

EINLEITUNG

Im Zuge der allgemeinen kulturwissenschaftlichen Umorientierung der Geistes- und Sozialwissenschaften, die heute manchmal als der *cultural turn* bezeichnet wird,¹ hat sich auch die Betrachtungsweise der europäischen kolonialen Expansion entscheidend geändert. In den letzten dreißig Jahren ist eine Dimension des Kolonialismus in den Mittelpunkt des Interesses gerückt, die bis dahin kaum Beachtung gefunden hatte: die kulturelle, besser gesagt *interkulturelle*. Ein frühes Zeichen dieser Wende war innerhalb der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft die 1976 erschienene *Geistes- und Kulturgeschichte der europäischen überseeischen Begegnung* des Schweizer Historikers Urs Bitterli, die ausdrücklich eine grundlegende Neuperspektivierung forderte. In seinem programmatischen Vorwort erklärte Bitterli, Kolonialgeschichte dürfe, wolle sie »umfassend orientieren«, nicht, wie bisher geschehen, »einzig und allein von Macht- und Interessenverlagerungen und den daraus resultierenden politischen, administrativen und ökonomischen Veränderungen handeln« (Bitterli 1991: 5). Vielmehr müsse die Historiographie auch der Tatsache gerecht werden, dass die europäische Expansion, von ihren Wirkungen her betrachtet, ein »umfassendes Phänomen interkultureller Begegnung« (Osterhammel 2001: 205) war, wie es, an Bitterli anknüpfend, Jürgen Osterhammel formuliert.

Eigentlich vollzogen hat sich die von Bitterli geforderte Fokusschiebung erst in den 1980er und 90er Jahren. Die größten Impulse kamen dabei aus der englischsprachigen Forschung und insbesondere der Literaturwissenschaft, die entscheidend an der kulturwissenschaftlichen Wende beteiligt war. Die Neuperspektivierung des kolonialen Raums als Feld interkultureller Begegnungen eröffnete der Literaturwissenschaft ein weites Forschungsgebiet, wie nicht nur Peter Hulmes Buch *Colonial Encounters* (Hulme 1986), eine der ersten und zugleich gelungensten einschlägigen Untersuchungen zum Thema, zeigt. Die amerikanische Li-

1 Der Soziologe David Chaney konstatierte diese Wende als Erster programmatisch für sein Fach (vgl. Chaney 1994). Für die Geisteswissenschaften beschrieben die »kulturwissenschaftliche Wende« unter anderem Hartmut Böhme und Klaus R. Scherpe (vgl. Böhme/Scherpe 1996) sowie Doris Bachmann-Medick, die von einer »anthropologischen Wende in der Literaturwissenschaft« spricht (vgl. Bachmann-Medick 1996).

teraturwissenschaftlerin Mary Louise Pratt prägte in diesem Zusammenhang den viel zitierten Begriff der *contact zone*. Auch sie machte auf die Tendenz der gängigen Forschung aufmerksam, den kulturellen Kontakt, der innerhalb des stark asymmetrischen kolonialen Machtverhältnisses stattfand, bei aller Konzentration auf dieses Machtverhältnis zu vernachlässigen: »By using the term ›contact‹, I aim to foreground the interactive, improvisational dimensions of colonial encounters so easily ignored or suppressed by diffusionist accounts of conquest and domination« (Pratt 1992: 7). Die Begriffe ›Begegnung‹ und ›Kontakt‹ sind allerdings wenig genau und für eine Analyse der interkulturellen Dimension des Kolonialismus daher nur beschränkt geeignet. Insbesondere das Wort ›Kontakt‹ birgt außerdem die Gefahr in sich, die zu Recht kritisierte Überbetonung der machtpolitischen Dimension des Kolonialismus umzukehren und seinerseits zu einer zu einseitigen – und tendenziell harmonisierenden – Betrachtungsweise zu führen.

Wie aus Bitterlis Versuch einer Typologie der Kulturbegegnung deutlich wird (vgl. Bitterli 1991: Kap. 2), sind beide Dimensionen der europäischen Expansion untrennbar miteinander verbunden. Die politische und soziale Dominanz der weißen Bevölkerung in den Kolonien schlug sich unweigerlich in den kulturellen Verhältnissen nieder. So war die gängigste Form der (längerfristigen) kolonialen Kulturbegegnung die Akkulturation, das heißt eine *einseitige* »Übertragung von spezifischen Verhaltensweisen, Vorstellungen, Wertbegriffen und Techniken« (ebd., 161), wohingegen die »Kulturverflechtung« – ein *wechselseitiger* Kulturaustausch, aus dem eine »eigenständige Mischkultur« (ebd., 167) entsteht – der Ausnahmefall blieb.² Als konstantes Moment, schreibt Bitterli entsprechend, lässt sich bei allen Formen der Kulturbegegnung eine »Dominanz des europäischen kulturellen Engagements« (ebd., 173f.) feststellen. Diese Tatsache hebt auch Jürgen Osterhammel in seiner Definition des modernen Kolonialismus hervor:

»Die europäische Expansion hat an keiner Stelle eine ›hellenistische‹ Kultursynthese hervorgebracht. Von den Kolonisierten wurde eine weitgehende Ak-

2 Letztere Form des Kulturtransfers kann Bitterli nur mit einem Beispiel, und selbst hier nicht ohne Einschränkungen, illustrieren. Ist als »Indiz für den Tatbestand der Kulturverflechtung« das gleichzeitige Auftreten einer »wechselseitigen Übertragung bestimmter Kulturelemente« und einer »biologisch-ethnische[n] Nivellierung« (Bitterli 1991: 167) zu sehen, so ist Bitterli zufolge Brasilien dafür am ehesten beispielhaft, wo die »Bereitschaft zur rassischen Vermischung« seitens der portugiesischen Kolonialherren eine »wechselseitige kulturelle Beeinflussung« (ebd., 170f.) begünstigte. Die von Bitterli so benannte ›Kulturverflechtung‹ wird, als »Austausch nach beiden Richtungen«, in der neueren Forschung auch als ›Transkulturation‹ bezeichnet (vgl. Burke 2000; hier: 13).

kulturation an die Werte und Gepflogenheiten Europas erwartet, ohne daß es – mit gewissen Ausnahmen im portugiesischen Imperium – zu einer nennenswerten Gegen-Akkulturation der Kolonisatoren durch Übernahmen aus den beherrschten Zivilisationen kam.« (Osterhammel 1997a: 20)

Insofern es sich beim »Unwille[n] der neuen Herren, den unterworfenen Gesellschaften kulturell entgegenzukommen« (ebd.), weltgeschichtlich keineswegs um eine Selbstverständlichkeit handelt, ist hierin, wie Osterhammel betont, ein nicht unwesentliches Merkmal des modernen Kolonialismus zu sehen. Umso erstaunlicher ist es, dass dieses Phänomen auch im Zuge des *cultural turn* noch nicht zum Gegenstand einer eigenen, umfangreicheren Untersuchung geworden ist. Es wäre an der Zeit, die Analyse des kolonialen Kulturkontakts auf die von Osterhammel angesprochene Diskrepanz zwischen dem Anspruch auf Fremdanpassung und der Bereitschaft zur Selbstanpassung zu fokussieren und die Geschichte dieses disproportionalen Verhältnisses – die sich, über das Ende des Kolonialismus hinaus, bis in die heutigen Globalisierungsprozesse hinein weiterverfolgen lässt – nachzuzeichnen. Zu diesem Forschungsprojekt kann auch die Literaturwissenschaft einen Beitrag leisten. Denn in dem umfangreichen Textkorpus, das die neuzeitliche europäische Expansion hervorgebracht hat, finden sich zahlreiche Beispiele, an denen sich der kolonisatorische Unwille zur Akkulturation verschiedentlich ablesen lässt und anhand derer er in wechselnden historischen, geographischen und kulturellen Kontexten analysiert werden kann.

Man denke etwa an Daniel Defoes Roman *Robinson Crusoe* aus dem Jahr 1719, dessen berühmte Inselepisode zu einem grundlegenden Mythos des modernen Kolonialismus geworden ist.³ In ihrem historischen Revisionismus illustriert diese Episode geradezu paradigmatisch den oben angesprochenen Unwillen zur Akkulturation. Anders als sein bekanntestes historisches Vorbild, der schottische Seemann Alexander Selkirk, der nach vier Jahren und vier Monaten Einsamkeit auf der Karibikinsel Juan Fernandez seinen englischen Entdeckern wilder erschien als die Ziegen, aus deren Haut seine selbstgenähten Kleider gemacht waren,

3 Vgl. Martin Greens Studie *Dreams of Adventure, Deeds of Empire*, in der *Robinson Crusoe* als Begründer des modernen englischen Abenteuerromans diskutiert wird (Green 1980; hier: Kap. III). Diese Gattung fungierte laut Green im 18. und 19. Jahrhundert als »energizing myth of English imperialism« (ebd., 3). Green widersprach damit der 1980 noch dominierenden Lesart des Defoe-Textes als Fortführung des Genres der *spiritual autobiography* (vgl. ebd., 76). Zum »mythischen« Charakter der Inselepisode von *Robinson Crusoe* vgl. auch Hulme 1986: 186ff., wo Defoes Roman ebenfalls als »colonial romance« (ebd., 208) klassifiziert wird.

und der zunächst kaum zum artikulierten Sprechen fähig war,⁴ ›verwildert‹ Defoes Romanheld keineswegs in den langen Jahren seiner Isolation. Ausgestattet mit dem Wichtigsten – vor allem: Waffen, Munition, Schießpulver, Werkzeug, Schreibzeug und Bibel –, gelingt es ihm vielmehr, den religiösen und zivilisatorischen Mustern seiner puritanischen Heimat treu zu bleiben. Er arbeitet, haushaltet, liest die Bibel, führt Tagebuch und schafft so kulturelle Kontinuität, über alle räumliche und zeitliche Distanz hinweg. Auf diese Weise ist Crusoe auch nach zweiundzwanzig Jahren der totalen Einsamkeit in der Lage, an einem Eingeborenen eine *mission civilisatrice* zu vollziehen. Nicht etwa sein neugewonnener Weggefährte Friday bringt Crusoe, als Einheimischer, für sein weiteres Überleben hilfreiche Techniken bei (vgl. Boucher 1992: 126f.), sondern umgekehrt Crusoe gewöhnt Friday den Kannibalismus ab, kleidet ihn ein, lehrt ihn die englische Sprache und bekehrt ihn zum christlichen Glauben, so gering die Hoffnung auf eine Rückkehr nach England zu diesem Zeitpunkt auch sein mag. Crusoes ungebrochener Resistenz gegen Fridays kulturellen Einfluss steht Fridays bereitwillige – und vollständige – Abkehr von der eigenen Kultur gegenüber. Auf die Frage, ob er im Falle einer Rückkehr zu seinen Landsleuten wieder zu einem ›Wilden‹ werden würde, antwortet Friday schließlich folgsam: »No, no, Friday tell them to live Good, tell them to pray God, tell them to eat Corn bread, Cattle-flesh, Milk, no eat Man again« (Defoe 1994: 162).

In Defoes Roman gelingt die vollständige Konversion eines Kannibalen – dessen Alterität durch sein rudimentäres Englisch im Text weiterhin markiert bleibt –, ohne dass die kulturelle Identität des Kolonisators dabei ihrerseits eine Veränderung erfährt. So jedenfalls lässt es Crusoes Erzählung erscheinen. Bei genauerem Hinsehen zeigen sich allerdings Risse in diesem kolonialistischen Idealbild. Zumindest zwei der kulturellen Errungenschaften, die Crusoe an Friday weitergegeben zu haben behauptet, waren den Kariben in Wahrheit nämlich keineswegs fremd. In einer Passage erzählt Crusoe, wie er Friday Ziegenfleisch geröstet habe, »as I had seen many People do in England« (ebd., 153f.), an einem über dem Feuer drehbaren Spieß. »This«, so Crusoe, »Friday admir'd very

4 Nach Unstimmigkeiten mit seinem Kapitän hatte sich Alexander Selkirk 1704 freiwillig auf der unbewohnten Insel absetzen lassen und wurde dort 1709 nur zufällig von einer englischen Expedition entdeckt. Sein Fall wurde 1712 in Großbritannien bekannt, nachdem zwei Teilnehmer der Expedition, Edward Cooke und Kapitän Woodes Rogers, in ihren Reiseberichten von der Entdeckung des Schotten erzählt hatten. 1713 widmete der Publizist Richard Steele dem Rückkehrer außerdem einen Essay in der Zeitschrift *The Englishman*, nachdem er ihn persönlich gesprochen hatte. Die entsprechenden Texte bzw. Textauschnitte sind abgedruckt in Defoe 1994: 230-238. Ich beziehe mich hier vor allem auf die Passage aus Woodes Rogers' *A Cruising Voyage round the World* (ebd., 230-235).

much« (ebd., 154). Des Weiteren berichtet er vom gemeinsamen Bau eines Kanus. Friday habe den dazu geeigneten Baum ausgewählt – immerhin diese Fähigkeit wird ihm zugesprochen – und den Stamm, nach karibischem Brauch, mit Feuer aushöhlen wollen. Er, Crusoe, habe ihn jedoch instruiert, dies mit Eisenwerkzeug zu tun. Ebenso habe er Friday gelehrt, mit Ruder und Segel umzugehen. Wieder wird Fridays große Bewunderung betont: »[H]e stood like one, astonish'd, and amaz'd« (ebd., 165). Wie Peter Hulme in seiner Analyse des Romans unterstreicht, handelt es sich sowohl beim Rösten von Fleisch als auch beim Bau eines Kanus um Techniken, welche die Kariben nicht nur selbst beherrschten, sondern die darüber hinaus aus der Karibik nach Europa importiert wurden – wie die Herkunft der Begriffe »Barbecue« und »Kanu« aus dem Arawak beweist (vgl. Hulme 1986: 210). Als ein fiktionaler Text verschweigt der Roman *Robinson Crusoe* also die Tatsache, dass es beim Kulturkontakt im karibischen Raum auch auf Seiten der Europäer durchaus zu gewissen Übernahmen kam. In diesem Sinne zeigt er den Unwillen zur Akkulturation sogar noch deutlicher als sich dieser in einer empirischen historischen Arbeit rekonstruieren ließe: »The »ignorance« of the savage Caribs is produced by the text of *Robinson Crusoe*, which enacts a denial of those very aspects of Carib culture from which Europe had learned« (ebd., 210f.).⁵

Eine Untersuchung der Literatur aus dem Umfeld der neuzeitlichen europäischen Expansion führt jedoch keineswegs immer zu derart eindeutigen Ergebnissen. Denn nicht immer wurde den Europäern ein so ausgeprägter Wille zur Konversion und den Bewohnern anderer Kontinente eine so große Nachgiebigkeit attestiert. Jean-Jacques Rousseau behauptete in einer Fußnote seines 1753-54 entstandenen *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* vielmehr, man habe trotz jahrelanger Bemühungen noch keinen einzigen »Wilden« für die europäische Lebensweise gewinnen können, gegen die offensichtlich eine »unüberwindbare Abneigung« bestehe. Hingegen sei tausendfach von »Franzosen und anderen Europäern« zu lesen, »die sich aus freien Stücken zu diesen Völkern geflüchtet und dort ihr ganzes Leben verbracht haben, ohne eine solche fremde Lebensart wieder aufgeben zu können« (Rousseau 1964: 220, Anm. 16; meine Übers.). Genau einhundert Jahre später, in seinem *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-55), machte Arthur de Gobineau, bei aller Unvereinbarkeit sonstiger Thesen mit der Position Rousseaus, eine vergleichbare Beobachtung. Die Engländer, erklärte Gobineau an einer Stelle, seien zwar die

5 Zu dieser und weiteren »Inversionen« der realhistorischen kolonialen Konstellation in *Robinson Crusoe* vgl. auch Lestringant 1994: 226-235; hier: 234.

»Herren Indiens«, ihre politische Übermacht zeige jedoch keine »moralische« Wirkung; die Inder beugten sich nur »physisch« vor ihnen, ohne ihre »Ideen« zu übernehmen. Indessen erfuhren die Engländer »selbst in vielerlei Hinsicht den Einfluss der einheimischen Zivilisation« (Gobineau 1983: 171; meine Übers.).⁶ Zwar gilt für beide Textstellen, dass sie nur schwer aus ihrem jeweiligen argumentativen Zusammenhang herausgelöst werden können: Die in ihnen präsentierten historischen »Tatsachen« sind unübersehbar geprägt durch die Theorien, die sie belegen sollen (und die an anderer Stelle in dieser Arbeit noch ausführlicher vorzustellen sein werden⁷). Doch so wenig sich die zitierten Passagen auch als Quellen für eine Geschichte der kolonialen Kulturbegegnung eignen mögen, so unzweifelhaft haben sie einen dokumentarischen Wert. Sie sind Zeugnisse einer Tradition in der europäischen Literatur der Kolonialzeit, nach der die größere Macht der Kolonisten keineswegs einen größeren kulturellen Einfluss mit sich brachte. Dem Widerstand der kolonisierten Gesellschaften gegen die europäischen Missionierungs- und Zivilisierungsbemühungen stand demzufolge eine Bereitschaft – beziehungsweise, negativ formuliert, Anfälligkeit – seitens der Kolonisten gegenüber, die fremde Lebensweise zu übernehmen oder sich ihr doch anzunähern.

Aus einer solchen Perspektive musste das Projekt der europäischen kulturellen Expansion als ausgesprochen unsicher erscheinen, insofern daraus folgte, dass die Europäer, anstatt andere Kontinente zu europäisieren, durch den Kontakt mit fremden Kulturen vielmehr selbst enteuropäisiert werden könnten. Der Ethnologe Fritz Kramer spricht von einer »Angst« des Europäers, in den Tropen »seine kulturelle Identität zu verlieren«: »Der in den Tropen von seiner Kultur isolierte Europäer fühlt sich bedroht und zugleich versucht. [...] Das autoritäre Moment des europäischen Ethnozentrismus korrespondiert einer irrationalen Angst, im Anderen [...] unterzugehen« (Kramer 1977: 69). Nicht zufällig wählt auch Kramer zur Illustration dieses Phänomens ein literarisches Beispiel: Joseph Conrads ersten Roman *Almayer's Folly* von 1895, der auf dem Malaiischen Archipel angesiedelt ist. Conrads Roman hat, in deutlichem Kontrast zu *Robinson Crusoe*, den allmählichen psychischen Verfall seiner entwurzelten und isolierten Hauptfigur zum Thema. Da der holländische Händler Kaspar Almayer dem vielfach betonten »Einfluss« (Conrad 1976: 22, 29, 37, 38; meine Übers.) seiner einheimischen Frau nichts entgegenzusetzen weiß, entscheidet sich seine Tochter Nina als »Misch-

-
- 6 Dass diese Beobachtung durchaus nicht unbegründet ist, zeigt ein Blick auf die Geschichte des englisch-indischen Kulturkontakts zwischen 1800 und 1857: Als »indianisierter« Engländer repräsentiert zu dieser Zeit der *nabob* die relative Offenheit für kulturellen Einfluss auf Seiten der britischen Angestellten der Ostindien-Gesellschaft. Vgl. Collingham 2001: 13-113.
- 7 Vgl. zu Rousseau Abschnitt III.2.3, zu Gobineau Abschnitt IV.3.

ling« letztlich für die Kultur ihrer malaiischen Mutter. Der in früheren Texten noch vorzufindende Optimismus bezüglich der Fähigkeiten des Europäers, in der Fremde seine kulturelle Identität zu bewahren und diese an Nachfolgenerationen weiterzugeben, wird im 19. Jahrhundert verschiedentlich erschüttert. Ein Phänomen gewinnt an Gewicht, das ich als *kulturelle Einflussangst* bezeichnen möchte. ›Einfluss‹ – bzw. englisch und französisch *influence* – ist das Wort, das von den im Folgenden behandelten Autoren literarischer und wissenschaftlicher Werke immer wieder gewählt wird, um die befürchteten oder schon eingetretenen Veränderungen der Europäer in den Kolonien zu erklären. Es bezeichnet eine Fremdeinwirkung, der die Weißen beim Aufenthalt auf anderen Kontinenten ausgesetzt sind. Da sich das Wort ›Einfluss‹ in dieser Bedeutung historisch nachweisen lässt (wie schon die oben zitierten Texte Gobi-neaus und Conrads zeigen), verwende ich den Begriff ›Einflussangst‹, obwohl er in der Literaturwissenschaft – in allerdings ganz anderem Zusammenhang – bereits besetzt ist.⁸

Von dem französischen Historiker Jean Delumeau stammt der umfangreiche Nachweis, dass »nicht nur die einzelnen Individuen, sondern auch Gemeinschaften und sogar ganze Kulturen [...] einen ständigen Dialog mit der Angst [führen]« (Delumeau 1985: I, 10). Seine Studie zur Angst im Abendland (*La Peur en Occident*, 1978) enthält einige Erkenntnisse, die mehr oder weniger direkt auch für das hier zur Diskussion stehende Phänomen relevant sind, wenn sie etwa die Angst vor der Ferne, dem Neuen und Veränderungen als Kategorien des Fremden thematisiert (vgl. ebd., 63-80). Eine Übereinstimmung besteht außerdem zwischen dem in meiner Arbeit entwickelten Verständnis von Einflussangst und Delumeaus grundsätzlicher Feststellung, die Angst sei »ambivalent« (ebd., 30). Zwar ist ›Angst‹ unzweifelhaft der stärkere Begriff als Osterhammels ›Unwille‹, die damit bezeichnete Haltung ist jedoch weit- aus uneindeutiger – und irrationaler. Wie Delumeau unterstreicht, ist Angst nicht mit Ablehnung gleichzusetzen: »Sie ist zugleich Scheu und Sehnsucht« (ebd.). Allerdings geht Delumeau in seiner Studie von der Angst als einem dem Menschen angeborenen Phänomen aus, dessen Funktionen – unter anderem als natürlicher Schutzmechanismus – er

8 In seinem gleichnamigen Buch unterstellt der amerikanische Literaturwissenschaftler Harold Bloom Dichtern eine *anxiety of influence* (Bloom 1973) – eine Angst, sich nicht vom literarischen Einfluss eines übermächtigen Vorläufers befreien zu können, um eigene Schöpfungskraft und Originalität zu erlangen. Blooms bekanntestes Beispiel ist das Verhältnis der englischen Romantiker zu John Milton, dem Autor des großen Versepos *Paradise Lost*. Ich verdanke Bloom die prägnante Bezeichnung für ein Phänomen, das mit den von ihm untersuchten Zusammenhängen allerdings wenig gemein hat.

dann vom Individuum auf das Kollektiv überträgt (vgl. ebd., 25-37). Eine solche Analogie kann und soll hier aus verschiedenen Gründen nicht hergestellt werden. Zum einen ist der Ursprung der Einflussangst in diskursiven Grenzziehungen zu suchen, die *Konstruktionen* sind, wie weiter unten noch zu erläutern sein wird. Zum anderen kann die Einflussangst nur mit Einschränkungen als eine *kollektive* Angst beschrieben werden. Sie unterscheidet sich diesbezüglich von der mit ihr verwandten, zeitgenössischen Invasionsangst, welche die (mit einem modernen Unwort gesprochen) ›Überfremdung‹ der eigenen Gesellschaft, Nation, Kultur zum Gegenstand hat und ebenfalls eng mit dem Imperialismus zusammenhängt, wie Patrick Brantlinger und Stephen D. Arata aufgezeigt haben.⁹ Während die Invasionsangst das *Eindringen des Anderen in Europa* (zum Beispiel in Form von ethnischen Minderheiten) betrifft, richtet sich die Einflussangst auf die befürchtete *Verwandlung und Entfremdung des Eigenen außerhalb von Europa*, was meist eine genau umgekehrte Ausgangskonstellation impliziert: Ein einzelner Europäer oder eine kleine Gruppe von Europäern sieht sich in isolierter Lage einer zahlenmäßigen Dominanz des Anderen ausgesetzt. Die Einflussangst ist mithin auf der Seite der Minderheit zu suchen, die in exponierter Situation Fremdeinflüsse fürchtet.

Der Begriff ›kulturelle Einflussangst‹ geht dabei über die Idee einer im engeren Sinne des Wortes *kulturellen* Entfremdung unter Einwirkung ›Eingeborener‹ hinaus. Andere, verwandte Vorstellungen waren, namentlich gegen Ende des 19. Jahrhunderts, ebenso von Bedeutung – allen voran die Idee eines *rassischen* Einflusses als Folge von Rassenmischung sowie die Idee eines *klimatischen* Einflusses durch die Einwirkungen des ungewohnten Tropenklimas. Diese Ängste sind bereits von verschiedener Seite als solche diagnostiziert worden. Robert Youngs materialreiche Dokumentation der im 18. und 19. Jahrhundert mit Rassenmischung (bzw. *miscegenation*) verbundenen »Phobie und Faszination« (Young 1995: 148; meine Übers.) ist eine wichtige Stütze für meine eigene Studie, zumal hier ebenfalls die Ambivalenz der beschriebenen Haltung unterstrichen wird: Die Angst ist auf das gerichtet, was zugleich eine Verlockung darstellt; genauer, sie gilt den möglichen Konsequenzen dessen,

9 In einem Kapitel seines Buchs *Rule of Darkness* identifiziert Patrick Brantlinger die Invasion der Zivilisation durch ›barbarische‹ Kräfte als eines von drei zentralen Themen des »Imperial Gothic« (Brantlinger 1988: 227-253; hier: 230). Neben »Imperial Gothic« verwendet Brantlinger auch Gattungsbezeichnungen wie »invasion fantasies« und »[i]nvasion-scare stories« (ebd., 235). Von einer »anxiety of reverse colonization« spricht dagegen Stephen D. Arata, der dieses Phänomen am Beispiel von Bram Stokers Vampirroman *Dracula* (1897) vorführt (vgl. Arata 1990). Vgl. zur »anxiety of reverse colonization« auch Abschnitt IV.2.2 der vorliegenden Studie.

zu dem doch eine Versuchung besteht (vgl. ebd., Kap. 4 u. 6). Eine weitere Stütze für meine Argumentation ist eine Arbeit des Historikers Dane Kennedy, die sich mit den Theorien des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts zum negativen Einfluss des Tropenklimas befasst. Kennedy spricht ausdrücklich von einer klimatischen Einflussangst; der Titel seines Aufsatzes lautet »Climatic Anxieties in the Colonial Tropics« (Kennedy 1990). Wie Young und Kennedy zeigen, waren beide Formen des Fremdeinflusses, der rassische und der klimatische, mit der Vorstellung verbunden, dass sie mehr oder weniger langfristig zu Degeneration führen würden, einer sowohl körperlichen als auch seelischen Transformation, die sich im äußeren Erscheinungsbild des Betroffenen ebenso manifestieren würde wie in seinen Verhaltensweisen. Um diesen Unterschied zu einem nur kulturellen Einfluss zu markieren, scheint es mir sinnvoll, Einflussangst zu untergliedern in die Vorstellungen von einem kulturellen, einem rassischen und einem klimatischen Einfluss (wobei sich letzterer, wie dargestellt werden wird, in der Wahrnehmung des späten 19. Jahrhunderts zu einem umfassenderen »Einfluss der Tropen« erweitert). Diese Dreigliederung spiegelt sich in der Aufteilung der in meiner Analyse ausführlicher behandelten Texte in einzelne Kapitel wider. Da allen drei Formen des Einflusses Auswirkungen auf die kulturelle Identität nachgesagt wurden und sie ineinander übergehen, eignet sich das Konzept der »kulturellen Einflussangst« dennoch als allgemeiner Überbegriff – und mithin als Titel.

Das Material dieser Arbeit wird im Untertitel verkürzt als die »Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts« bezeichnet. Unter »Reiseliteratur« werden hier nicht nur die zwischen Authentizitätsanspruch und Fiktionalität oszillierenden Reiseberichte von Entdeckern und Forschern subsumiert, sondern auch die eng mit diesen verwandten kolonialen Abenteuerromane, die häufig selbst die Form authentischer Berichte annehmen und deren Muster imitieren (so wie umgekehrt die Reiseberichte im 19. Jahrhundert zunehmend Abenteuerromanen ähneln). Als drittes Textkorpus kommen wissenschaftliche philosophische, anthropologische und medizinische Schriften ins Spiel, die wiederum mit beiden Textarten aufs Engste verknüpft sind. Sie beziehen ihr Anschauungsmaterial aus Reiseberichten und stellen umgekehrt den Autoren von Reiseliteratur Erklärungen zur Natur und Kultur der beschriebenen »Völker« zur Verfügung.

Mit einer Diskussion der Bedeutung kultureller Grenzziehungen und der Rolle der Literatur in diesem Prozess der Hervorbringung kollektiver Identität setzt meine Untersuchung ein (*Kapitel I*). Ausgangspunkt ist die Grundannahme, dass Texte seit jeher eine große Rolle bei der Konstruktion und Aufrechterhaltung jener imaginativen Grenzen gespielt haben, mit denen sich Europa von seinem Anderen abhebt. Literarische Darstellungen von Kulturbegegnungen sind zugleich *Inszenierungen der Gren-*

ze. Indem die Autoren, Erzähler und/oder Protagonisten stellvertretend die räumliche und zeitliche Distanz zwischen Europa und Nicht-Europa überwinden, machten sie die Differenz des Anderen und mithin, *ex negativo*, die eigene Identität erkennbar. Meine Argumentation knüpft hier an die konstruktivistische Erkenntnistheorie Michel Foucaults und Edward Saids an und ergänzt deren Ausführungen zur Praxis kultureller Grenzziehung mit den Thesen des Ethnologen Johannes Fabian zur Strategie der temporalen Distanzierung im ethnologischen Schreiben. Im 19. Jahrhundert, so möchte ich aufzeigen, kommt es in der europäischen Arbeit an der Grenze zu einer entscheidenden Akzentverschiebung. Die Durchsetzung des evolutionistischen Paradigmas führt zu einer Verlagerung der Grenze von der Ebene des Raums auf die der Zeit. Das Andere wird nun primär über »natürliche« evolutionäre Differenzen definiert, es erscheint als eine frühere Form des Eigenen. Dies, so wird sich in den Einzelanalysen zeigen, ist eine entscheidende epistemologische Voraussetzung für die kulturelle Einflussangst des 19. Jahrhunderts.

Von der Grenzziehung verschiebt sich der Fokus in *Kapitel II* auf die Figur des Grenzgängers. Nur die wenigsten Arbeiten im Umfeld der *post-colonial studies* berücksichtigen die Tatsache, dass der europäische Alteritätsdiskurs neben verschiedenen Repräsentationen des Anderen Europas auch das Fremdbild des enteuropäisierten Europäers hervorgebracht hat. In der Literatur der Kolonialzeit gibt es eine wenig beachtete, ja teilweise unbekannte Tradition, die vom kulturellen Grenzgehen handelt. In Anschluss an eine Arbeit des Ethnologen Karl-Heinz Kohl soll diese »arkane Tradition« (Kohl 1987: 8) zumindest in Ausschnitten rekonstruiert werden. Hierzu gehe ich etwas weiter in der Geschichte zurück und beziehe auch verschiedene nichtenglische Beispiele mit ein, um die allgemeine Relevanz des kulturellen Grenzgängertums nachweisen zu können, die einen wichtigen Hintergrund für meine Analyse der Einflussangst im 19. Jahrhundert darstellt. Die verschiedenen Fälle kulturellen Grenzgängertums in der Geschichte der europäischen kolonialen Expansion – und insbesondere die ambivalente Darstellung dieser Praxis in der Literatur – machen deutlich, dass die oben zitierte historische Beobachtung einer »mangelnde[n] Anpassungswilligkeit« (Osterhammel 1997a: 20) wenn nicht einer Korrektur, so doch einer entscheidenden Erläuterung und Differenzierung bedarf. Es handelt sich, vereinfacht gesagt, offenbar nicht um eine grundsätzliche Unlust, sondern um einen Widerwillen *trotz* einer prinzipiellen Lust. Meine epistemologisch-diskursanalytische Betrachtungsweise von Texten wird hier um eine psychoanalytische Dimension erweitert. Mit Sigmund Freuds Theorie des Tabus und Julia Kristevas Beobachtungen zur *abjection* wird kulturelles Grenzgehen als ein Tabu beschrieben. Dieses Tabu, so lautet meine These, dient zur Verstärkung der diskursiven Grenzziehungen, indem es de-

ren Überschreitung als Transgression im doppelten Sinne des Wortes erscheinen lässt. Wie in den Analysekapiteln darzustellen sein wird, verändert sich mit der eingangs erwähnten Verlagerung der Grenze auch die Beurteilung der Grenzüberschreitung.

Literarische Inszenierungen von Kulturbegegnungen können zum Experimentierfeld werden, auf dem sich die möglichen Folgen von Grenzüberschreitungen fiktional durchexerzieren lassen. Auf alle drei hier behandelten fiktionalen Texte trifft dies, wenn auch in unterschiedlicher Weise, zu. In *Kapitel III* wird zunächst ein spezifischer Grenzgängertypus vorgestellt: der *beachcomber* bzw. Strandläufer – ein amerikanischer oder europäischer Matrose, der auf einer Südseeinsel desertiert und eine Zeit lang (manchmal für immer) unter den Eingeborenen lebt. In Herman Melvilles *beachcomber*-Roman *Typee* von 1846 nähert sich der Protagonist auf der Marquesas-Insel Nuku Hiva zwar der lokalen Kultur an, es wird jedoch klar die Grenze aufgezeigt, bis wohin diese Akkulturation in seinem Fall gehen darf. Als ihm die einheimischen Taipis das Gesicht tätowieren wollen, reagiert er mit Panik und Schrecken. Auch die Idealisierung der Südseeinsel zu einer ›Heterotopie‹ im Sinne Michel Foucaults gestattet keine permanente Fremdmarkierung, da eine solche dem Protagonisten, wie er befürchtet, eine Rückkehr zu seinen Landsleuten unmöglich machen würde.

Anknüpfend an diese Auseinandersetzung mit dem Tabu der Akkulturation (bzw. der kulturellen Einflussangst) soll in *Kapitel IV* das Tabu der Rassenmischung diskutiert werden. Henry Rider Haggards erfolgreicher Afrika-Abenteuerroman *King Solomon's Mines* (1885) spricht dieses Tabu explizit an: Die metaphorische *miscegenation* in Form der Penetration des femininisierten und sexualisierten afrikanischen Kontinents darf hier laut Erzählerkommentar ausdrücklich nicht mit einer tatsächlichen einhergehen. Durch die im Roman entworfene Fiktion einer ursprünglichen weißen Zivilisation in Schwarzafrika, von der nur zerfallene Steinbauten übrig geblieben sind, wird die Brisanz des Themas zusätzlich unterstrichen. Indem Haggard zeitgenössische Theorien über Degeneration durch Rassenmischung aufgreift, entwirft er ein Untergangsszenario für den Fall einer Vermischung von Eingeborenen und Europäern in den afrikanischen Kolonien.

Ein vergleichbares Partizipieren an zeitgenössischen anthropologischen Diskursen lässt sich im Falle von Joseph Conrads *Heart of Darkness* (1899) nachweisen, das im abschließenden Kapitel behandelt wird (*Kapitel V*). Conrads Text zitiert nicht nur existierende Theorien über die Einwirkung der Tropen auf die Psyche des Europäers, sondern entwickelt diese weiter, indem er den psychischen und moralischen Verfall des einstigen Musterkolonialisten Kurtz, Freud antizipierend, als »Erwachen« kulturell unterdrückter Triebe erklärt. Die Erzählung greift

vieles auf, was bis dahin in meiner Arbeit anhand anderer Texte aufgezeigt worden sein wird, gibt in ihrer Komplexität Altbekanntem jedoch eine neue, problematische Wendung. Sie zeigt die Internalisierung der Grenze am Ende des 19. Jahrhunderts, die das Andere in der Psyche des Europäers verortet, als unauslöschliche historische, oder genauer gesagt evolutionäre Spur.

Die fünf Kapitel dieser Arbeit lassen sich in zwei Hauptteile untergliedern. Kapitel I und II legen das theoretische und methodische Fundament für die ausführlicheren Textanalysen in Kapiteln III bis V. Zugleich stecken sie den historischen Rahmen ab. Es ist mir ein Anliegen, Theorie und Textanalyse nicht voneinander zu trennen, sondern die theoretische Grundlage immer schon anhand von exemplarischen Fällen zu illustrieren und zu überprüfen. Die Auswahl der drei eingehender behandelten literarischen Texte orientiert sich zum einen an der historischen Chronologie und versucht zum anderen, den oben beschriebenen Variationen der Einflussangst gerecht zu werden. Es handelt sich um drei exemplarische Lektüren, die sich leicht durch weitere Beispiele ergänzen ließen. Da die Lektüren aufgrund der möglichst genauen historischen und diskursanalytischen Kontextualisierung der Texte recht umfangreich sind, würde eine solche Erweiterung des Materials jedoch den Rahmen sprengen, ohne das Ergebnis entscheidend zu verändern. Zudem gab es für die Auswahl der Texte noch zwei weitere Kriterien: Alle drei Texte beruhen, wenn auch in unterschiedlichem Maße, auf eigenen Erfahrungen der Autoren, die die beschriebenen Schauplätze jeweils selbst bereiten; dementsprechend wurden sie – und dieser Aspekt ist entscheidend – von der zeitgenössischen Leserschaft als ›realistische‹, wenn nicht gar authentische Darstellungen gelesen, wie anhand von frühen Rezensionen und Leserechos nachgewiesen werden kann.

Es handelt sich bei der vorliegenden Untersuchung um eine anglistische Studie. So wird wiederholt die Frage nach einer spezifisch britischen Position auftauchen, die in englischen Texten gerne behauptet wurde: Die Engländer, heißt es in den hier behandelten Werken immer wieder, zeichneten sich durch eine besonders konsequente Grenzziehung (und das heißt: einen besonderen Unwillen zur Akkulturation) aus. Diese Fragestellung kann jedoch nur in einem breiteren und vergleichenden Kontext verfolgt werden, weshalb mit Melville auch ein amerikanischer Autor berücksichtigt wird und darüber hinaus nichtfiktionale Texte unterschiedlicher Herkunft in die Lektüren miteinbezogen werden. Obgleich der Schwerpunkt auf britischen Texten liegt, soll die weitergehende Bedeutung der untersuchten Phänomene für die Konstruktion Europas und des ›Westens‹ stets im Auge behalten werden.