonnement des Hochmittelalters, theologischer Scharfsinn auf den Nachweis kultureller Konvergenzen verwandt. Die gelehrten Missionare des 17. und 18. Jahrhunderts – ob Jesuiten in China, Japan und Amerika, ob dänisch-hallesche Pietisten in Indien¹⁴³ – äußerten sich über die Kulturen, die sie studierten, ohnehin eher in ethnographischer als in theologischer Hinsicht. Die entschiedenste Verdammung des Fremdkulturellen (und damit zugleich die Begründung eigener Besitzansprüche in theologischer Sprache), die es in der Frühphase der europäischen Expansion gab, findet sich bei den Pilgervätern und Puritanern in Nordamerika: Satan benütze die Indianer als seine Werkzeuge.¹⁴⁴ Erst das „Evangelical Revival“, das große Teile der protestantischen Mission in Asien, Afrika und Ozeanien während des 19. Jahrhunderts bestimmte und Parallelererscheinungen im katholischen Bereich fand, radikalisierte dann wieder – wenngleich nicht mit der genozidalen Konsequenz puritanischer Extremisten – den theologischen Diskurs zur rigiden Exklusion des verworfenen „Heidentums“.

Der *juristisch-politische* Diskurs drehte sich im Kern um drei Probleme: Sind die Bewohner außereuropäischer Länder vollwertige Rechtssubjekte und halten sie insbesondere gültige Rechtstitel an ihrem Grund und Boden? Wird in diesen Gesellschaften Herrschaft legitim ausgeübt? Unter welchen Umständen sind Eroberungskriege gegen

diese Völker „gerechte Kriege“?¹⁴⁵ Die meisten Versatzstücke dieses Diskurses, der selbstverständlich wie die bereits genannten ebenfalls antike Grundlagen hat, wurden bereits im 16. und frühen 17. Jahrhundert ausgebreitet: in den Amerikadebatten der spanischen Spätscholastik,¹⁴⁶ in den Ansprüchen der englischen Kolonisten auf Landeigentum und Souveränitätsrechte in Nordamerika,¹⁴⁷ in den Begründungen des englischen Dominium über das gälische Irland. Das anglo-irische Beispiel ist deshalb besonders interessant, weil hier an der *innereuropäischen* Peripherie die Demarkation einer kulturellen Kluft, teilweise ethnographisch begründet, zwischen dem gälischen Recht der Iren, also dem Brehon Law, und dem englischen Common Law durch englische Kronjuristen unmittelbar zur Rechtfertigung umfassender kolonialer Landenteignungen benutzt wurde.¹⁴⁸ Juristisch-politische Diskurse sind offenbar meist dichotomisierender Natur gewesen. Die Gegenüberstellung von außereuropäischen kollektiven und europäischen individuellen Eigentumskonzepten hat ebenso bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein eine große – auch kolonialpolitische – Rolle gespielt wie die Opposition zwischen den legitimen Herrschaftsformen der europäischen Tradition und der angeblich illegitimen „Despotie“ in Asien und Afrika.

Ein *historischer* Diskurs¹⁴⁹ wird überall dort geführt, wo fremdkulturelle Gesellschaften in Beziehung zu Entwicklungsmodellen gesetzt werden. Er wird in ausgeprägter Form erst möglich, nachdem es zu einer Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung gekommen ist. Die fundamentale Grenzziehung ist hier diejenige, welche die Sphäre des „Historischen“ umschließt. Daraus ergibt sich dann die Ausgrenzung einiger oder der meisten nicht-okzidentalen Gesellschaften als „Völker ohne Geschichte“. Diese Exklusion gewinnt erst im 19. Jahrhundert größeres Gewicht. Bis dahin ist das frühneuzeitliche europäische Geschichtsverständnis, wie es bei Autoren der französischen und schottischen Aufklärung in Stadienmodellen der universalen Gesellschaftsentwicklung seinen Höhepunkt erreicht, eher inklusiv und berücksichtigt prinzipiell alle in der Geschichte bekannten Gesellschaftsformen. Eine Zwischenstufe der

¹⁴⁰ Etwa bei Roger Bacon und Ramon Lull. Vgl. Richard W. Southern, Das Islambild des Mittelalters (Stuttgart usw. 1981) 45f., 48; Annemarie Schimmel, Europa und der islamische Orient, in: Der Islam. Bd. 3: Islamische Kultur – Zeitenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit (= Die Religionen der Menschheit, Bd. 25/3) (Stuttgart usw. 1990) 336–387, hier 351–353. Vgl. auch den bemerkenswert friedfertigen Kreuzzugskritiker Radulfus Niger und sein Werk *De re militari et triplici via peregrinatoris ierosolimitane* (1187/88). Einleitung und Edition von Ludwig Schmutge (Berlin/New York 1977).

¹⁴¹ Man hat diesen Umbruch schon auf den frühen Zeitpunkt von 1290 datiert: James Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250–1550* (Philadelphia 1979) 52, 69.

¹⁴² Vgl. aus einer sehr umfangreichen Literatur: Claudia von Collani, *Die Figuristen in der Chinamission* (Frankfurt a. M. 1981); [René] Etienne, *L'Europe chinoise. T. 1: De l'Empire romain à Leibniz* (Paris 1988) 280ff.

¹⁴³ Vgl. zu diesen jetzt Heike Liebau, *Deutsche Indienmissionare im 18. Jahrhundert, Studienkurs der FernUniversität* (Hagen 1995); Dharampal-Frick (wie Anm. 126) 95–108, 348–373.

¹⁴⁴ Vgl. Roy Harvey Pearce, Rot und Weiß. Die Erfindung des Indianers durch die Zivilisation (Stuttgart 1991, amerik. 1953) 46–52.

¹⁴⁵ Grundlegend für viele Facetten dieses Diskurses ist Jörg Fisch, Die europäische Expansion und das Völkerrecht. Die Auseinandersetzungen um den Status der überseeischen Gebiete vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart (Stuttgart 1984); vgl. auch ders., Völkerrechtliche Verträge zwischen Spaniern und Indianern, in: *Jahrbuch für Geschichte, Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 16 (1979) 205–244.

¹⁴⁶ Vgl. im Überblick Reinhard (wie Anm. 13) Bd. 2, 64–67; Otto Kimminich, Die Entstehung des neuzeitlichen Völkerrechts, in: Iring Fetscher/Herfried Münkler (Hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 3 (München/Zürich 1985) 73–100, hier 79–90.

¹⁴⁷ Vgl. Hermann Wellenreuther, Land, Herrschaft und Alltag. Die Indianer und die englischen Kolonien vor der amerikanischen Revolution, in: Hans Thomas (Hrsg.), *Amerika – eine Hoffnung, zwei Visionen* (Herford 1991) 213–243, bes. 214–223.

¹⁴⁸ Vgl. Hans S. Pawlisch, *Sir John Davies and the Conquest of Ireland: A Study in Legal Imperialism* (Cambridge 1985); Ronald Asch, Kulturkonflikt, koloniale Herrschaft und Konfession in Irland (ca. 1534–1660), Studienkurs der FernUniversität (Hagen 1995).

¹⁴⁹ Vgl. Jürgen Osterhammel, *Neue Welten in der europäischen Geschichtsschreibung* (ca. 1500–1800), in: Wolfgang Küttler/Jörn Rüsen/Ernst Schulien (Hrsg.), *Geschichtsdiskurs II* (Frankfurt a. M. 1994) 202–215.

Abgrenzung ist die Unterscheidung zwischen „jungen“ und „alten“, zwischen stagnierenden oder gar niedergehenden und dynamischen Völkern, zwischen sterilen und kreativen Kulturen. Sie läßt aber die Möglichkeit von Wiederbelebung und Zivilisierung offen, die den als vollkommen „geschichtslos“ disqualifizierten menschlichen Gemeinschaften abgesprochen wird.

Ein *biologisch-rassischer* Diskurs schließlich,¹⁵⁰ dessen Ursprung in der Antike strittig ist,¹⁵¹ geht in seinen Sachaussagen über den Bereich kultureller Abgrenzungen hinaus, postuliert er doch die Existenz von Unterschieden, die vorkulturell gegeben und kulturellen Einwirkungen entzogen sind. Ein Denken in biologischen Rassekategorien gewinnt dort an Virulenz, wo nicht länger nur innerhalb von Gesellschaften einzelne Gruppen nach ihrer Hautfarbe unterschieden werden, wie dies mit einer zunehmend verfeinerten Terminologie der Blutreinheit und Blutmischung etwa im spätkolonialen Mexiko geschah, sondern ganze Zivilisationen auf ihren unveränderlichen biologischen „Rassecharakter“ als ihre alles determinierende Grundeigenschaft reduziert werden. Sobald dies geschieht, ist der Schritt vom vormodernen Rassedenken zum modernen exklusionistischen Rassismus getan.

Diese fünf Diskurse – und womöglich noch andere, die hinzuzufügen wären – bilden das Grundrepertoire von Reflexionsformen kultureller Abgrenzung. Mehrere von ihnen können sich in einem einzigen Text zusammenfinden; manche der großen Reisebeschreibungen etwa kombinieren Elemente aus verschiedenen Redeweisen über das Fremde. Es lassen sich separate Geschichten der einzelnen Diskurse schreiben, doch manchmal um den Preis der willkürlichen Auflösung komplexer Gemengelagen. Es sollte sogar möglich sein, die epochale Dominanz einzelner Diskurse zu ermitteln: vielleicht des juristisch-politischen im 16. und 17., des ethnographischen und historischen im 18. und frühen 19., des biologisch-rassischen im späteren 19. Jahrhundert. Auch kann gefragt werden, welche Erfahrungen Anlaß zum Rückgriff auf welchen Reflexionstyp gaben. So fällt auf, daß ein ethnographisches Interesse früh in Amerika geweckt wurde, dann in der Völkervielfalt Süd- und Südostasiens Ansatzpunkte fand und schließlich die Südsee und Afrika zu Schwerpunkten erkor, daß ein biologisch-rassisches Interesse sich zuerst an die schwarzen Afrikaner knüpfte (auf ihrem Heimatkontinent ebenso wie in der Neuen Welt), daß der Islam und später der Buddhismus zu besonders wichtigen Herausforderungen für die Theologie wurden, während sich das osmanische Reich samt seinen europäischen und nordafrikanischen Säumen, den klassischen Ruinenländern Griechenland und Ägypten, im 18. Jahrhundert als klassi-

sches Beispiel für „Rückständigkeit“ und „Niedergang“ in ein Lieblingsobjekt für historisch-geschichtsphilosophisches Raisonement verwandelte.

Es ist in diesem Aufsatz vorgeschlagen worden, die Expansion Europas, deren Ursachen und Ursprünge ohne eine eingehende sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Untersuchung unverstänlich bleiben müssen, in ihren *Wirkungen* auch – und mit Nachdruck – als eine kulturelle Erscheinung zu begreifen. Darunter ist nicht unilateral und unilinear die weltweite Verbreitung europäischer Kulturformen von Religion und Sprachen bis hin zu Rechts- und Erziehungssystemen zu verstehen, sondern ein Kontakt zwischen Menschen mit unterschiedlichem Zivilisationshintergrund, der nur ausnahmsweise in den extremen Formen dauerhaft friedlichen Zusammenlebens oder totaler Überwältigung der einen durch die andere Seite vonstatten ging. Jeder einzelne ganz konkrete Fall von Kulturkontakt kann in dem Maße, wie die Quellen dies zulassen, „dicht“ beschrieben werden. Dies wird weiterhin die vordringlichste historiographische Aufgabe sein. Sogar dazu aber und erst recht für jeden Versuch, von einer höheren Warte aus, die nicht unbedingt die grandiose des „Weltsystems“ zu sein braucht, die Vielfalt der in der Geschichte realisierten Möglichkeiten zu ordnen, ist eine Begrifflichkeit höheren Allgemeinheitsgrades als derjenigen der Beschreibungssprache erforderlich. Urs Bitterlis typologische Unterscheidung von drei oder vier Hauptformen der „Kulturbegegnung“ bietet dafür eine solide, aber verfeinerbare Grundlage. Das Konzept der *kulturellen Grenze*, bei dem sich Vorstellungen aus Ethnologie und Soziologie mit Ideen aus Diskursanalyse, historischer Geographie und neuerer Expansionsforschung verbinden, präzisiert die Idee des Kulturkontakts, indem es voraussetzt, daß Zivilisationen sich (zunächst) nur mit ihren jeweiligen Peripherien berühren, und dynamisiert sie, indem es feine Gradierungen des Aufbaus und Abbaus von Grenzen zuläßt. Aus Bitterlis eindimensionaler Grundtypologie – Kulturberührung, Kulturzusammenstoß, Kulturbeziehung, Kulturverflechtung – wird ein dreidimensionales Skalensystem. Die drei Dimensionen sind 1) die der *Abgrenzungspraktiken* in der Bandbreite zwischen Inklusion und Extermination, 2) die der *Kontaktsituationen* im Spektrum von igelhafter Abwehr zu offenen Frontier-Verhältnissen und 3) die der *Reflexionsformen kultureller Abgrenzung*, wie sie am deutlichsten in Gestalt von literarisch dokumentierten Diskursen erkennbar sind.

Der Zweck dieses Versuches ist erfüllt, wenn sich die vorgestellte Terminologie als mindestens partiell – nicht notwendigerweise in toto – brauchbar erweisen sollte. Zugleich sind damit aber auch Voraussetzungen einer Theorie der globalen Kulturbeziehungen in der Neuzeit vorgeschlagen worden, obschon noch nicht diese Theorie selbst. Falls eine solche Theorie erstrebenswert sein sollte, bliebe nach ihren Ansprüchen und ihrer Form zu fragen. Sie könnte womöglich eine evolutionistische Theorie sein, gewissermaßen ein kulturwissenschaftliches Pendant zu Immanuel Wallersteins Lehre von der ökonomischen Entfaltung eines modernen Weltsystems. Sie könnte aber auch – und dies wäre vorzuziehen – bescheidener bemessen werden. Dann wäre es das Ziel theoretischer Überlegungen, aus der kombinierenden Zuordnung von mindestens zwei der drei Dimensionen zueinander universalgeschichtlich bedeutsame kulturelle

¹⁵⁰ Er muß nicht in jedem Fall auch rassistisch sein, also deskriptiv erfaßte Unterschiede der menschlichen Physis wertend und hierarchisierend interpretieren. Die Abolitionsbewegung zum Beispiel argumentierte teilweise auf derselben biologisch-anthropologischen Ebene wie die Befürworter der Sklaverei. Vgl. Philip D. Curtin, *The Image of Africa: British Ideas and Action, 1780–1850* (Madison, Wisc. 1964) 228 ff.; David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770–1823* (Ithaca/London 1975) 303.

¹⁵¹ Vgl. etwa die Diskussion der Thesen von Frank M. Snowden, Jr., *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks* (Cambridge, Mass. 1983).

Konfigurationen herauszumodellieren und ihre Metamorphosen in der Verschiebung der Parameter zu beobachten.