

Irritierte Identität. Das weltanschaulich Fremde in Reiseberichten der Frühen Neuzeit

von Marie-Luisa Frick

Die Erfahrung der Alterität stellt einen Grundtatbestand menschlicher Existenz dar, dem in jüngerer Vergangenheit vermehrt Aufmerksamkeit zuteil wurde. Während das weltanschaulich Fremde für Mitglieder moderner, pluralistischer Gesellschaften eine lebenswirkliche Konstante darstellt, war ein exklusiver Einblick in fremde Kulturen lange Zeit fast ausschließlich Entdeckern, Eroberern, Händlern, Missionaren und Reisenden vorbehalten, die in ihren Berichten nicht nur die vordergründige Leistung erbringen, die Besonderheiten des Lebensraumes, in den sie als Außenseiter gleichsam hineingeworfen sind, zu beschreiben und zu dokumentieren, sondern die auch ihr Selbstsein und das ihrer Kultur in ein Verhältnis zum weltanschaulich Anderen setzen (müssen).

Die *Irritation*, die das weltanschaulich Fremde für das eigene Selbstverständnis darstellt – im Sinne einer Provokation, dazu Stellung zu beziehen, sich davon abzugrenzen beziehungsweise es in das eigene sinnstabilisierende Raster an Ordnungskategorien zu integrieren – soll in diesem Beitrag anhand ausgewählter Reiseberichte der Frühen Neuzeit nachvollzogen werden und als Ausgangspunkt folgender Fragen dienen: Wie beeinflussen theoretische Vorverständnisse die Wahrnehmung des Anderen? Wie wird das Phänomen der Alterität in das eigene Weltbild integriert und mit welchen Deutungsstrategien werden drohende Irritationen der eigenen Identität „abgewehrt“? Wie wird die Spannung zwischen der moralischen Verurteilung bestimmter Praktiken und dem Bedürfnis, den Anderen zu verstehen, thematisiert und wie wirkt sie sich auf das Handeln aus?

Ausgehend von diesen forschungsleitenden Fragen sind die herangezogenen Texte nicht in erster Linie als Quelle historischer, geographischer oder ethnographischer Daten von Interesse, sondern dienen vielmehr als Spiegel der weltanschaulichen Konstitution des Urhebers, die sich gerade in der Bezugnahme auf das nichtvertraute, *widerliche, absurde, furchterregende* Andere offenbart, sich selbst bestärkt oder jedoch den Impetus einer Revision erfährt. Als „Zeugnisse für die spezifische Denkungsart des Verfassers“¹ unterliegen die verwendeten Reiseberichte daher nicht dem strengen Kriterium historischer Wahrheit, da selbst aus erdichteten Episoden Rückschlüsse auf die Verarbeitungsprozesse weltanschaulicher Alterität gezogen werden können, wie sich etwa auch an der fiktiven Reiseerzählung Montesquieus, den *Persischen Briefen*, zeigen lässt, auf die ebenfalls kurz eingegangen wird. Dennoch ermöglicht vielleicht gerade dieser methodische Zugang Informationen von hoher Glaubwürdigkeit, da es sich (bei den *echten*, nicht-fiktiven) Beschreibungen weltanschaulicher Alterität auch immer um „eine Art unfreiwilliger kultureller Selbstdarstellung“ handelt.²

¹ Michael HARBSMEIER, Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen. Überlegungen zu einer historisch-anthropologischen Untersuchung frühneuzeitlicher deutscher Reisebeschreibungen, in: Antoni Maćzak/Hans Jürgen Teuteberg (Hgg.) Reiseberichte als Quelle europäischer Kulturgeschichte, Wolfenbüttel 1982, 1.

² Ebd., 2.

Unter Weltanschauung wird im Folgenden der Komplex aus ästhetischen, epistemischen, axiologischen und moralischen Urteilen verstanden. Ihre Entwicklung im Einzelnen, insbesondere im Bereich der Wert- und Moralurteile, kann dabei nie gänzlich losgelöst von umgreifenden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen erfolgen. Die Gesellschaft, so der finnische Philosoph und Ethnologe Edward Westermarck, ist vergleichbar mit einer Schule, in der wir zwischen moralisch falsch und moralisch richtig unterscheiden lernen.³ Der „Direktor“ dieser Schule ist nach Westermarck der Brauch, die Gewohnheit, weshalb sich die Standards des Richtigen und Falschen von Gesellschaft zu Gesellschaft unterscheiden können. Gerade diese soziale Dimension von Weltanschauung führt dazu, dass sich die Irritation individueller Identitäten meist auch als Verunsicherung kollektiver Identitäten bemerkbar macht. Wie sehr wiederum Alteritätserfahrungen dazu geeignet sind, das Selbstbild tatsächlich zu erschüttern, hängt nicht allein von der Qualität dieser Erfahrung selbst ab, sondern vor allem von der Fähigkeit beziehungsweise der Bereitschaft des Einzelnen, sie in das Gefüge seiner Selbst- und Weltdeutungen zu integrieren. Wie unterschiedlich diese Absorptionen ausfallen können, soll im Folgenden exemplarisch anhand von sieben Reiseberichten beziehungsweise ihrer Zuordnung in drei verschiedene alteritätshermeneutische Kategorien gezeigt werden.

I. Irrtum und Verblendung

I.1. Bernal Diaz del Castillo in Mexiko

Es ist eine gefestigte, durch tief religiöse Erziehung erworbene, christliche Weltanschauung, die der einfache Soldat Bernal Diaz del Castillo (1492–1581) in die *Neue Welt* mitbringt, in die er 1519 mit Hernán Cortez vordringt, um das Landesinnere Mexikos zu erkunden beziehungsweise für die weitere Kolonisation abzusichern. Die neuzeitlichen Entdeckungen bereiteten vor dem Hintergrund des damaligen Weltbildes beachtliche theologische Schwierigkeiten, und zwar insofern, als die autoritativen Texte, allen voran die Bibel, aber auch die Schriften der antiken Denker, diese neuen Erdteile völlig unerwähnt lassen. Zudem ließ das Wissen um quasi *Parallelkulturen* die Monogenese der Menschheit fragwürdig erscheinen.⁴ Im Kontext der abendländischen *großen Erzählung* der Geburt, des Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi als Zentrum der Weltgeschichte, erscheinen die Neue Welt, ihre Menschen und Völker als heilsgeschichtliche Peripherie. Seit den ersten Begegnungen des Christoph Columbus mit den *Indios* verbreitete sich in der christlichen Welt die Gewissheit, dass die neu entdeckten Völker über kein Äquivalent der *wahren* Religion des Christentums verfügen, sondern lediglich einen diesbezüglichen Mangel aufweisen. In diesem Sinne gebot Papst Leo X. (1513–1521) die Mission der *Heiden* mit der Begründung, dass diese vom Christentum bisher noch nichts gehört hätten.⁵

³ Edward WESTERMARCK, *Ethical Relativity*, London 1932, 50.

⁴ Vgl. Wolfgang NEUBER, *Fremde Welt im europäischen Horizont. Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der Frühen Neuzeit*, Berlin 1991, 54f.

⁵ Dass diese sich unbewusst nach dem Christentum geradezu gesehnt hätten, wurde hingegen erst nachträglich als Rechtfertigung des katholischen Engagements herangezogen (vgl. Papst Benedikt XVI., *Eröffnung der Arbeiten der V. Generalkonferenz der Bischofskonferenzen von Lateinamerika und der Karibik*. Ansprache, 13.5.2007, Heiligtum von Aparecida).

Diese theologische Perspektive prägt auch das Wahrnehmungsraster der Konquistadoren um Cortez, die Castillo in seiner „*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*“ wiedergibt. Für die religiösen Ausdrucksformen der amerikanischen Ureinwohner besitzen die Spanier bereits Ordnungskategorien, in welche sie diese einreihen können, ohne sich einer echten Erschütterung ihrer eigenen Identität auszusetzen. Im Gegenteil, bestärkt der *Götzendienst der Heiden* ihr Selbstverständnis als rechthgläubige Heilsbringer. Es sind insbesondere die Menschenopfer der Azteken, die die Effektivität der Dichotomien von wahrer und falscher Religion, Recht und Unrecht gewährleisten. „Unsere Leute waren entsetzt über die Grausamkeiten, die sie überall im Land feststellen mußten“, berichtet Castillo angesichts von blutgetränkten Opferstätten und Anzeichen von Kannibalismus.⁶ Diese Bestürzung, mit der die Eroberer „vor diesen unglücklichen Opfern“⁷ standen, ist dabei vermutlich weniger der Grausamkeit an sich geschuldet – eine Grausamkeit, die ihnen aus ihrem Heimatland und der Herrschaft der Inquisition bekannt gewesen sein musste und die sie im Kampf zum Teil durchaus selbst an den Tag legten – sondern vielmehr der aus ihrer Sicht sinnlosen Grausamkeit. Den *Sinn* der Opferungen als Garanten der politischen Ordnung, des Abwendens von Dürren etc., wie er ihnen seitens der Eingeborenen eröffnet wurde, konnten sie auf Basis ihres Gottesbildes schlichtweg nicht anerkennen. Die Praxis Menschenleben „scheußliche[n] Götzen“⁸ hinzugeben, erforderte ihrem *Auftrag* nach („Befehle unseres Gottes zu übermitteln“⁹) ihre Intervention. Diese galt dabei nicht allein den vor dem Opfertod zu rettenden Indios, sondern mindestens ebenso sehr den Tätern, die als Todsünder drohten, dem „ewigem Verderben“ anheimzufallen.¹⁰ So schildert Castillo mehrmals Versuche von Cortez, die Eingeborenen von ihrer Religion abzubringen, indem er erklärte „sie müßten von ihrer Religion ablassen, wenn sie seine Brüder sein wollten. Diese Bilder wären keine Götter, sondern böse Wesen, durch die sie zum Irrtum und ihre Seelen in die Hölle gebracht würden“.¹¹ Die Spanier verdeutlichten den Indios, dass sie „bislang in einem großen Irrtum gelebt“ hätten¹², woraufhin diese auf ihre Ahnen verwiesen, die ihnen ihre Religion weitergegeben hätten und denen sie sich verpflichtet fühlen. Diese Antwort stellt die Konquistadoren vor die Schwierigkeit, die Überlegenheit ihrer Glaubensstradition zu begründen, ohne selbst wiederum auf eine Autorität der Überlieferung zu verweisen und eine Pattstellung zu riskieren. Die *Lösung* ist jeweils der Ausbruch aus dem Religionsdiskurs – der Theokasmus. Anstelle der heidnischen Gottesstatuen errichten die Europäer ein Bild Marias und lesen die Messe während die Eingeborenen dabei „aufmerksam“ zusehen.¹³ Auch in einem anderen Fall machten die Männer um Cortez die Aufgabe des Götzendienstes zur Voraussetzung freundschaftlicher Bande zwischen ihnen und den Indios.¹⁴ Die Antwort, wonach das Geforderte unmöglich sei, „zwang uns“, schreibt Castillo, „zu Gegenmaßnahmen“.¹⁵ Cortez

⁶ Bernal Diaz DEL CASTILLO, *Wahrhafte Geschichte der Entdeckung und Eroberung Mexikos*, Stuttgart 1965, 113. Vgl. auch 254f.

⁷ Ebd., 52.

⁸ Ebd., 74.

⁹ Ebd., 246.

¹⁰ Ebd., 201.

¹¹ Ebd., 74.

¹² Ebd., 96.

¹³ Ebd., 74.

¹⁴ Ebd., 124.

¹⁵ Ebd., 134f.

lässt er in seinem Bericht erwidern: „Ich habe euch oft gesagt, daß ihr diesen Ungeheuern nicht mehr opfern sollt. Sie sind nichts als Lug und Trug. Nun bleibt uns nichts anderes übrig, als selbst Hand anzulegen und diese Scheusale zu stürzen. Ihr seid nicht unsere Freunde, ihr seid unsere schlimmsten Feinde, wenn ihr unseren besten Rat nicht annehmen wollt.“¹⁶ Die Spanier stürmten daraufhin den Tempel, „rissen die Götzen um, schlugen sie in Stücke und warfen sie die Treppe herunter“.¹⁷ Cortez verkündete schließlich feierlich: „Nun erst können wir euch als unsere wirklichen Brüder betrachten“.¹⁸ Und Castillo bestätigt, dass sie nun in bester Freundschaft mit den Eingeborenen gelebt hätten.

Es ist ausgerechnet ein Pater, der Cortez' Methoden, die *wahre* Religion in Geltung zu setzen, skeptisch gegenüber steht. Er erklärt Cortez, so berichtet es Castillo: „Ich wollte, wir hätten ihre Götzen im Tempel nicht zerstört. Denn was hilft es, wenn man den Leuten die Götzen wegnimmt, ehe sie unsere Religion kennen und selbst bereit sind, ihren Geboten zu folgen.“¹⁹ Cortez überzeugt er damit nicht. Seine Begegnung mit Montezuma bei einem Heiligtum der Azteken ist durchdrungen von dem Zusammenstoß gegensätzlicher Wertbestimmungen. Während Montezuma – offenbar unvertraut mit dieser Art des monotheistischen Rigorismus – Cortez' Interesse an seiner Religion als Neugierde missversteht, hat Cortez offenbar zum ersten Mal Schwierigkeiten, seine Erklärungsstrategie für die weltanschauliche Alterität („Irrtum“, „Verblendung“ etc.), die bei „einfachen“ Indios bisher funktionierte, auf das Oberhaupt der Azteken anzuwenden: „In der Tat, ich kann nicht begreifen, wie ein so großer und weiser Herrscher wie Ihr an diese Götzen glauben kann, die doch keine Gottheiten sein können, sondern böse Geister, Teufel.“²⁰ Montezuma bereut daraufhin seine Offenheit: „Hätte ich gewußt, welche Schmähreden du hier halten würdest, ich hätte dir meine Götter keineswegs gezeigt. In unseren Augen sind es gute Götter. Sie schenken uns Leben und Gedeihen, Wasser und gute Ernten, gesundes und fruchtbares Wetter, und wenn wir sie darum bitten, auch Siege.“²¹ Wie fremd ihm das Beharren des Spaniers auf dem Kriterium der Wahrheit ist, um unterschiedliche Religionen zu hierarchisieren, zeigt sein Versuch, den Streit mit folgendem Zugeständnis abzutun: „Wir halten sie [unsere Götter] für gute Götter. Wir sind überzeugt, daß auch eure Götter gute Götter sind, darum laßt uns nicht weiter darüber reden!“²² Cortez weiß, dass dieser Konflikt für ihn nur eine Art von Lösung erlaubt und bricht die Führung durch den Tempel ab: „Ich glaube, es ist für uns beide Zeit zu gehen.“²³

Die Begegnung der Konquistadoren mit der weltanschaulichen Andersheit der Azteken ist beispielhaft für ihre Deutung als ungerechtfertigter Irrweg vom Boden der Gewissheit einer absoluten Wahrheit aus. Hingegen ist der unduldsame Umgang mit dieser Alterität nicht allein aus der unerschütterten Identität der Spanier als wahre Gläubige und Boten des Heils ableitbar. Vielmehr sind es die verinnerlichten Gebote ihrer Religion, „überall Unrecht wiedergutzumachen, die Bösen zu bestrafen und seine [Gottes] Gesetze zu verkünden“,²⁴ die

¹⁶ Ebd., 135.

¹⁷ Ebd., 136.

¹⁸ Ebd., 137.

¹⁹ Ebd., 197.

²⁰ Ebd., 262.

²¹ Ebd., 262f.

²² Ebd., 248.

²³ Ebd., 263.

²⁴ Ebd., 117.

die Eroberer daran hinderten, die Indios als zur Verdammnis Verurteilte aufzugeben, und sie im Gegenteil veranlassten, diese als ihnen *aufgegebene* Seelen anzusehen. Dass sie diesen Geboten so freigebig nachkamen, liegt freilich auch an ihrer militärischen Überlegenheit, die das Risiko ihres Einsatzes vergleichsweise reduzierte.

I.2. Willem Bosmans Beschreibung der Guineaküste

Es ist diese fehlende reale Möglichkeit zur erfolgreichen Intervention, die Willem Bosmans (1672–?) Begegnung mit der weltanschaulichen Alterität von Castillo unterscheidet. In Hinblick auf die den Erzählungen zugrunde gelegten fixen Maßstäbe des Wahren, Guten und Schönen, steht ihm der Reisebericht des Holländers jedoch in nichts nach. In seiner *Nauwkeurige Beschrijving van de Guinese Goud-, Tand- en Slavenkust*, erschienen 1704, schildert Bosman, der als 16-Jähriger nach Westafrika gelangt und in den Diensten der Niederländischen Westindien Kompanie insgesamt sechzehn Jahre an der *Goldküste* zubringt, ausführlich Sitten und Lebensweise der Bewohner und Bewohnerinnen Westafrikas, selten ohne seine Wertungen darüber dem Leser vorzuenthalten. Die Eingeborenen erscheinen aus seiner Sicht weitgehend als unmenschlich grausam und blutrünstig, betrügerisch, arbeitsscheu, dumm und affektlos.²⁵ Den bei bestimmten Stämmen beobachteten Kannibalismus beschreibt er als tiefste Degeneration der menschlichen Natur, ebenso die Menschenopfer anlässlich des Todes von Königen, die er mit dem größten Schrecken miterlebt habe.²⁶ Nichtsdestotrotz versucht Bosman – soweit ihm dies möglich erscheint – die Sichtweise des entrüsteten, angewiderten Außenstehenden zugunsten der Binnenperspektive einzutauschen. Etwa im Falle der von ihm geschilderten, bei manchen Stämmen verbreiteten, öffentlich organisierten Prostitution.²⁷ Für die Eingeborenen sei diese Bosman zufolge ein unverzichtbarer Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens und erforderlich zur Regulierung der Sexualität unverheirateter Männer, deren Förderung sogar als Form der Wohltätigkeit angesehen werde. Dieser Einschätzung stellt er sein Mitleid mit den betroffenen Frauen entgegen, die früh an Geschlechtskrankheiten versterben und mit den ersten Anzeichen von Infektionen ihr ursprünglich hohes Ansehen verlieren. Von einer Relativierung dieser Praxis ist Bosman damit jedoch weit entfernt, ebenso wie von einer genuinen Infragestellung der eigenen Identität als zivilisierter, mitfühlender Christ. Dies gilt auch für seine Darstellung und Deutung der vorgefundenen religiösen Vorstellungen, in denen er mitunter einen Kern der Wahrheit zu erkennen meint – konkret im Glauben an einen allmächtigen, höchsten Schöpfer –, hauptsächlich jedoch sinnlosen Aberglauben ortet. Etwa in der Verehrung von *Fetischen*, d. h. Gegenständen, die nur solange nicht verworfen werden, solange sie sich als hilfreich erweisen oder in der Anbetung einer bestimmten Schlangenart, wo doch die Schlange aus der Perspektive seiner christlichen Kultur als Zerstörerin der Menschheit gilt.²⁸

²⁵ Willem BOSMAN, A new and accurate description of the Coast of Guinea, London 1705 (Dieser Text stellt die Übersetzung des 1704 erschienenen *Nauwkeurige Beschrijving van de Guinese Goud-, Tand- en Slavenkust* dar), siehe etwa 23f., 117f.

²⁶ Ebd., 488, 231f.

²⁷ Ebd., 212–217.

²⁸ Ebd., 145f., 369.

Bosmans Reisebericht ist aber auch ein treffliches Beispiel für jene hermeneutischen Fehlleistungen, die aus der Neigung unseres Verstandes erwachsen, Fremdes in Kategorien des Bekannten einzuordnen.²⁹ Beispielsweise entzieht sich das Phänomen des rituellen Tanzes einer adäquaten Deutung, wenn Bosman den üblichen europäischen Kontext des Tanzens – freudige Ereignisse – auf die Bewohner und Bewohnerinnen Westafrikas überträgt. Dass diese nämlich auch nach Niederlagen im Feld tanzen, veranlasst Bosman zum Schluss, dass sie Tieren gleich zu keinen melancholischen Stimmungen fähig seien und in ihrer emotionalen Gestimmtheit zwischen Begräbnissen und Hochzeiten nicht unterscheiden würden: „That they are equally insensible of Grief and Necessity, sing, till they die, and dance into the Grave.“³⁰ Hier ist es gerade die Kombination von Fremdem und Vertrautem, die durch die „Verletzung alltagsempirischer Zuordnungen“³¹ starke Irritationen erzeugt.

Dort hingegen, wo die Interpretation der (vermeintlichen) weltanschaulichen Alterität mit den zuhandenen Kategorien des Eigenen erfolgversprechend wäre, zeigt sich Bosman mitunter verschlossen. Etwa, wenn er einen Konflikt zwischen den Eingeborenen und den Europäern bezüglich eines Hügels beschreibt, der von den Afrikanern als heilig und den Göttern geweiht verehrt werde.³² Als diese zum Angriff übergehen, nachdem die Kolonisatoren dort Bergbautätigkeiten aufgenommen haben, verurteilt Bosman ihr Handeln als ungerechtfertigt und wertet ihn als bloßen Vorwand. An dieser Episode zeigt sich sehr deutlich, wie fern Bosman die religiöse Vorstellungswelt seines Gegenübers letztlich ist, trotz aller Versuche diese zu erklären, nämlich so fern, dass er die Möglichkeit einer etwaigen Nähe zum eigenen religiösen Bezugssystem, das auch heilige Orte und deren Verletzungen als Sakrilege kennt, in seinem Urteil unberührt lässt. Davor schützen ihn wie Cortez die fixierten Kategorien des Richtigen und Falschen, Guten und Bösen, der Zivilisation und der Barbarei.

II. Oszillation

Derartig eindeutige Alteritätshermeneutiken finden sich in frühneuzeitlichen Reiseberichten eher selten. Um vieles häufiger spricht aus ihnen eine grundlegende Ambivalenz in der Deutung und Beurteilung des weltanschaulichen Fremden. Wenn die beobachteten Phänomene sich nicht ohne weiteres in die bekannten Urteilmuster einordnen lassen, eröffnet sich zugleich die Möglichkeit, das Bild von sich selbst und der eigenen Weltanschauungsgemeinschaft zu reflektieren. Die identitäre Verunsicherung, die daraus entspringen kann, wird dabei nicht selten an die eigene Gemeinschaft beziehungsweise die Leserschaft in Form von Gesellschaftskritik zurück gespiegelt, wie auch anhand der folgenden Reisedokumentationen sichtbar wird.

²⁹ Vgl. NEUBER, *Fremde Welt*, 307f.

³⁰ BOSMAN, *Coast of Guinea*, 118. Vgl. auch 230.

³¹ NEUBER, *Fremde Welt*, 308.

³² BOSMAN, *Coast of Guinea*, 29f.

II.1. Peter Kolb in Südafrika

Naturwissenschaftliche Studien führen den deutschen Lehrer Peter Kolb (1675–1726) 1705 an das Kap der Guten Hoffnung. Fast acht Jahre lebt er dort bei den Völkern der Khoikhoi, damals Hottentotten genannt. In seinem Bericht *Unter Hottentotten* schildert Kolb deren Kultur und Lebensweise, ständig getragen vom Bedürfnis, den Menschen, die er zum Gegenstand seiner Studien macht, gerecht zu werden, was sich besonders deutlich an seiner Auflistung ihrer *Laster* und *Tugenden* zeigt. Diese nehme er vor, damit der Adressat seiner Briefe „sehen möge, wie man ihnen in vielen Stücken zuviel aufbürdet, wenn man sie mit vielen Schmähwörtern überzieht und sie als Unmenschen darstellt, die, außer der menschlichen Gestalt, nichts Menschliches an sich hätten“.³³ Als Tugenden führt er alsdann die Hilfsbereitschaft, ihre Ehrlichkeit, Großzügigkeit und Gerechtigkeit, als Laster Faulheit, Trunksucht, Völlerei und einige mehr an. Diese beiden Pole ziehen sich deutlich durch Kolbs gesamtes Bild der südafrikanischen Stämme, denn einerseits steht für ihn außer Frage, dass „sie im Vergleich zu unseren oder anderen Völkern dumm anzusehen sind [...] weil sie nicht so leben wie es andere zivilisierte Völker tun“.³⁴ Zudem verurteilt er auch bestimmte Bräuche als töricht oder auch grausam, etwa die rituelle partielle Kastration im Jugendalter, den verbreiteten Parentizid („schändliche, sündige, abscheuliche und ganz verdammenswürdige Gewohnheit“³⁵) und Infantizid: „Die Manier, wie sie diese armen und unschuldigen Ankömmlinge auf der Welt wieder fortschaffen, ist gar zu grausam. Sie begraben das arme Kind lebendig. Sie suchen eine Höhle, in der ein Stachelschwein, ein Wolf oder ein anderes wildes Tier gehaust hat. In diese stecken sie es hinein, werfen Erde darüber und, damit es nicht ausgegraben und von wilden Tieren gefressen wird, legen sie obendrauf einen Haufen schwerer Steine“.³⁶

Andererseits geht Kolb – im Unterschied zu vielen anderen Afrikareisenden seiner und späterer Zeit – nicht von einem essentiellen Vernunftdefizit der *Hottentotten* aus, sondern betont vielmehr ihre Eigenart an Rationalität („in ihrer Art klug genug“³⁷). Kolb weigert sich offenbar nicht, die (normativen) Ordnungskategorien, wie er sie in seiner deutschen Heimat erworben hat, angesichts seiner eigenen Erlebnisse und Erfahrungen zu weiten und zu adaptieren. Hätte er unter Gottesdienst nur dasjenige subsumiert, was ihm aus dem christlichen Europa bekannt war, hätte er wie Cortez die Südafrikaner als Götzendiener angesehen, die anstatt des einen, wahren Gottes fälschlicherweise den Mond verehren. Hingegen schreibt Kolb: „Wer sollte denn nun wohl leugnen, daß dieses Tanzen, Singen und Schreien zur Zeit des Neu- und Vollmondes kein Gottesdienst wäre?“³⁸ Doch Kolb geht hier sogar noch weiter indem er über die quasi Gleichsetzung der religiösen Ausdrucksformen – und unter Ausblendung des Kriteriums der *Wahrheit* des Verehrungszielpunktes – die religiöse Hingabe der Afrikaner der angeblich fehlenden christlichen entgegensetzt und behauptet: „Ich bin dessen ganz sicher und weiß, indem ich ihren Eifer dabei beobachte, daß sie viele Millionen Christen beschämen“.³⁹

³³ Peter KOLB, *Unter Hottentotten 1705–1713*, Tübingen, Basel 1979, 226.

³⁴ Ebd., 37.

³⁵ Ebd., 234.

³⁶ Ebd., 98.

³⁷ Ebd., 37.

³⁸ Ebd., 66.

³⁹ Ebd.

Die Frage, „Sind wir Christen die besten Gottesverehrer?“, wie sie sich Kolb offenbar so drängend stellt, dass er sie an die Mitglieder seiner Gemeinschaft weiterreicht, stellt sich für ihn in ähnlicher Form in Hinblick auf die Moral, konkret die gelassene Großzügigkeit. Auch hier scheint eine Facette kollektiver Identität fragwürdig geworden zu sein, wenn Kolb verkündet: „Dermaleinst am strengen Gerichtstage Gottes werden uns diese Heiden nicht wenig beschämen“⁴⁰ und fortfährt: „Wo bleiben hier die Christen, die normalerweise ihrem bedürftigen Nächsten nicht viel von ihrem reichen Überfluß zuwenden, sondern alles auf die alten Tage und für zukünftigen Gebrauch hinlegen? Es scheint, als ob sie nicht glauben, daß Gott ihnen einen viel reicheren Segen zuwenden würde, wenn sie den bereits empfangenen zu seinen Ehren anlegen. Dies heißt ja dann mit Recht, an der Vorsorge Gottes zu zweifeln. Darin ist ein Hottentotte abermals rühmenswert, weil er alles den anderen zukommen läßt und sich um den morgigen Tag gar nicht kümmert.“⁴¹

II.2. Robert Challe: Reise nach Asien

Die Reise, von der Robert Challe (1659–1721) in seinen posthum erschienenen *Journal d'un voyage fait aux Indes Orientales* berichtet, führt ihn von Frankreich über das Kap der Guten Hoffnung nach Indien und weiter in den Fernen Osten. Das Schiff, auf dem der Beamte Ludwigs XIV. segelt, die *Ecueil*, ist Teil eines Geschwaders, das sowohl den Auftrag hat, Handel zu treiben und chinesische Beamte nach Siam zurückzubringen, als auch feindliche Schiffe zu kapern. Das weltanschaulich Fremde begegnet Challe bereits in Südafrika. Er beschreibt die Praxis von Abtreibungen, die selbstverständlicher Teil der Geburtenkontrolle ist, Infantizid und freie Umgangsformen im Bereich Sexualität: „Ein Liebhaber versetzt sie nicht in Beschämung, im Gegenteil: mit je mehr Männern so ein Mädchen zu tun gehabt, umso mehr wird sie geachtet, umso eher auch findet sie einen, der sie heiratet.“⁴² Auf einer anderen Insel herrsche, so der französische Schriftsteller und Philosoph, die inzestuöse Liebe: „Weit davon entfernt, unterdrückt zu werden, wird sie von Vätern und Müttern gefördert, die sich ein Vergnügen daraus machen zuzusehen, wie sich ihre sieben- bis achtjährigen Kinder paaren: wahllos Bruder mit Bruder, Bruder mit Schwester. Ebenso paaren sich Vater und Tochter, Mutter und Sohn.“⁴³ Auch das Frauenbild der Menschen, denen er begegnet, behagt ihm wenig: „[D]ie Männer betrachten ihre Frauen als Dienerinnen und Sklavinnen, ja als unreine Tiere, die keinen Eintritt in ihr Paradies haben. Es sind im Norden Europas kaum Frauen, die sich derartigen Regeln unterwerfen würden. Ich kann ihnen nur recht geben – aber so ist nun einmal dieser Länder Brauch.“⁴⁴

Challe anerkennt die Andersheit der Gesellschaften, die er im Laufe seiner Reise antrifft, kommt aber nicht ohne Erklärungsstrategien aus, die diese Abweichungen von und Widersprüche zu seinem eigenen Weltbild wenn schon nicht auflösen, so doch immerhin begreiflich machen. Im Bereich der Religion dient dem Frühaufklärer und Deisten – sein Denken

⁴⁰ Ebd., 237.

⁴¹ Ebd.

⁴² Robert CHALLE, Abenteuer im Auftrag des Sonnenkönigs. Das südostasiatische Tagebuch 1690–91. Tübingen, Basel 1980, 116.

⁴³ Ebd., 117.

⁴⁴ Ebd., 131.

diesbezüglich erwies sich als sehr einflussreich auf die späteren französischen *lumières* – die hermeneutische Kategorie des Priesterbetruges, wonach es die „Spitzbuben von Brahmanen [sind], die die Schwäche der Armen ausbeuten“ und sie zu „Opfer ihres Aberglaubens“ machen.⁴⁵ So erklärt sich Challe die von ihm beschriebene Praxis der Menschenopfer auf Madagaskar wie folgt: „Irgendwelche Priester werden im Laufe der Zeit aus den Kinderopfern einen Grundsatz ihrer Religion gemacht haben, so daß sie sich allmählich daran gewöhnten, nicht nur diese abscheulichen Opfer zu dulden, sondern sogar selber ihre Kinder hinzutragen, um sie an hochgelegenen Orten opfern zu lassen.“⁴⁶

Eine besondere Herausforderung im Sinne schwerlich nachvollziehbarer Wertmaßstäbe ist für Challe der indische Brauch der Witwenverbrennung, dem er sich ausführlich widmet. Wenn die Witwe eines Brahmanen sich zum toten Körper ihres Mannes legt und mit ihm unter großen Feierlichkeiten der ganzen Gemeinschaft verbrennen lässt, so sei dafür ein „absurde[s] Ehrgefühl und eitle Prahlucht“ verantwortlich, nicht zuletzt angetrieben durch die „Gauner von Brahmanen“.⁴⁷ Trotz des fehlgeleiteten Eifers sei der Tod dieser Frauen letztlich freiwillig „denn es hängt nur von ihnen ab, ob sie sterben oder weiterleben wollen. Sie sterben ja auch nicht alle, sondern nur diejenigen, die dumm genug sind zu glauben, daß sie in Gemeinschaft mit einem Heiligen einer ewigen Glückseligkeit teilhaftig werden, nachdem sie die Plagen des sterblichen Daseins mit ihm geteilt“.⁴⁸ Challe hat keine Witwenverbrennung selbst miterlebt, sondern vom Los der *Satis* nur aus dritter Hand erfahren. Die ethische Frage der Intervention stellte sich ihm demnach nicht. Anders im Falle seiner Informanten, einigen Franzosen, die den Gedanken, eine junge Frau vor ihren Augen in den Flammen vergehen zu sehen als unerträglich erachteten. Sie wählten nicht den Weg der drohenden Forderung oder des gewalttätigen Einschreitens, sondern sprachen, so berichtet Challe, die Witwe direkt an. Wenn es Armut sei, die sie in den Tod treibe, so „versprächen wir ihr, sie davor zu schützen, und zwar so, daß ihr nichts zu wünschen übrig bliebe, noch auch sie um ihren Ruf zu bangen bräuchte. Wir taten unser möglichstes, ihren Entschluß zu erschüttern denn es graute uns unsäglich und sie tat uns leid; war sie doch liebenswert und wohlgestaltet, auch sehr, sehr jung [...]“.⁴⁹

Vieles hingegen ist Robert Challe zwar weltanschaulich fremd in einem genuinen Sinne, da er es selbst nicht teilen kann, nicht aber fremd im Sinne von unbekannt und neuartig. Dies trifft etwa auf die scheinbare indische Vielgötterei zu, von der er Parallelen zur christlichen Heiligenverehrung zieht: „Um gerecht zu sein, muß gesagt werden, daß sie ihre Götzen nicht wie einen Gott, als das Höchste Wesen betrachten, sondern nur als hervorragend tugendhafte Menschen, von denen sie behaupten, daß diese durch ihre guten Taten in göttlichen Rang erhoben seien. Soll ich den Vergleich wagen, ohne daß man mich für gottlos hält? Mir scheint, daß ihre Götzen ihnen bedeuten, was für uns die Heiligen sind. Heiligen wir nicht diejenigen, deren Leben uns heilig vorkommt? Erhebt der Papst sie nicht [...] in den Himmel, oft nur auf äußere Zeichen hin, da Gott sich ja die Geheimnisse des Herzens vorbehält? Betrachten wir sie nicht als solche, und erweisen wir ihnen nicht einen religiösen Kult, einfach auf unseren guten Glauben hin an manchmal zweifelhafte und oft kaum nachweisbare Wunder?“⁵⁰

⁴⁵ Ebd., 173.

⁴⁶ Ebd., 116.

⁴⁷ Ebd., 169.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd., 168.

⁵⁰ Ebd., 172.

Die Identität, Teil einer an wahren religiösen Vorstellungen überlegenen Kultur zu sein, ist in seinem Fall offenbar längst brüchig geworden. Dies stellte Challe bereits auf den Komoren unter Beweis, als er das Verhalten seiner (jesuitischen) Begleiter heftig kritisiert, die als Zaungäste einer religiösen Zeremonie auf dieselbe mit Spott und Gelächter reagieren: „Sie lachten so schallend, daß ich ganz betroffen war und es mich reute, eine Horde von Menschen mit so geringer Selbstzucht dahin gelenkt zu haben.“⁵¹ Als die Beobachteten und Verspotteten dennoch in ehrfürchtiger Stille mit ihrem Gebet fortfuhren, habe ihn dies, so schreibt Challe, erneut verletzt. Was ihn kränkte, war, „daß eine so inbrünstige und andächtige Verehrung sich nicht dem wahren Gott zuwendet, sondern einem derart verächtlichen Gegenstand gilt.“⁵² Noch schmerzvoller aber an der Beobachtung, die ihn „ernsthaft über die Lebensweise der Christen nachsinnen ließ“, war für ihn ganz offensichtlich die Erschütterung seiner kollektiven Identität, Teil einer Gemeinschaft von *Gläubigen* zu sein: „Denn wir glauben ja, oder erwecken den Anschein zu glauben, daß der Allerheiligste, der Schöpfer aller Dinge, in einem Wort: Gott selber, in unseren Tabernakeln ruht [...] und haben doch unendlich geringere Ehrfurcht vor Seiner wirklichen, wirkenden Gegenwart als jene Götzendienen, in das Dunkel niedriger Unwissenheit getaucht, dem Schädel einer widerlichen Bestie entgegenbringen.“⁵³ Wer aber sind nun die *echten* Gläubigen? *Können wir, kann ich überhaupt noch gläubig sein?* „Wir glauben nicht an die reale göttliche Gegenwart und täuschen uns selbst, denn sonst hätten wir mehr Ehrfurcht vor jenem erhabenen Sakrament, als wir realiter aufbringen, und zweifellos werden jene Völker [...] zum Jüngsten Tag dermaleinst unsere Ankläger sein.“⁵⁴

II.3. *Evliyâ Çelebi im Reich des Goldenen Apfels*

Nicht nur Vertreter des abendländischen Kulturkreises sind auf ihren Streifzügen durch die frühneuzeitliche Welt dem Phänomen weltanschaulicher Alterität ausgesetzt und aufgefordert, sich zu ihm zu verhalten – ablehnend, skeptisch, affirmativ. Mit *Evliyâ Çelebi* (1611–1683) bereist im Jahr 1665 ein Mann die Habsburgermonarchie – ein Jahr zuvor schloss diese mit seinem Heimatland einen zwanzigjährigen Frieden –, der bereits das gesamte Osmanische Reich, teils privat, teils im offiziellen Auftrag, erkundet hat und ebenfalls Ambivalenzen in der Digestion fremdartiger Sitten und Gebräuche an den Tag legt. In seinem berühmten Reisebericht macht *Çelebi* aus seiner Bewunderung Österreichs keinen Hehl, lobt die fruchtbare Landschaft, die wohlgestalteten Menschen, die prächtigen Städte – und muss sich dabei nur mit einem kleinen Fleckchen Schatten herumschlagen, der mit der Mehrheitsreligion seiner Bewohner und Bewohnerinnen auf das Reich des Goldenen Apfels fällt: Wieso, klingt es implizit aus seinen Schilderungen, kann ein Land so gedeihen und zugleich von „schmutzigen und widerspenstigen Priester[n] der Christen“ und „Häuser[n] des Unheils und des Aberglaubens“ übersät sein?⁵⁵ *Çelebi*, dessen Aufenthalt in Wien lange Zeit zu Unrecht

⁵¹ Ebd., 128f.

⁵² Ebd., 129.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ *Evliyâ ÇELEBI, Im Reiche des Goldenen Apfels*, Graz, Wien, Köln 1957, 105.

angezweifelt worden war⁵⁶, erklärt das Unverständliche in solcher Art, die den Schmerz der Unordnung, die diese Beobachtung in seine Weltsicht gelegt hatte, mit religiösem Narzissmus heilt: „Aber so Allah der Allerhabene es will, ist all dieses letzten Endes ja doch wieder für uns erbaut worden [...]“⁵⁷

Unter den Erfahrungen, die Çelebi in ihrem Kontrast zu seinem islamischen weltanschaulichen Repertoire besonders verwundern, zählt der europäische Umgang der Geschlechter. Dass selbst der Kaiser vor einer vorbeigehenden Frau anhält und den Hut zieht, ist ihm schlicht unbegreiflich.⁵⁸ Im Land der Christen, berichtet er seiner Leserschaft „schließen sich [...] die Mannsbilder und die Frauenzimmer voneinander nicht ab; selbst mit uns Türken saßen dort die Weiber bei Wein und Unterhaltung zusammen, ohne daß ihre Männer deswegen auch nur ein Wort verloren. Auch außerhalb des Hauses bewegen sich die Weiber frei in aller Öffentlichkeit – das gilt dort nicht als unschicklich, und die Frauenzimmer haben sogar überall im Giaurenland eine bevorzugte und geachtete Stellung inne. Dieser üble Brauch schreibt sich bei ihnen von Zeiten der Mutter Maria her“⁵⁹

Doch nicht nur der Reichtum und die Schönheit des Landes, das, wenn es erst einmal vom *Unglauben* gereinigt, um so mehr genossen und dienstbar gemacht werden könne, fasziniert den türkischen Reisenden; auch gewisse Werte imponieren ihm – ungeachtet ihrer christlichen Konnotation. So beschreibt Çelebi sehr ausführlich den fürsorglichen Umgang mit Büchern in kirchlichen Bibliotheken und schließt daran die Bemerkung an: „Was ich aber, lieber Leser, mit meinen langen Ausführungen eigentlich sagen und bekunden wollte, das ist der Umstand, daß die Giauren bei all ihrem Giaurentum sich wohl bewußt sind, daß Wort und Schrift von Gott kommen, und daß sie demgemäß auch etwa siebzig oder achtzig Wärter angestellt haben, alle ihre Bücher einmal in der Woche säuberlich abzustauben und abzuwischen.“⁶⁰ Die Wertschätzung der (heiligen) Bücher deutet Çelebi als Ausdruck von echter Frömmigkeit, die er bei den Anhängern seiner eigenen Religion, die den Anspruch vertritt, das wichtigste und heiligste weil authentischste Buch aller Bücher zu bewahren, vermisst. Anders als in Wien, beklagt er, verfallen in der Moschee von Alexandria die heiligen Schriften. Wenn sein bislang unhinterfragtes Selbstverständnis als Anhänger der größten aller Buchreligionen kurzzeitig ins Wanken zu geraten drohte, so scheint Çelebi seinen Glaubensbrüdern diese Irritation nicht ersparen zu wollen und reicht sie an diese weiter: „[A]ll die Muslims, die einmal in der Woche zum Freitagsgebet in diese Moschee kommen, hören das Rascheln der Motten und Würmer und Ratten, die diese Schriften mit dem Wort Allahs zerfressen, aber keinem fällt es ein, etwa zu sagen: ‚Hier gehen so viele Bücher mit Allahs Wort zugrunde – laßt uns etwas dagegen tun.‘“⁶¹

⁵⁶ Vgl. Ewald WAGNER, Subjektive und objektive Wahrheit in islamischen Reiseberichten, in: Xenja von Ertzdorff/Dieter Neukirch (Hgg.), *Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Amsterdam 1992, 44.

⁵⁷ ÇELEBI, *Im Reiche des Goldenen Apfels*, 61.

⁵⁸ Ebd., 195f.

⁵⁹ Ebd., 48.

⁶⁰ Ebd., 108.

⁶¹ Ebd., 109.

III. Das Maß der Dinge

In den bisher dargestellten Reiseerfahrungen verbleibt die identitäre Irritation – so sie überhaupt auftritt – in einem begrenzten Bereich: Während Cortez und Bosman sich zwar gefordert sahen, Position zu beziehen oder gar zugunsten ihrer eigenen Werte und Überzeugungen einzugreifen, bewahrten ihre starren Kategorien von kultureller Unter- und Überlegenheit beide vor jener existentiellen Nähe zum weltanschaulich Fremden, die den Weg zu Parallelisierung, Zweifel und Relativierung eröffnet. Ihre Identitäten als diejenigen, die richtig urteilen, richtig handeln und der eigentlichen Zivilisation entstammen, wurden auf diese Weise niemals wirklich durch sie selbst in Frage gestellt. Die Konfrontation mit den Azteken einerseits und den westafrikanischen Stämmen andererseits provozierte ihr Selbstverständnis lediglich, sich zu bestärken – was nicht zuletzt durch die aus Abwertungen und Anklagen generierte Distanzierung vom Gegenüber erfolgen konnte.

Hingegen finden sich etwa Challe, Kolb und Çelebi, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, mit Beobachtungen konfrontiert, die eine kritische Reflexion ihrer (kollektiven) Identität in Gang setzen. Ihre Werte und moralischen Maßstäbe selbst jedoch sind dabei noch nicht fragwürdig – anders als bei den nun folgenden Beispielen. Dass es allgemein gut und richtig ist, hilfsbereit und großzügig zu sein, ehrfürchtig im Umgang mit heiligen Schriften oder hingebungsvoll ernsthaft in der Verehrung des Göttlichen steht für die drei nämlich außer Streit. Was ihnen hingegen zunehmend zweifelhaft erscheint, ist ihr (kollektives) Selbstverständnis, diejenigen oder Teil derjenigen zu sein, die gemäß diesen Werten und Geboten *handeln*. Dagegen reicht die in den Reiseberichten der beiden Aufklärer Georg Forster und Montesquieu durchscheinende Irritation der Identität viel weiter und erstreckt sich schlussendlich auf die (eigenen) Werte und moralischen Normen selbst.

III.1. Georg Forsters Reise um die Welt

Als Kind wanderte Georg Forster (1754–1794) mit seinem Vater Johann Reinhold Forster, einem ehemaligen Pastor und begeisterten Naturforscher, nach England aus. Von seinem Vater bereits in jungen Jahren zu wissenschaftlichen Hilfsdiensten ausgebildet, folgt ihm Georg als dieser berufen wird, 1772 Kapitän James Cook auf seiner zweiten Südsee-Reise zu begleiten. In seinem Bericht erzählt Forster von den Abenteuern der Expedition, der Mühsal des Alltags auf der *Resolution* und den Bewohnerinnen und Bewohnern der Südsee, ihren Lebensgewohnheiten, Bräuchen und Wertvorstellungen.

Die Reise, an der Forster als kaum 17-Jähriger teilnimmt, dient in erster Linie geographischen und naturkundlichen Zwecken; langfristige politische Ziele sind dabei zwar nicht abwesend, eine wie auch immer geartete religiöse oder zivilisatorische Mission wird aber von den Teilnehmern nicht erwartet und selbst auch nicht gewünscht. Aus den Regeln, die Cook seiner Mannschaft in Hinblick auf den Kontakt mit fremden Gesellschaften erteilt, spricht eine grundsätzlich humanistische Haltung, wenn er befiehlt sich bei den Eingeborenen „auf jede anständige Art und Weise um Freundschaft mit [ihnen] zu bemühen und sie mit aller erdenklichen Freundlichkeit zu behandeln“.⁶²

⁶² Hans Eckart RÜBESAMEN, Vorwort. Bericht über den Autor und seinen Vater nebst Notizen über Kapitän Cook, in: Georg Forster, Weltumsegelung mit Kapitän Cook, München 1963, 14.

Das Fremde der Südsee ist für Forster, wie für viele seiner Zeitgenossen, weniger das schrecken- und furchterregende Grauen, wie es etwa Cortez und Bosman in Mittelamerika und Westafrika erlebten, sondern vielmehr ein Sehnsuchtsland, auf das sich Utopien über gerechte soziale und politische Verhältnisse und Freiheits- und Natürlichkeitsideale vorzüglich projizieren lassen. Forster zeigt sich nicht weniger beeindruckt als verwundert angesichts der fehlenden Last der Scham im Umgang mit Nacktheit und Sexualität, die er auf so vielen Inseln der Südsee registriert, des sorgenfreien Lebens in der unmittelbaren Gegenwart und des menschliche Antlitzes vieler Gesellschaftsordnungen. In den Bewohnerinnen und Bewohnern der Südsee glaubt Forster „die unverdorbenen Kinder der Natur“ gefunden zu haben, die fähig sind, ohne die schädlichen Einflüsse der Zivilisation ihre Emotionen authentisch zu leben. Beim Abschied der Engländer von einer der Inseln weinen die Eingeborenen und veranlassen ihn zu folgender Bemerkung in seinem Reistagebuch: „Ihre Tränengüsse scheinen manchem von uns vorzuwerfen, daß er unempfindlich sei; und in der Tat scheint man bei unserer Erziehung den natürlichen Bewegungen des Herzens zu viel Einhalt zu tun; man will, daß wir uns derselben in den meisten Fällen schämen sollen, und darüber werden sie unglücklicherweise oft ganz unterdrückt.“⁶³

Nicht selten aber zerbrechen diese Erwartungen, ein paradiesgleiches Neuland entdeckt zu haben, an der schieren Realität. Als sich beispielsweise auf einer Insel entgegen dem ersten Anschein doch Hinweise auf politischen Despotismus finden, begräbt Forster seine Hoffnung „daß wir doch endlich einen kleinen Winkel der Ede ausfindig gemacht, wo eine ganze Nation einen Grad von Zivilisation zu erreichen und dabei doch eine gewisse frugale Gleichheit unter sich zu erhalten gewußt habe [...]“.⁶⁴

Neben den weltanschaulichen Divergenzen, die Forster beschreibt, erkennt er aber auch gewisse Grundgemeinsamkeiten an: So sei etwa das Verständnis von musikalischem Wohlklang bei einzelnen Völkern verschieden, nicht aber der unter allen Völkern verbreitete Gefallen an Musik als solcher.⁶⁵ Auch die Begriffe von körperlicher Ästhetik sind relativ, wenn auch nicht zur Gänze, was Forster am Beispiel von Tätowierungen ausführt. Für ihn sind diese ein „augenscheinlicher Beweis, wie verschieden die Menschen über äußerlichen Schmuck denken und wie einmütig sie gleichwohl alle darauf verfallen sind, ihre persönlichen Vollkommenheiten auf die eine oder andere Weise zu erhöhen“.⁶⁶

Forster erweist sich als sensibler Beobachter, dem auch Zusammenhänge zwischen dem offenbar weltanschaulich *eigen-artigen* Verhalten der Südseebewohner und deren Begegnung mit den Europäern ins Auge fallen. Wenn etwa die *Neuseeländer* für Gebrauchsgegenstände ihre Frauen und Töchter prostituieren, so handle es sich laut Forster bei diesem Bedürfnis – dem nach Metalldingen – um eines, das erst durch den Kulturkontakt selbst erzeugt wurde und folglich könne auch die Praxis, diese Gegenstände mit den sexuellen Diensten der Frauen zu bezahlen, nicht wirklich als *natürlich* angesehen werden.⁶⁷ Auf diese Weise fügten die Engländer den Neuseeländern durch den „Umsturz ihrer sittlichen Grundsätze“ unermesslichen Schaden zu.⁶⁸ Und Forster beginnt zu fürchten „daß unsere Bekanntschaft mit den Einwoh-

⁶³ Georg FORSTER, Weltumsegelung mit Kapitän Cook, München 1963, 138.

⁶⁴ Ebd., 107.

⁶⁵ Ebd., 106.

⁶⁶ Ebd., 95.

⁶⁷ Ebd., 79f.

⁶⁸ Ebd., 80.

nern der Südsee durchaus nachteilig gewesen ist; und ich bin der Meinung, daß gerade die Völkerschaften am besten weggekommen sind, die sich immer von uns entfernt gehalten und aus Besorgnis und Mißtrauen unserem Seevolk nie erlaubt haben, zu vertraut mit ihnen zu werden“.⁶⁹

Für die fremdartigen Sitten und Bräuche, die er beobachtet, sucht Forster nach Erklärungen, erkennt aber auch die Grenzen dieses Strebens in der Willkürlichkeit mit welcher die Vorstellungen von gut und böse, richtig und falsch auf dem Erdball verteilt zu sein scheinen. An der sexuellen Freizügigkeit, die Forster in Erstaunen versetzt („daß unverheiratete Personen sich ohne Unterschied einer Menge von Liebhabern preisgeben dürfen!“⁷⁰), testet er verschiedene Erklärungshypothesen, etwa dass die Frauen durch diese Übung gleichsam zu besseren Ehefrauen heranwüchsen, resigniert schließlich aber: „Doch es ist umsonst, für die willkürlichen Grillen der Menschen vernünftige Gründe suchen zu wollen, vornehmlich in Betracht des anderen Geschlechts, wegen dessen man zu allen Zeiten und in allen Ländern so sehr verschiedener Meinungen gewesen ist.“⁷¹

Auf Grenzen des Erklärbaren trifft Forster auch beim Kannibalismus, auf den die Europäer ganz unterschiedlich reagieren, wie er berichtet.⁷² Manche zeigten sich fasziniert, ja geradezu hingezogen zum Tabubruch; andere wiederum „waren auf die Menschenfresser unvernünftigerweise so erbittert, daß sie die Neuseeländer alle erschießen wollten, gerade als ob sie Recht hätten, über das Leben eines Volkes zu gebieten, dessen Handlungen gar nicht vor ihren Richtstuhl gehörten“.⁷³ Diese Einschätzung Forsters ist beachtenswert, zumal er selbst an seiner Ablehnung („Barbarei“) keinen Zweifel läßt. Nichtsdestotrotz verurteilt er die harschen Reaktionen seiner Kameraden und zweifelt an der Rechtmäßigkeit, mit der sie die Eingeborenen tadeln. Für Forster ist nämlich nicht dasjenige zweifelhaft, das er beim Anblick des Kannibalismus fühlt und das als Urteil in ihm sich unmittelbar bildet; dagegen bezieht sich seine Skepsis auf die Verallgemeinerbarkeit seiner weltanschaulichen Konstitution: „[D]enn so sehr es auch unserer Erziehung zuwider sein mag, so ist es doch an und für sich weder unnatürlich noch strafbar, Menschenfleisch zu essen. Nur deswegen ist es zu verbannen, weil die gesellige Empfindung der Menschenliebe und des Mitleids dabei so leicht verlorengehen können.“⁷⁴ Wenn Forster die moralische Qualität des Kannibalismus nicht in der Handlung selbst verortet, sondern diese abhängig macht von den Urteilen der Menschen, die wiederum von ihrer jeweiligen Erziehung und letztlich Kultur abhängen, betritt er den Pfad des Kulturrelativismus – so wie unzählige Ethnologen nach ihm. Die Identität – wie noch bei Cortez oder Bosman sichtbar – zu denjenigen zu gehören, die um das wahre Gute und Richtige wissen, ist im Falle des jungen Deutschen tiefgründig erschüttert und *muss* modifiziert werden: *Zu denjenigen gehören, die zu wissen glauben, was gut und richtig ist – wenn auch nicht für alle Menschen.*

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd., 152.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd., 167f.

⁷³ Ebd., 168.

⁷⁴ Ebd., 170.

III.2. Exkurs: Persische Briefe

Sehr ähnliche Vorgänge der identitären Irritation finden sich auch in Montesquieus (1689–1755) fiktivem Reisebericht, den er unter falschem Namen 1721 veröffentlicht hat und der sich als außerordentlicher Erfolg erwies. Dass die Berichte nicht wirklich von zwei Persern, die Europa bereisen, stammen, macht sie nicht automatisch ungeeignet für die Untersuchung der Verarbeitung der weltanschaulichen Alterität. Im Gegenteil, geben sie – auch aufgrund der Anonymität hinter die sich der Autor stellen kann – einen ausnehmenden Einblick in das Irritationspotential fremder Sitten und Wertvorstellungen. Dass die darin enthaltenen Erfahrungen und Reflexionen nicht gänzlich unempirisch sind, sondern durchaus so stattgefunden haben könnten, legt nicht zuletzt Forsters Blick auf das weltanschaulich Fremde nahe.

Bei ihren Aufenthalten in europäischen Städten erleben die beiden Perser Usbek und Rica eine ganze Reihe Verunsicherungen ihrer Identität. Sei es die Identität zu denjenigen zu gehören, die als Einzige das Heil zu erlangen bestimmt sind: „Ich weiß wohl, daß sie [die Europäer] nicht zu den Propheten eingehen werden, und daß der große Ali nicht für sie gekommen ist. Aber glaubst du, daß sie deswegen, weil sie nicht so glücklich waren, Moscheen in ihrem Lande zu finden, zu ewigen Qualen verdammt sind, und daß Gott sie dafür bestrafen wird, daß sie einer Religion nicht dienten, die er ihnen nicht offenbart hat?“⁷⁵ Oder wie bei Forster die Erschütterung des Selbstverständnisses zu denjenigen zu gehören, die um die wahre Moral Bescheid wissen. Für Usbek sind es die christlichen beziehungsweise islamischen Speisevorschriften, die ihn eine grundlegende Kontingenz ahnen lassen und die ihn so sehr erschüttert, dass er sich bei einer religiösen Autorität Rat und Beistand sucht. „Mir will es scheinen“, lässt ihn Montesquieu sagen, „daß die Dinge an sich weder rein noch unrein sind; ich vermag mir keine in ihrem Wesen begründete Eigenschaft vorzustellen, die sie dazu machen könnte“.⁷⁶ Allein die Urteile und Ansichten der Menschen machen Schweinefleisch rein oder unrein, weil der „Sinnenschein“ auf alle unterschiedlich wirke.⁷⁷ Usbek ahnt, was dies für seine Religion, und nicht nur diese, bedeutet: „Aber würde nicht gerade dies [...] die von unsrem göttlichen Propheten festgestellten Unterscheidungen über den Haufen werfen und die Grundlagen des Gesetzes erschüttern, welches die Hände der Engel geschrieben haben?“⁷⁸ Angesichts dieser Relativität des Guten und Richtigen rät sein Kamerad Rica zur Demut im Umgang mit den weltanschaulich Anderen: „[W]enn ich sehe, wie Menschen auf einem Atom, d. h. dieser Erde, die nur ein Punkt im Weltall ist, herumkriechen und sich dabei geradezu als die Modelle der Vorsehung ausspielen, so ist es mir ein Rätsel, wie viel Überhebung mit solcher Nichtigkeit bestehen kann.“⁷⁹

⁷⁵ Charles-Louis de Secondat et de MONTESQUIEU, *Persische Briefe*, Leipzig 1884, 96.

⁷⁶ Ebd., 60.

⁷⁷ Ebd., 61.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd., 149.

Fazit

Dem Phänomen der Vielheit und Vielfalt an Lebensweisen, Wertvorstellungen und Weltbildern sind alle der hier vorgestellten Reisenden und Eroberer in unterschiedlichen geographischen und historischen Kontexten begegnet. Wie die weltanschauliche Alterität und ihre Vertreter auf das Selbst- und Fremdbild eingewirkt haben, hängt dabei nicht allein von der objektiven Dimension der Erfahrung selbst, sondern zu einem größeren Teil von der eigenen weltanschaulichen Topologie, der (In-)Flexibilität ihrer Ordnungskategorien und dem eigenen identitären Vorverständnis ab. Wenn etwa Hernán Cortez als auch Forster mit derselben Beobachtung, dem Verzehr von Menschenfleisch, konfrontiert, zu unterschiedlichen Urteilen gelangen – *Das ist falsch gemessen am ewigen Naturrecht* vs. *Das ist falsch für mich, weil ich so erzogen wurde, nicht aber zwangsläufig falsch für diese Inselbewohner* dann deshalb, da für Cortez kein Gegenüber existiert, das über die Fähigkeit verfügt, ihn in seiner Selbstwahrnehmung ernsthaft herauszufordern. Denn diesem *Du* wird von seinem hierarchischen Weltbild, welches die kulturelle Superiorität der Spanier unhinterfragt und ununterbrochen voraussetzt, niemals erlaubt, auf jene Ebene heraufzusteigen, auf der eine egalitäre Begegnung und damit auch eine identitäre Verunsicherung möglich wäre. Forster hingegen ist aufgeklärter Humanist und viel eher geneigt, die Menschen, die er in der Südsee trifft, als grundsätzlich gleichwertig anzuerkennen. Das Handeln der betreffenden Menschen ist aus dieser Sicht nicht mehr zwangsläufig das irrationale, unbeholfene Herumtasten in Richtung wahrer Zivilisation und wahren Menschseins, sondern ein von mehr oder weniger Eigenvernunft gespeister Versuch unter mehreren, das Leben zu organisieren und ihm Sinn zu verleihen. Darum kann Forster tolerant sein, wo Cortez dazu nicht bereit ist. In ihrem handlungsleitenden Potential liegt somit eine weitere entscheidende Differenz zwischen den beiden vorgestellten Zugängen, die mit dem *Weg der Ambivalenz*, wie er bei Challe, Kolb und Çelebi angedeutet ist, um einen dritten ergänzt werden. In ihm wird die Möglichkeit einer Begegnung des Ichs mit einem ebenbürtigen Vis-à-vis zwar grundsätzlich verneint, bricht sich aber dort Bahn, wo geteilte Eigenschaften eine entsprechende Nähe des Fremden und Eigenen indizieren.

In ihren Aufschlüssen über die unterschiedlichen Möglichkeiten von Alteritätshermeneutiken, ihre Schwierigkeiten und Fallstricke, aber auch ihr Potential, die Welt, in der wir leben, besser zu verstehen und den Menschen, die in ihr leben, gerecht zu werden, verweisen diese frühneuzeitlichen Reiseberichte stets auch auf die Gegenwart. – Wo das weltanschaulich Fremde zwar weniger fern, aber grundsätzlich nicht weniger irritierend und verfänglich ist.