

Zeitschrift: Itinera : Beiheft zur Schweizerischen Zeitschrift für Geschichte = supplément de la Revue suisse d'histoire = supplemento della Rivista storica svizzera

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Geschichte

Band: 38 (2015)

Artikel: Einleitung: Transformationen des Fremden im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit

Autor: Hitzbleck, Kerstin

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1077838>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 08.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Einleitung: Transformationen des Fremden im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit

Kerstin Hitzbleck

Das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du.

Wilhelm Dilthey

Die Fremde ist ein Ort, den es in der Vorstellung des Betrachters schon gibt.¹ Der Gang 'in die Fremde' ist ein Gang ins Bekannte, aber Nichteigene, sondern Unvertraute. Er unterscheidet sich damit von der Expedition, die zu neuen Ufern aufbricht und das tatsächlich Unbekannte erschliessen will.² Die Einstufung als fremd ist Teil des Prozesses von Verstehen und Aneignung, der das bislang Nicht-Gekannte in Relation zum Vertrauten setzt, es damit beschreib- und begreifbar

1 Dieser Beitrag versteht sich als Einführung in den vorliegenden Band und hat das Ziel, Beobachtungen zu bündeln und neue Perspektiven und Annäherungen an das Fremde als Objekt historischer Forschung aufzuzeigen. Die Literaturangaben zu diesem Beitrag erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Tatsächlich ist die Literatur zum Thema Fremdheit und Alterität beinahe unüberschaubar. Einen umfassenden Überblick zum Thema 'Fremdheit', das in den letzten Jahren eine Forschungskonjunktur erlebt hat, liefert Nikolas Jaspert, *Eigenes und Fremdes im Spätmittelalter: Die deutsch-spanische Perspektive*, in: Klaus Herbers, Nikolas Jaspert (Hg.), «Das kommt mir spanisch vor». *Eigenes und Fremdes in den deutsch-spanischen Beziehungen des späten Mittelalters*, Münster 2004 (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt, Bd. 1), S. 31–62. Einen prägnanten Einstieg liefern auch Volker Scior, *Das Eigene und das Fremde. Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck*, Berlin 2002 (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters, Bd. 4), S. 9–23, sowie David Fraesdorff, *Der barbarische Norden. Vorstellungswelten und Fremdheitskategorien bei Rimbart, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*, Berlin 2005 (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters, Bd. 5). In der deutschsprachigen Forschung hat sich zum 'Fremden' beziehungsweise zum 'Anderen' das 'Eigene' als Komplementärkategorie herausgebildet. Die englischsprachige Forschung fasst den Gegensatz demgegenüber in die Begriffe 'foreign' beziehungsweise 'other' und 'familiar', das in Abkehr von der letztlich juristisch-sachenrechtlichen Definition eher auf den Aspekt der Vertrautheit abhebt. Mir scheint, dass dieser Definitionsrahmen der Sache letztlich eher gerecht wird, weil er flexibler auf das Problem der 'Bekanntheit' reagieren kann und weniger eng an den Interpretationsrahmen der Identität geknüpft ist. Für die Abgrenzung des Fremden vom Unbekannten sei besonders verwiesen auf Herfried Münkler, Bernd Ladwig, *Dimensionen der Fremdheit*, in: dies. (Hg.), *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*, Berlin 1997, S. 11–44.

2 Ein anschauliches Beispiel für die Weltaneignung im Mittelalter beschreibt Johannes Fried, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 243/2 (1986), S. 287–332. Für die Suche nach ungläubigen Ungarn, die gemäss einer ungarischen Chronik wegen Nahrungsmittelknappheit ihr Land hätten verlassen müssen, schickt der ungarische König insgesamt vier «Expeditionen» (S. 288) von Dominikanermönchen in den heidnischen, unbekannten Osten. Dort treffen die «Forscher» tatsächlich auf ein als die gesuchten «Großungarn» identifizierbares Volk und integrieren dieses durch ihre Beschreibung dauerhaft in das ungarische Weltbild. Ein populärkultureller Verweis sei im Rahmen dieser Einleitung erlaubt: Auch die USS Enterprise bricht mit ihrer Crew unter der Leitung von Kapitän James T. Kirk in den Weltraum auf, «to boldly go where no man has gone before» und trifft dort auf unbekannte Kulturen, Dimensionen und Wesen.

macht und eine Bewertung des Wahrgenommenen erlaubt. Diese Bewertung ist offen, sie kann positiv wie negativ ausfallen und enthält a priori keine pejorative Intention: 'Fremd' ist zunächst eine neutrale Kategorie des Nichtverstehens.³ Das als fremd Beschriebene wird in das Weltbild des Betrachters aufgenommen, entzieht sich jedoch der Aneignung und Appropriation und bleibt in der Weise vom Betrachter immer unterschieden. Das Wiederfinden des Ich ist dem Betrachter in dieser Relation nicht möglich. Dabei bestimmt allein der Wahrnehmende über die Charakterisierung und Kategorisierung des Wahrgenommenen als fremd. Die Entscheidung über Inklusion oder Exklusion erfolgt durch den Betrachter.

Vom Fremden ist das Andere zu unterscheiden, das die Wahrnehmung des grundsätzlich Unvertrauten mit einem Akt des Verstehens verbindet. Dieses Verstehen wird dabei zumindest aus der Perspektive des Wahrnehmenden als erfolgreich erachtet.⁴ Die Beschreibung als 'anders' würde damit andeuten, dass der Beobachter zwar andere Bewertungs- und Verhaltensmöglichkeiten sieht und beispielsweise eine kulturelle oder normative Differenz erkennt, aber die Handlungen des Gegenübers versteht und sinnvoll zu erklären vermag. Auch die Kategorisierung als 'Anderes' ist a priori wertfrei. Doch wie die Beschreibung als fremd geht auch hier die Zuschreibung allein vom wahrnehmenden Subjekt aus.

Sowohl das Fremde wie das Andere sind als Deutungsschemata daher relational auf das bezogen, was der Beobachter als sein Eigenes und Vertrautes erkannt hat und beschreibt.⁵ Doch ist diese Relation keine Einbahnstrasse. Denn das Bewusstsein vom Eigenen entsteht erst aus der Konfrontation mit dem Unbekannten und im Versuch seiner Kategorisierung. Aus dem Kontakt mit dem Fremden folgt

3 Sehr eingängig ist der Erklärungsversuch von Klaus Herbers zur Aussage der Redensart «Das kommt mir spanisch vor» als «merkwürdig, unverstanden, fremd», der die zumindest teilweise Äquivalenz der Begriffe 'fremd' und 'unverstanden' unterstreicht. Klaus Herbers, «Das kommt mir Spanisch vor». Zum Spanienbild von Reisenden aus Nürnberg und dem Reich an der Schwelle zur Neuzeit, in: Herbers, Jaspert (Hg.), «Das kommt mir spanisch vor», S. 1–30, Zitat S. 1.

4 Dass dieser Versuch des Verstehens scheitern kann, sei zumindest angemerkt.

5 Ein sehr plastisches Beispiel dafür ist der Versuch der Aneignung des Anderen und Fremden durch den Vergleich mit dem Eigenen und Bekannten, der Übertragung fremder Wirklichkeit in die eigene Wirklichkeit (S. 282) im Mittelalter bei Arnold Esch, Anschauung und Begriff. Die Bewältigung fremder Wirklichkeit durch den Vergleich in Reiseberichten des späten Mittelalters, in: Historische Zeitschrift 253/2 (1991), S. 281–312, 282: «es gibt nichts, wofür sich nicht eine heimatliche Entsprechung finden liesse – und so zogen unsere Reisenden eine breite Spur toskanischer Vergleiche quer durch den Vorderen Orient». Auch Thomas Foerster betont die Rolle des Vergleichs bei der Konstruktion von Identität: Erst indem das Fremde über ein *tertium comparationis* in Relation zum Eigenen gestellt wird, wird der Betrachter sich seiner Identität bewusst. Zugleich kann über den Vergleich aber auch die Integration in bereits bestehende, autoritative Diskurse erfolgen, wie Foerster am Beispiel der Geschichtsschreibung im Norden Europas deutlich macht. Thomas Foerster, Vergleich und Identität. Selbst- und Fremddeutung im Norden des hochmittelalterlichen Europa, Berlin 2009 (Europa im Mittelalter, Bd. 14), Zusammenfassung S. 177–187. Siehe auch die in dem Sammelband Die Begegnung mit Fremden und das Geschichtsbewusstsein, hrsg. von Judith Becker und Bettina Braun, Göttingen 2012 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Beiheft 88) vereinigten Studien.

eine – auch unbewusste – Vergewisserung über das Eigene, die in einem zweiten Schritt den tatsächlichen Vergleich mit dem Fremden ermöglicht und Aussagen über das Fremde erlaubt. Fremd und eigen sind aufeinander bezogen und nicht unabhängig voneinander denkbar.

Die Kategorien fremd, anders oder eigen sind jedoch nicht statisch.⁶ Denn ursprünglich Fremdes kann in das Eigene und Vertraute integriert werden und damit zu einem Teil der eigenen Identität werden. Neu in eine Kultur eindringende Elemente können durch Prozesse kultureller Aneignung und kulturellen Transfers innerhalb kurzer Zeit in die Betrachteridentität aufgenommen werden und dafür ältere Positionen in der Wahrnehmung des Fremden ihrerseits fremd- oder andersartig erscheinen lassen. Ebenso kann Vertrautes fremd oder anders werden, wie es sich etwa in der Betrachtung historischen Geschehens zeigt, das im Lauf der Zeit unvertraut und unverständlich werden kann.⁷ Die Wahrnehmung von Differenz und die Irritation durch das Unbekannte lassen sich demnach durch Integration überwinden, wie andererseits auch Integriertes und Selbst-verständliches im Zuge etwa des gesellschaftlichen Wandels auf einmal irritierend wirken können. Die Zuschreibungen erweisen sich damit als veränderlich.

Die Auseinandersetzung mit dem Thema Fremdheit verspricht Erkenntnisse wenn auch nicht unbedingt über die als fremd wahrgenommenen Objekte und Personen, so doch über die Selbstwahrnehmung des Betrachters und die Konstruktion seiner Identität.⁸ In kulturhistorischer Perspektive gibt die Beschäftigung mit Phänomenen der Fremd- und Eigenwahrnehmung damit Aufschluss über die Konstruktion kultureller Identität in historischen Gesellschaften und erlaubt, den

6 Felicitas Schmieder, «... sind sie ganz normale Menschen»? Die Mongolen zwischen individueller Erscheinung und Typus des Fremden in der Wahrnehmung des spätmittelalterlichen Abendlandes, in: Christoph Lüth, Rudolf W. Keck, Erhard Wiersing (Hg.), *Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zur Akkulturation in bildungshistorischer Sicht*, Köln/Weimar/Wien 1997, S. 195–210.

7 Jaspert, *Eigenes und Fremdes im Spätmittelalter*, S. 45. Siehe auch Herfried Münkler, Bernd Ladwig, Einleitung: Das Verschwinden des Fremden und die Pluralisierung der Fremdheit, in: Herfried Münkler (Hg.), *Die Herausforderung durch das Fremde*, Berlin 1998 (Interdisziplinäre Arbeitsgruppen, Bd. 5), S. 11–25, hier S. 23 sowie im selben Band Herfried Münkler, Kathryn Mayer, *Die Konstruktion sekundärer Fremdheit. Zur Stiftung nationaler Identität in den Schriften italienischer Humanisten von Dante bis Machiavelli*, S. 27–129. Siehe auch die Überlegungen von Hans Martin Krämer, Jenny Oesterle, Ulrike Vordermark, *Labeling the Religious Self and Others: Reciprocal Perceptions of Christians, Muslims, Hindus, Buddhists, and Confucians in Medieval and Early Modern Times*. Introduction, in: dies. (Hg.), *Labeling the Religious Self and Others: Reciprocal Perceptions of Christians, Muslims, Hindus, Buddhists, and Confucians in Medieval and Early Modern Times*, Leipzig 2010 (Comparativ, Jg. 20, H. 4), S. 7–17.

8 Siehe beispielsweise die Überlegungen von Georg Jostkleigrewe zur wechselseitigen Wahrnehmung von *Imperium* und *Regnum Franciae* in seiner Monographie *Das Bild des Anderen. Entstehung und Wirkung deutsch-französischer Fremdbilder in der volkssprachlichen Literatur und Historiographie des 12. bis 14. Jahrhunderts*, Berlin 2008 (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters, Bd. 9), S. 13–46.

Denkstil⁹ und die intellektuellen Rahmenbedingungen von Wirklichkeitserfassung und -erkenntnis abzubilden sowie im Umkehrschluss die Bedingungen der Interaktion mit fremden Kulturen aufzudecken.¹⁰ Kristallisationspunkte der Fremdheitserfahrung im Mittelalter waren auf der einen Seite die vielfältigen Möglichkeiten des Kulturkontakts bei den Kreuzzügen und in den entstehenden Kreuzfahrerstaaten, aber auch im diplomatischen und kaufmännischen Verkehr mit den Ländern und Fürsten des Orients.¹¹ Diesen ist ihr Platz im mittelalterlichen christlichen Weltbild wie in der christlichen Heilsgeschichte gemein, auch wenn die traditionell auf Überlieferungswissen beruhenden Kenntnisse oft genug nicht durch Anschauung abgesichert waren und beim Kontakt mit den tatsächlich existierenden Völkern und Ländern keine oder zumindest keine hilfreiche Orientierung bieten konnten. Die Konfrontation bot daher reichlich Raum für Differenz- und Fremdheitserfahrung sowie die Definition der eigenen kulturellen und religiösen Position.

Eine neuartige Situation war dagegen mit der Entdeckung der Neuen Welt entstanden, welche die Europäer mit einem neuen Erdteil und tatsächlich vollkommen unbekannten Kulturen konfrontierte, mit einer Welt, die es für sie zuvor noch nicht gegeben und die auch in den überlieferten Schriften keinen wie auch immer

9 Ludwik Fleck, Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv, 9. Aufl., Frankfurt a.M. 2012.

10 Der Migrationsexperte Dirk Hoerder hat immer wieder die Bedeutung von Migration und Wanderungsbewegungen für die Entwicklung jeder menschlichen Kultur – und damit auch für die Kulturwissenschaften – herausgestellt. «Migrationsforschung – Lebenswegforschung – wird so, ohne überheblich sein zu wollen, zum Paradigma für neue Erkenntnisgewinne. Nur durch Fragen, die territoriale, dogmatische, politische, kulturelle und disziplinäre Grenzen überwinden, lässt sich die Komplexität menschlichen Handelns historisch und gegenwartsbezogen fassen.» Dirk Hoerder, *Imago mundi und Funds of Knowledge* – Migranten schaffen Kulturen, in: Michael Borgolte, Julia Docker u.a. (Hg.), Europa im Geflecht der Welt. Mittelalterliche Migrationen in globalen Bezügen, Berlin 2012 (Europa im Mittelalter, Bd. 20), S. 9–29, Zitat S. 29. Die Überlegungen zum Migrationsbegriff von Stefan Burkhardt, Thomas Insley, Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld, Stefan Schröder und Viola Skiba im selben Band streichen ebenfalls die Allgegenwart von Migration heraus, geraten aber letztlich in die Beliebigkeitsfalle, indem vom päpstlichen Legationsreisenden über den italienischen *podestà* bis zum dauerhaft Auswandernden alles und jeder unter den Begriff subsumiert werden kann. Siehe den Beitrag Migration – Begriffsbefragungen im Kontext transkulturalistischer Mittelalterforschung, S. 31–43 und die kritischen Bemerkungen von Michael Borgolte und Bernd Schneidmüller im knappen Schlusswort des Bandes, S. 259–266, bes. S. 262f.

11 Rainer Ch. Schwinges, Begegnung in Grenzen. Christen und Muslime im Heiligen Land des 12. Jahrhunderts, in: Guy P. Marchal (Hg.), Grenzen und Raumvorstellungen – Frontières et conceptions de l'espace (XI^e–XVIII^e siècles), Luzern 1996 (Clio Lucernensis 3), S. 315–328; ders. Die Wahrnehmung des Anderen durch Geschichtsschreibung. Muslime und Christen im Spiegel der Werke Wilhelms von Tyrus (†1186) und Rodrigo Ximénez de Rada (†1247), in: Alexander Patschovsky, Harald Zimmermann (Hg.), Toleranz im Mittelalter, Sigmaringen 1998 (Vorträge und Forschungen, Bd. 45), S. 101–127; ders. Regionale Identität und Begegnung der Kulturen in Stadt und 'Kreuzfahrerkönigreich' Jerusalem, in: Andreas Meyer, Constanze Rendtel, Maria Wittmer-Butsch (Hg.), Päpste, Pilger, Pönitentiarie. Festschrift für Ludwig Schmugge zum 65. Geburtstag, Tübingen 2004, S. 237–251; ders., Rechtsformen und praktisches Rechtsdenken des interkulturellen Kontakts in der Kreuzzugszeit, in: Michael Jucker, Martin Kintzinger u.a. (Hg.), Rechtsformen internationaler Politik. Theorie, Norm und Praxis vom 12. bis 18. Jahrhundert, Berlin 2011, S. 75–89.

gearteten Niederschlag gefunden hatte: Die Fahrten des Columbus führten nicht einfach zu einer Erweiterung des Weltbildes, sondern brachten dieses ins Wanken, gab es doch offenbar Völker, die nicht nur in der Bibel und den autoritativen Schriften der Antike nicht vorkamen, sondern die auch von der christlichen Religion vollkommen unberührt geblieben waren.¹² Sie stellten damit das herrschende Weltbild auf die Probe und forderten neue Deutungs- und Bewältigungsansätze. Am Beispiel des Umgangs mit der Neuen Welt lässt sich die Integration des Fremden in das europäische Weltbild, das davon freilich nicht unberührt bleiben konnte, nachvollziehen. Ebenso lässt sich hier beobachten, wie durch Massnahmen auch politischer und juristischer Art dafür gesorgt wurde, dass die neuentdeckten Fremden in ihrer Fremdheit erhalten und eingekapselt wurden, um ihnen – auch nach erfolgter Konversion – die Integration in die christliche Gesellschaft zu verwehren.¹³

Annäherungen an ein Paradigma: Transformation

Dabei stellt sich die Frage, worin diese Auseinandersetzung mit dem Fremden und seiner Aneignung eigentlich bestehen soll, wie man sie untersucht und misst – und wie sich die Auswirkungen der Aneignung fassen lassen. Die kulturwissenschaftlich orientierte Geschichtswissenschaft der letzten Jahrzehnte hat dazu mit den Konzepten etwa der *entangled history*, der *histoire croisée* wie auch des Kulturtransfers vielfältige Interpretationsansätze geschaffen, die Reziprozität postulieren und auf die Gegenseitigkeit kulturellen Wandels abheben. Zur Beschreibung und Interpretation des Prozesses der Aneignung, der zu Änderungen im Konzept des Eigenen und des Fremden führt, lohnt es sich jedoch – und dies sei an dieser Stelle versucht –, auf das neue historische Paradigma der Transformation zurückzugreifen, das derzeit durch den Berliner Sonderforschungsbereich (SFB) 644 'Transformationen der Antike' zur Beschreibung und Diagnose von Aneignungen der Antike zu einem Analysekonzept «historischen Wandels» entwickelt wird.¹⁴ Aus der Grundannahme, dass Geschichte aus einem kontingenten und sinnlosen Ablauf historischen Geschehens immer wieder neu gebildet, modelliert und verändert

12 Diese Tatsache hinderte die Eroberer freilich nicht daran, die neuentdeckten Völker mit aller Macht in das herrschende Weltbild integrieren zu wollen. Siehe Wolfgang Reinhard, Christliche Wahrnehmung fremder Religionen und Fremdwahrnehmung des Christentums in der frühen Neuzeit, in: Ludger Grenzmann, Thomas Haye u.a. (Hg.), Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, Bd. 1: Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden), Berlin 2009, S. 51–72. Auf den Punkt gebracht bei Johannes Helmrath, Diffusion des Humanismus. Zur Einführung, in: ders., Ulrich Muhlack, Gerrit Walther (Hg.), Diffusion des Humanismus. Studien zur nationalen Geschichtsschreibung europäischer Humanisten, Göttingen 2002, S. 9–29, 24: «America war weder in der Bibel noch bei Ptolemaios vorgesehen».

13 Siehe etwa den Beitrag von Joel Graf in diesem Band.

14 Hartmut Böhme, Einladung zur Transformation, in: Hartmut Böhme, Lutz Bergemann u.a. (Hg.), Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels, München 2011, S. 7–37, hier S. 8.

wird, ergibt sich die Notwendigkeit, eine Theorie zur Beschreibung dieser Veränderungen zu entwickeln. Anders als die klassische Rezeptionsforschung integriert das neu geschaffene Paradigma der Transformation nun auch die Veränderlichkeit und Beeinflussbarkeit der rezipierten wie der rezipierenden Kultur. Es gilt: «Alles was übermittelt wird, verändert sich im neuen Kontext, wird zunächst de- und dann rekontextualisiert, wenn auch die Art und Weise dieser Veränderung nicht immer leicht zu definieren ist».¹⁵ Der Rückgriff auf die Antike als Quelle etwa von historischer Legitimation aktueller Intentionen und Entwicklungen generiert aus dem überlieferten Bestand antiker Zeugnisse nicht nur eine fortwährend aktualisierte 'Antike' als Referenzkultur. Sondern gleichzeitig verändert sich die Aufnahmekultur, im beschriebenen Fall die humanistische Renaissancekultur mit ihrem starken Antikebezug, durch die selbstgenerierte Antike gleichermassen.¹⁶ Für diesen reziproken Vorgang prägte der SFB den Neologismus «Allelopoiese», der auf das «gegenseitige Erschaffen von Aufnahmekultur und Referenzkultur» abzielt.¹⁷ Damit kann die Transformationsforschung Ergebnisse und Methoden älterer Ansätze der Geschichtswissenschaft integrieren und zugleich überschreiten. Ansatzbedingt verfolgt die Transformationsforschung kein teleologisches Geschichtsbild, sondern nimmt die Kontingenzen des historischen Wandels in den Blick, der eben kein Ziel verfolgt: Geschichte kennt keine Richtung.¹⁸

Als Beispiel für Transformation dient etwa das antike römische Imperium und seine Wiederaufnahme, Aneignung und Neuinterpretation durch die Konstrukteure des englischen *empire*, die Propagandisten des Faschismus in Italien wie – auch architektonisch überdeutlich fassbar – in der politischen Repräsentation der demokratischen Vereinigten Staaten von Amerika.¹⁹ Hier tritt zugleich ein zentraler Aspekt der Transformationsforschung hervor, der einen Garanten ihrer Wissenschaftlichkeit wie ihrer breiten Anwendbarkeit bildet: Die Transformationsforschung wendet sich konsequent von einer Bewertung der untersuchten Fälle von Aneignung, Rezeption und Anverwandlung ab und setzt an die Stelle von richtig und falsch das Konzept der Geltungsbehauptung beziehungsweise des Geltungsanspruchs.²⁰ Keine der genannten Transformationen antiker Herrschaft kann sinnvoll als korrekt oder verfehlt bezeichnet werden, untersuchbare Tatsache ist allein ihre Wirksamkeit im Kontext der Rezeptionskultur, in der sie als wahr und geltend

15 Helmrath, Diffusion des Humanismus, S. 20.

16 «Im Effekt entstehen dabei zugleich eine Antike und eine kulturelle Identität, welche sich in Referenz auf eben diese Antike konstituiert.» Böhme, Transformation, S. 15. Hervorhebung durch Böhme.

17 Ebd., S. 9. Hervorhebungen durch Böhme.

18 Ebd., S. 10f.

19 Böhme, Bergemann u.a. (Hg.), Transformation, S. 39f.

20 Böhme, Transformation, S. 18–21: Umgang mit Geltungsansprüchen.

anzunehmen ist.²¹ Entsprechend steht auch nicht die Antike als Kultur selbst im Zentrum der Untersuchungen, sondern es geht vielmehr um «ihre Funktionen in den kulturellen und künstlerischen, politischen und wissenschaftlichen Selbstpositionierungen von Nachfolgekulturen».²²

Dieses Paradigma soll hier auf den Umgang mit dem Fremden im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit angewendet werden. Denn wenn das Transformationsparadigma das sein will, was seine Erfinder von ihr erwarten,²³ nämlich eine allgemeine Theorie historischen Wandels, so ist die Anwendung auf andere Felder kultureller Austauschprozesse als Prüfstein unabdingbar. Es liegt dabei nahe, den Blick auf solche Felder zu richten, die grundsätzliche Ähnlichkeiten zum Erprobungsfeld haben, sich aber in genügend und genügend aussagekräftigen Details unterscheiden. Ein solches Feld ist mit dem in diesem Sammelband aus verschiedenen Perspektiven untersuchten Bereich der Fremdheitserfahrung und Fremdwahrnehmung gegeben.

So zeigen sich bei genauer Betrachtung Ähnlichkeiten der beiden Untersuchungsfelder, welche die Übertragung der Transformationstheorie vom einen auf das andere Gebiet erleichtern und nahelegen.²⁴ Immer wieder wird *en passant* die grundsätzliche Fremdheit der antiken Kultur erwähnt, welcher sich die Nachgeborenen zwar aneignend annähern konnten, die ihnen aber durch die zeitliche und kulturelle Ferne und den kulturellen Bruch, den das christliche Mittelalter für die antiken Traditionen bedeutet hat, unerreichbar blieb. «Erst in der Auseinandersetzung mit ihr als der paradigmatischen, dabei jedoch keineswegs homogenen [...] *Fremdkultur* hat sich die global folgenreiche europäische Kultur herausgebildet».²⁵ Die Transformation kann sich «als Zusammenspiel von ‘Eigenem’ und ‘Fremdem’» präsentieren,²⁶ das in seiner Amalgamierung zur Veränderung der Aufnahme- wie der Referenzkultur führt. Für die Transformationstheorie verweisen die Autoren auf die «charakteristische Widerständigkeit und Fremdheit» der

21 Böhme, Bergemann u.a. (Hg.), Transformation, S. 45f.

22 Ebd., S. 41.

23 «Das Transformationskonzept ist so gefasst, dass unterschiedslos alle kulturellen Praktiken, die mit Überlieferungsbeständen umgehen, untersucht werden können: ohne Rücksicht auf eine wie auch immer geartete Adäquatheit des Transformationsergebnisses.» Böhme, Transformation, S. 18. Siehe auch Böhme, Bergemann u.a. (Hg.), Transformation, S. 41.

24 Nikolas Jaspert hat auf die grundsätzlich hohe Anschlussfähigkeit der Fremdeheitsforschung an verschiedenste Forschungsbereiche der Geschichtswissenschaften hingewiesen. Er nennt die Sozialgeschichte, die Geschichte der Vorstellungswelten, die Geschichte der Mobilität, der Ethnogenese und zuletzt der Kommunikationsforschung. Diese Bereiche werden auch von der Transformationsforschung angesprochen, zumindest gestreift, so dass auch vor diesem Hintergrund die Übertragbarkeit des Paradigmas von der Antikerezeption und -nutzung auf andere Gebiete nahegelegt wird. Jaspert, Eigenes und Fremdes im Spätmittelalter, S. 37f.

25 Böhme, Bergemann u.a. (Hg.), Transformation, S. 41.

26 Böhme, Transformation, S. 43.

Referenzobjekte, die gleichfalls eine «semantische und formale Offenheit» in sich tragen.²⁷ Andererseits «verfügt der Aufnahmebereich stets über formale und strukturelle Repertoires, die Auswahl und Aneignung der Inhalte des Referenzbereichs bestimmen»,²⁸ die also die Aneignung, Anverwandlung und Integration der fremden Artefakte und Inhalte ermöglichen – oder auch verhindern. Der Transformationsdruck resultiert dabei aus einem Gefühl der Fremdheit, ergänzt um eines der Unerreichbarkeit des Referenzobjekts. Die am Beispiel des Umgangs mit der Antike entwickelte Transformationstheorie geht von einer grundsätzlichen Verschiedenheit der Referenz- von der Aufnahmekultur aus, die erst zu der Notwendigkeit führt, sie in die rezipierende Kultur zu integrieren, und sie legt ein methodologisches Organon vor, um diese verschiedenen Modi der Transformation differenziert zu diagnostizieren.

Auch das Fremde – wie auch immer es sich im Einzelnen präsentieren mag – ist zunächst einfach da, muss – aus welchen Gründen auch immer – den Sprung über die Wahrnehmungsschwelle²⁹ schaffen, um überhaupt als fremd kategorisiert zu werden. Wie die Antike entzieht sich das geographisch und gesellschaftlich Fremde intuitivem Verständnis, bleibt bis zu einem bestimmten Grad stets unverstanden, was seine Nutzung im Kontext der Aufnahmekultur freilich weder ausschliessen noch zwangsläufig beeinträchtigen muss. Wie bei der Antike lässt sich eine richtige oder falsche Nutzung der Artefakte, Texte, Denkweisen und Inhalte nicht definieren. Es kann allein um die Frage nach der Geltungsbehauptung gehen, die zeitgenössisch auf Grundlage der Artefakte aufgebaut wird. Und genau wie im Falle der Antike ändert sich der Aufnahmebereich durch die Rezeption der als fremd wahrgenommenen Inhalte, wie umgekehrt diese durch die Rezeption verändert werden: Die Vorstellung vom Fremden ändert sich mit der Zunahme an Informationen über die Fremden in Form der beschriebenen «langwelligen Transformationsketten» weiter.³⁰ Wie die Antike gibt es auch das Fremde nur relational: Fremd wird eine Sache erst dadurch, dass sie wahrgenommen und als fremd definiert worden ist und wie die Antike kann auch das Fremde selbst an seinem Status nichts ändern. Es entsteht im Blick des Wahrnehmenden und ist ihm ausgeliefert.

27 Böhme, Bergemann u.a. (Hg.), Transformation, S. 44.

28 Ebd., S. 45.

29 Hier ist auf den Aufsatz von Thomas Schwitter in diesem Band zu verweisen, der anhand der Repräsentation von Wissen über die Neue Welt auf dem französischen Buchmarkt verschiedene Interessens- und Rezeptionssphären in Frankreich nachweisen kann und feststellt, dass zumal im königsnahen Teil des Landes das Wissen über den neuen Kontinent nur mit grosser Mühe die Wahrnehmungsschwelle überwand, doch dann notwendiger und handlungsleitender Bestandteil des zeitgenössischen historischen Diskurses wurde.

30 Siehe etwa die Untersuchung von Schmieder, «... sind sie ganz normale Menschen»?

So lässt sich die Wahrnehmung des Fremden nach denselben Kategorien untersuchen wie die Rezeption und Transformation der Antike. Genau wie im vorgestellten Fall lässt sich bei der Wahrnehmung des Fremden nach den «Bedürfnissen» fragen, auf welche die – akzeptierende oder ablehnende – Auseinandersetzung mit dem Unbekannten antwortet.³¹ Und genau wie bei der Antike lohnt es sich, über die Funktionen nachzudenken, welche die Fremde – in welcher Repräsentation auch immer – in den «kulturellen und künstlerischen, politischen und wirtschaftlichen Selbstpositionierungen» der aufnehmenden Kultur hat.³²

Allerdings gibt es auch Unterschiede, deren Bedeutung für das Transformationskonzept erst noch herausgearbeitet werden müsste. So steht ja, anders als im Falle der Antike, ausser Zweifel, dass dem wahrgenommenen Fremden tatsächlich und in ihrer Eigenart existierende Menschen entsprechen können, die sich der Zumutung der Anverwandlung an die ihnen entgegengebrachte Fremdheits Erwartung nicht unterwerfen wollen oder können und diese durch Akte der oberflächlichen Anpassung oder der Gegenwehr zu unterlaufen versuchen. Anders als die vergangene Antike können die einander synchron begegnenden Fremden darum ringen, die ihnen zugewiesene Wahrnehmungskategorie zu verlassen – und damit das von ihnen entworfene Bild verändern. Der fortgesetzte Kontakt kann zu Anpassungen im zeitgenössischen Konzept des Fremden führen und so wiederum die Wahrnehmung des Fremden beeinflussen. In diesem Sinne wären Rolle und Definition des Fremden innerhalb der zeitgenössischen Auseinandersetzung mit dem real existierenden Neuen und Unbekannten variabel, steter Veränderung unterworfen und müssten auch dementsprechend untersucht werden.³³ Dabei lässt sich der Umgang mit dem Fremden innerhalb derselben Parameter beschreiben wie der Umgang mit der Antike. Als das unintegrierbar Andere ist das Fremde ebenfalls auf den Ebenen von Inklusion und Exklusion in die Aufnahmekultur, Konservierung und Innovation bezüglich der Modifikation der Referenzkultur sowie zwischen den Polen Identifikation und Distanzierung verortbar.

31 Böhme, Bergemann u.a. (Hg.), Transformation, S. 40.

32 Ebd., S. 41.

33 Ein Beispiel für das Aufeinandertreffen zwischen dem überlieferten, bis dahin konsistenten Geschichtsbild mit einer fremden und unvorhersehbaren Wirklichkeit bietet der Umgang mit dem Mongolensturm in Europa. Nachdem man die fremden Eroberer zunächst in heilsgeschichtliche Erklärungsmuster zu integrieren versucht hatte, führte die Auseinandersetzung mit den konkret angekommenen Menschen und ihrer Kultur, die Befragung von Gefangenen, die Aufnahme politischer und wirtschaftlicher Beziehungen langsam zu neuen Kenntnissen über die Fremden und zu einer Anpassung des überkommenen Bildes, das freilich stets Bezugsrahmen der Wirklichkeitserfassung bleibt. Die Mongolen entkommen dem christlichen Interpretationsrahmen nicht und bleiben vorerst Abkömmlinge der Völker Gog und Magog, bis weitere empirische Forschungen eine Identifikation der Mongolen mit den apokalyptischen Völkern unmöglich machen. Fried spricht vom «Filter des Endzeitdramas», das sich zwischen den europäischen Beobachter und die Mongolen schiebt. Fried, Wirklichkeit, S. 296–301, 327–329, Zitat S. 300.

Dass der Versuch, ein anhand eines historischen Gegenstandes erfolgreich eingeführtes Konzept auf ein neues Erkenntnisinteresse und Untersuchungsgebiet zu übertragen, ebenfalls ein Beispiel für die Transformation kultureller Inhalte darstellt, sei dabei nicht verschwiegen. Entsprechend ist auch zu erwarten, dass das Konzept 'Transformation' durch die Anwendung auf einen neuen Bereich selbst Veränderungen erfahren wird, auch wenn eine Modifikation im Rahmen dieses ersten Schrittes einer Transponierung auf neue Inhalte nicht ausdrücklich intendiert ist und deshalb auch nicht weiter verfolgt wird.

Transformation – was tun?

Doch wie untersucht man in methodisch gesicherter und nachvollziehbarer Weise Transformation, wenn diese mehr sein soll als ein allzuständiges Irgendwie der Veränderung? Hierzu wurden in interdisziplinärer Zusammenarbeit verschiedene Typen und Modi der Transformation definiert, welche den unterschiedlichen Aneignungs- und Anverwandlungsprozessen Rechnung tragen, durch die antike Kultur und antike Techniken in die Renaissancekultur aufgenommen, genutzt und operationalisiert worden sind. Dabei ist es ein Zeichen für die grundsätzliche Flexibilität und programmatische Offenheit des neuen Paradigmas, dass es verschiedene Transformationstypologien zulässt, die zwar nicht von Grund auf unvereinbar sind, doch unterschiedliche Gewichtungen und Intentionen erkennen lassen.³⁴

Transformationen finden zwischen einer Aufnahme- und einer Referenzkultur statt. Sie betreffen ein Objekt der Transformation – etwa die Antike – und einen Agenten, der in der Referenzkultur verortet ist, allerdings nicht zwangsläufig eine handelnde Person oder Personengruppe zu sein braucht. Das Autorenkollektiv um Lutz Bergemann unterscheidet 14 verschiedene Modi der Transformation, die freilich als offenes, ergänzbares Konzept verstanden werden wollen. Nicht zu unterschätzen sei bei der Kategorisierung von Transformationsprozessen die Rolle des wissenschaftlichen Beobachters, der je nach Fokus seines Interesses ein und denselben transformatorischen Vorgang unter ganz unterschiedliche Transformationstypen subsumieren kann.³⁵ Dabei werden Phänomene der Aneignung, Ablehnung wie der Nichtbeachtung unterschieden, wobei, durchaus erwartbar, die Formen der Aneignung und produktiven Integration überwiegen. Als grundsätzlich oder selektiv die Rezeption verweigernde, gleichwohl jedoch transformierende Typen

34 Lutz Bergemann, Martin Dönike, Albert Schirrmeister, Georg Toepfer, Marco Walter, Julia Weitbrecht, Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels, in: Böhme, Bergemann u.a. (Hg.), Transformation, S. 39–56; Georg Toepfer, Transformationen des Lebensbegriffs. Vom antiken Seelen- zum neuzeitlichen Organismuskonzept, in: Böhme, Bergemann u.a. (Hg.), Transformation, S. 137–181.

35 Böhme, Bergemann u.a. (Hg.), Transformation, S. 47.

werden «Ignoranz»³⁶ und «Negation»³⁷ angeführt, welche entweder gewisse Aspekte der Referenzkultur nicht wahrnehmen wollen oder sie bewusst ablehnen und damit modifizieren. Auch die «kreative Zerstörung»³⁸ enthält, wie die «Fokussierung/Ausblendung»,³⁹ einen starken Aspekt mehr oder minder bewusster Rezeptionsverweigerung. Den übrigen zehn⁴⁰ vorgeschlagenen Typen der Transformation ist die Neukontextualisierung und bewusste Nutzung von antiker Kultur in je unterschiedlichen Graden und Reichweiten gemein, die auf diese Weise auf die Aufnahmekultur zurückwirken.

Die Transformationsforschung will sich von handelnden Personen als Triebkräften der Übernahme und Integration der Referenzkultur lösen und bietet als Alternative den Agenten⁴¹ an, bei dem es sich «nicht notwendig um Personen», sondern auch um «Kollektive, Institutionen oder bloße Artefakte» handeln kann, die sogar untereinander «in Interaktion oder in Konkurrenz treten können»: «Jedes Ding, das einen Zustand eines anderen Gegenstandes oder einer Angelegenheit verändert, indem es einen Unterschied verursacht, ist somit als Agent zu bezeichnen.»⁴² Die Definition ist vage, und bleibt es auch nach der Präsentation der obengenannten, unterschiedlichen Transformationstypen. Auffällig ist vor allem das häufige Auftreten von personellen Trägern und Initiatoren von Transformation. So wird etwa die Appropriation antiker Kultur anhand der kommentierten Edition von Caesars Gallischem Krieg durch Heinrich Glarean exemplifiziert, die Assimilation durch die Lehrsammlung antiker Texte von Konrad von Hirsau. Fokussierung und Ausblendung werden anhand des von Johann Joachim Winkelmann propagierten Ideals griechischer Kunst vorgestellt, die Substitution durch die von Petrarca initiierte Dichterkrönung nach antikem Muster. Die Umdeutung beziehungsweise Inversion wird durch Giordano Brunos Umgang mit zentralen Positionen des Aristotelismus gezeigt. Die nicht auf Personen, stattdessen auf Institutionen oder gar auf Artefakte zurückführbare Transformation antiker Kultur kommt demgegenüber zu kurz und man stellt sich die Frage, wie diese von Persönlichkeit und Intention entkoppelte Transformation eigentlich untersuchbar sein könnte, ja, was sie überhaupt sein soll. Damit bleiben die Autoren

36 Ebd., S. 51.

37 Ebd., S. 52.

38 Ebd., S. 51. Hinter diesem Typ darf man die Arbeiten des Kunsthistorikers Horst Bredekamp vermuten, der am Beispiel der Zerstörung von Alt-Sankt Peter in Rom die Wirkung der Zerstörung überlieferter Antike und die Ersetzung durch zeitgenössisch Antikisierendes untersucht hat. Horst Bredekamp, *Sankt Peter in Rom und das Prinzip der produktiven Zerstörung*, Berlin 2000.

39 Böhme, Bergemann u.a. (Hg.), *Transformation*, S. 50.

40 Appropriation, Assimilation, Disjunktion, Einkapselung, Hybridisierung, Montage/Assemblage, Rekonstruktion und Ergänzung, Substitution, Übersetzung und Umdeutung/Inversion. Ebd., S. 48–54.

41 Ebd., S. 44f.

42 Gegenfrage: Lässt sich etwas verändern, ohne einen Unterschied zu verursachen?

hinter dem Anspruch zurück, den Hartmut Böhme in seinem Einleitungsbeitrag postuliert hat: «Viele Transformationen, besonders solche, die sich über eine Vielzahl von beteiligten Akteuren und Institutionen vollziehen, lassen sich nicht durch Rekurs auf Intentionen ableiten.»⁴³

Einen im Detail anderen, anhand des Lebensbegriffs praktisch ausgeführten Ansatz wählt Georg Töpfer, indem er stärker mit dem auch bei Bergemann erwähnten Transformationsraster von Konservierung/Innovation, Exklusion/Inklusion sowie Identifikation/Distanzierung arbeitet.⁴⁴ Vorausgehend sei angemerkt, dass mit dem Beitrag von Töpfer Rolle und Gestalt des Agenten im Transformationsvorgang deutlicher werden. In den drei Dimensionen von Exklusionsgrad, Innovationsgrad und Distanzierungsgrad kann Toepfer mit Idealisierung, Projektion, Negation, Destruktion, Appropriation, Inkapsulation, Hybridisierung und Inversion acht Formen der Transformation unterscheiden und damit einige, einander stark überlappende Modi von Transformation ausscheiden. Er wendet diese Typen alle auf die Wandlung des Lebensbegriffs seit der Antike bis zu ihrer Rezeption und Transformation in der Neuzeit an. Dem Biologiehistoriker Toepfer gelingt es durch seine zweischrittige, zunächst klassisch-chronologisch an einzelnen Trägern von Rezeption und Transformation, dann auf die verschiedenen Transformationstypen orientierte Vorgehensweise, die Agenten zumindest implizit von den Personen zu lösen, indem er Wirkungen und Folgen der «transformierten Inhalte» klassischer Kultur über eine längere Zeitspanne untersucht. Es gelingt ihm so, Nachweis und Abbildung jener «langwelligen Transformationsketten», die Böhme in seinem Einleitungsbeitrag als ein Erkenntnisziel von Transformationsforschung postuliert hat, zu erbringen.⁴⁵

Nichtsdestoweniger bleibt die Figur des Agenten diffus. Festzuhalten ist wohl, dass Transformation nur da stattfindet, wo Menschen agieren, wobei auch die Beobachtung als Handlung verstanden sein soll. Ein Artefakt verändert nichts, solange es nicht gesehen wird und ein Text verändert nichts, solange er nicht gelesen wird. Gleichwohl wäre es verfehlt, in jeder Veränderung die menschliche Intention zu suchen: Nicht jede Klassikerausgabe verfolgt ein explizit transformatorisches Ziel, sollte womöglich einfach nur unterhalten, und trägt doch zum Transformationsprozess der Renaissance bei. Nicht die von furchtlosen Humanisten aus

43 Böhme, Transformation, S. 22.

44 Toepfer, Lebensbegriff, S. 166f. Besonders sei auf die Schaubilder und Tabellen auf S. 167f. verwiesen.

45 Böhme, Transformation, S. 13: «Diese Agenten müssen keine Personen sein, so dass in der Transformationstheorie auch kein Rekurs auf Intentionen zwingend ist. Sondern es können Institutionen oder Diskursformationen und schliesslich langwellige, transpersonale Transformationsketten sein, in denen überhaupt kein Regie führendes Subjekt mehr ausgemacht werden kann.»

klösterlichem Staub geklaubten Handschriften⁴⁶ machten per se den Unterschied! Wirksam, dies sei im Folgenden angedeutet, wurden sie erst im Kontext der gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Änderungen der Zeit, die ihnen die Chance einräumten, überhaupt wirksam zu werden. Denn, denken wir an die Statuen und die antiken Ruinen: Sie waren schon seit Jahrhunderten dort, ohne irgendeine Veränderung bewirkt zu haben. Das Gleiche gilt auch für die Handschriften, ohne dass diese überhaupt antik im humanistischen Sinne gewesen wären.⁴⁷ Und plötzlich bekamen sie eine Bühne, auf der sie ihre Wirkung entfalten konnten – und diese Bühne war eine menschliche.

Der Agent ist kein Artefakt, keine Institution, kein Mensch. Der Agent als Motor der Transformation ist ein Schnittpunkt: der Schnittpunkt zwischen der Kontingenz des Individuums mit seinen oft sehr engumrissenen und spezifischen Intentionen und autonomen gesellschaftlichen Prozessen, welche einem Individuum oder auch einer Sache eine Bühne bieten und damit die Möglichkeit zu wirken. Zu diesen autonomen gesellschaftlichen Prozessen kann etwa das auf einschneidende historische Veränderungen reagierende, sich wandelnde Erkenntnisinteresse einer Rezeptionsgemeinschaft gehören, die dem kontingenten Menschen, dem kontingenten Artefakt, der kontingenten Institution die Möglichkeit gibt, sich zu präsentieren und gesehen zu werden. Der Codex mit den Digesten Justinians war seit der Spätantike vergessen, vielleicht auch nur uninteressant gewesen und erhielt sein transformatorisches Potenzial erst und nur im Kontext der Bildungsbewegung des 12. Jahrhunderts, als der gesellschaftliche und politische Bedarf für diese Sorte Rechtstext entstanden war. Der Codex hat die mittelalterliche Welt verändert, und doch konnte er dies erst, als Menschen in einer spezifischen historischen Situation sich seiner annahmen. Und dass dieses Buch mehr bewirkt hat, als seine Wiederentdecker sich überhaupt haben vorstellen können, steht ausser Zweifel. Transformation läuft über den Menschen, sie ist ohne den Menschen unmöglich. Wenn Transformationsforschung also mehr sein soll als die Konstatierung einer nicht intentionalen Veränderung, dann gilt es, den Menschen im Schnittpunkt überpersönlicher, autonomer Prozesse gesellschaftlichen Wandels zu suchen.

Im Folgenden soll an einem Beispiel aus der spätmittelalterlichen Literatur, die den Kontakt mit der fremden, mongolischen Kultur beschreibt, aufgezeigt werden, wie neugewonnenes, empirisches Wissen zu älteren Wissensbeständen hinzutritt, bestehende Deutungsmodi ergänzt und so transformatorisches Potenzial erlangt.

46 Wundervoll als literarisches Denkmal die Novelle *Plautus im Nonnenkloster* des Schweizer Dichters Conrad Ferdinand Meyer, die Poggio Bracciolini, einer der zentralen Gestalten des italienischen Humanismus, auf die Handschriftenjagd in ein deutsches Kloster folgt.

47 Als antik bezeichneten sie nur die Humanisten, denen die karolingische Minuskel ein antiker Schrifttyp war.

Johannes Schiltperger

Ein berühmtes Beispiel für die Wahrnehmung des Fremden durch einen Menschen des Spätmittelalters ist der Bericht des Bayern Johannes Schiltperger, der im Jahre 1396 im Alter von 16 Jahren am Kreuzzug⁴⁸ unter König Sigismund teilnahm und im Zuge der verheerenden Niederlage des Kreuzfahrerheeres gegen die Osmanen bei Nikopolis in die Gefangenschaft Sultan Bāyezīds I. geriet. Bis 1402 diente er im Heer des Sultans, wurde dann jedoch wiederum durch Timur⁴⁹ gefangen genommen. Die nächsten Jahrzehnte verbrachte Schiltperger bei verschiedenen mongolischen Herrschern, bis ihm im Jahre 1426 die Flucht nach Konstantinopel gelang. Von dort reiste er zurück in seine Heimat, wo er dem Wittelsbacher Herzog Albrecht III. von Bayern-München als Kammerherr gedient haben soll, bevor er zu einem unbekannten Zeitpunkt verstarb.⁵⁰ Seine Erlebnisse in der Fremde schilderte er in einem umfangreichen Bericht, den er nach seiner Heimkehr schrieb und der handschriftlich mehrfach überliefert ist.⁵¹ Die Beschreibung stiess offenbar auf grösseres Publikumsinteresse, denn sie erlebte schon im 15. Jahrhundert mehrere Editionen und wurde auch im 16. Jahrhundert mehrfach aufgelegt.⁵² Zudem wurde sie geradezu zum Prototyp für spätere Texte, etwa des Georgius de Hungaria, der ebenfalls seine jahrzehntelange Gefangenschaft bei den 'Türken' literarisch verarbeitete.

Johannes Schiltperger zeigt schon in der Anlage seines Werkes, dass es ihm um mehr ging als um die Beschreibung seiner Erlebnisse. Der erste Teil seiner Schilderung befasst sich vor allem mit den Ereignissen, denen er als Gefangener und Kämpfer der verschiedenen orientalischen Herrscher beigewohnt hat. Dieser Teil des Werkes, der die ersten 30 Kapitel umfasst,⁵³ präsentiert sich in weiten Passagen als Abfolge von Schlachtenschilderungen und militärischen Bewegungen, die durch längere Erzählungen von Belagerungen und Eroberungen durchbrochen werden. Ab Kapitel 31 unterrichtet Schiltperger seine Leserschaft über die Orte, an denen er sich aufgehalten hat. Sein besonderes Augenmerk gilt dabei den Städten, fremden Tieren, unbekannten Bräuchen und der Existenz von Christen. An diese mehr landeskundlichen Informationen schliessen sich ab Kapitel 48

48 J.M. Bak, «Nikopolis, Schlacht v.», in: Lexikon des Mittelalters (LexMA) VI, Sp. 1191.

49 H. Göckenjan, «Timūr», in: LexMA VIII, Sp. 794.

50 Ch. K. Neumann, «Schiltberger, Johann», in: LexMA X, Sp. 1465f.

51 Hans-Jochen Schiewer, «Schiltberger, Hans», in: Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon 8 (1992), Sp. 675–679, hier Sp. 676.

52 Die widersprüchlichen Angaben in der Literatur konnten an dieser Stelle nicht verifiziert werden. Es sei verwiesen auf den Beitrag von Schiewer, Schiltberger, Sp. 676 und die Angaben bei Valentin Langmantel, Hans Schiltbergers Reisebuch nach der Nürnberger Handschrift herausgegeben, Tübingen 1885, S. 148–153.

53 Grundlage der hiesigen Ausführungen ist die Edition des Werkes nach der Nürnberger Handschrift von Langmantel, Hans Schiltbergers Reisebuch.

Beschreibungen des Islam und seiner Religionsvorschriften an, darunter auch Ausführungen zur Sicht der «heyden» auf die Christen. Auch Griechen und Armenier werden mit durchaus ethnographischem Interesse beleuchtet. Schiltperger gibt seinem Werk also eine an unterschiedlichen Sujets und Erkenntnisinteressen orientierte Struktur. Zudem hat er sich bei seinen Ausführungen nicht allein auf seine Erinnerung verlassen, sondern Informationen zu Orten, die er nicht gesehen hat, und landeskundliche Inhalte aus schriftlichen Quellen ergänzt. So werden in der Literatur Übernahmen von Jehan de Mandeville, Marco Polo und Ruy Gonzáles de Clavijo erwähnt, und auch bei den 'autobiographischen' Passagen wird davon ausgegangen, dass Schiltperger weitere Literatur herangezogen hat, die ihm erst nach seiner Rückkehr zugänglich gewesen sein kann.⁵⁴

Schiltpergers Darstellung ist sprachlich schlicht und in nüchternem Stil gehalten. Er selbst nimmt bemerkenswerterweise nur wenig Raum in der Erzählung ein. Dies fällt besonders im ersten, chronologisch orientierten Teil des Werkes auf. Zwar geht Schiltperger bei einigen Schlachtenschilderungen ins Detail, doch konzentriert sich die Darstellung auf die Taten und Erlebnisse herausragender Persönlichkeiten.⁵⁵ Als Ausnahme kann gelten, dass Schiltperger schildert, wie er seinen Herrn Leonhard Reichartinger in der Schlacht von Nikopolis rettete, nachdem dieser «von seinem pferd geschossen» worden war.⁵⁶ Im Übrigen lässt der Autor die Gelegenheit zur Schilderung persönlicher militärischer Heldentaten ungenutzt. Überhaupt wirkt die Erzählung geradezu unterkühlt, etwa wenn es um die Darstellung der unmenschlichen Grausamkeiten der orientalischen Herrscher sowie die Beschreibung der angeblich übermenschlichen Abgeklärtheit einiger christlicher Kämpfer angesichts ihrer anstehenden Enthauptung geht: «Und als pald er das sprach, do knyett er nyder und ließ sich enthaubten und sein gesellen mit im; und das Plutvergyssen weret von morgen an piß zu vesperzeit.»⁵⁷ Schiltperger enthält sich jeglicher persönlicher Äusserung oder auch nur Erwähnung irgendeiner Emotion und verzichtet auf jede explizite Bewertung, sondern lässt die Taten des Sultans in ihrer Grausamkeit für sich selbst sprechen. Diese Passage des Werkes hat damit in weiten Teilen den Charakter eines chronologisch organisierten Itinerars, das jedoch auf die Befindlichkeit, die Erlebnisse und Eindrücke seines Verfassers keinerlei Rückschlüsse erlaubt. Insbesondere fehlt beinahe jeder Hinweis auf irgendeine weitergehende Kommunikation mit anderen Menschen, die Schiltperger

54 Langmantel, Hans Schiltbergers Reisebuch, S. 164f.; Schiewer, Schiltberger, Sp. 678.

55 Siehe zum Beispiel die Schilderung der Schlacht bei Nikopolis, Langmantel, Hans Schiltbergers Reisebuch, S. 2–5.

56 Ebd., S. 4.

57 Geschildert wird die Rache, die Sultan Bāyezīd I. an den christlichen Gefangenen nimmt, indem er sie zwingt, sich gegenseitig vor seinen Augen abzuschlachten. Langmantel, Hans Schiltbergers Reisebuch, S. 6f.

auf seiner 32jährigen Irrfahrt kennengelernt haben mag. Es gibt, abgesehen von einigen Zweckbündnissen etwa mit anderen gefangenen Christen, keine Erwähnung irgendeiner persönlichen Beziehung oder Kommunikation mit den «heyden», in deren Umgebung er doch den grösseren Teil seines bewegten Lebens verbracht hat. Selbst wenn man ihm zugutehalten will, dass er sein Ansehen nicht durch allzu tiefe Involvierung in die Kriegspraktiken der Orientalen beschädigen wollte, das schon der lange Aufenthalt in der Fremde ihn in den Augen seiner christlichen Zeitgenossen durchaus kompromittieren konnte, so bleibt die Zurückhaltung im Persönlichen doch erklärungsbedürftig – dies umso mehr, als er eben auch bei der Erzählung der kriegerischen Heldentaten seiner orientalischen Herren selbst angesichts von deren Bluttaten einen neutralen Ton bewahrt.

Diese Neutralität ist nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund interessant, dass die beschriebenen tatarischen und mongolischen Völker in der zeitgenössischen Literatur gerne mit den apokalyptischen Völkern Gog und Magog identifiziert wurden und damit einen Bezug zur christlichen Heilsgeschichte aufwiesen.⁵⁸ Derartige Identifikationen nimmt Schiltperger jedoch nicht vor, wie auch jegliche Hinweise auf klassische Themen der Endzeit unterbleiben. Dasselbe gilt für die landeskundlichen und ethnographischen Beschreibungen, die ebenfalls keine persönliche Involvierung des Autors erkennen lassen und sich um eine wertneutrale Darstellung bemühen.

Es stellt sich die Frage nach der Erzählintention unseres Autors. Zweifelsohne bestand zur seiner Zeit ein intensives Interesse an Nachrichten über die fremden Völker des Ostens und die Osmanen, die bekanntlich nur kurze Zeit später mit der Eroberung Konstantinopels bei den abendländischen Zeitgenossen das Gefühl auslösten, von den heidnischen Volksmassen in einem Winkel der Welt zusammengedrückt zu werden.⁵⁹ Auch das aufkommende humanistische Gedankengut mag dazu beigetragen haben, einen neugierigen, ‘empirisch’ orientierten Blick auf die Welt zu

58 Siehe zum weiten Feld der Mongolen-Rezeption in Europa etwa Fried, *Wirklichkeit, und die vergleichend vorgehende Arbeit von Juliane Schiel, Mongolensturm und Fall Konstantinopels. Dominikanische Erzählungen im Vergleich*, Berlin 2011 (Europa im Mittelalter, Bd. 19), zusammenfassend bes. S. 296–298.

59 Siehe etwa die besorgten Worte, die Enea Silvio Piccolomini in einer seiner sogenannten Türkenreden angesichts der Bedrohung durch die Osmanen findet: «Cultus Christi, qui totum fere orbem opleverat, in angulum Europae redactus est.», zitiert bei Johannes Helmrath, Pius II. und die Türken, in: Bodo Guthmüller, Wilhelm Kühlmann (Hg.), *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen 2000 (Frühe Neuzeit, Bd. 54), S. 79–137, wieder abgedruckt in Johannes Helmrath, *Wege des Humanismus. Studien zu Praxis und Diffusion der Antikeleidenschaft im 15. Jahrhundert*. Ausgewählte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen 2013 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 72), S. 279–341, 290.

richten.⁶⁰ Schiltpergers Bericht verhiess Wissen aus erster Hand, das die vorhandenen Informationen, das vorhandene Wissen ergänzen und erweitern konnte.

Wie sehr aber die christliche Welt mit ihren Bräuchen und Festen der Bezugspunkt für die Schilderungen Schiltpergers war, zeigt etwa die Beschreibung des muslimischen Zuckerfests zum Abschluss des Fastenmonats Ramadan sowie des Opferfests. Korrekt werden die Feierlichkeiten als die höchsten Feste im Kalender der «heyden» spezifiziert, allerdings lässt die Erklärung aufmerken: «Wann die haiden ir vasten verpringenn, die ain monadt werdt, so haben sie dann dornach trey tag osteren. [...] Item dornach über ein monadt haben die haiden aber ein osteren Sant Abraham zu eren.»⁶¹ Schiltperger setzt die Feste mit der Fastenzeit und dem höchsten christlichen Fest gleich und liefert so seinem Publikum ein Interpretations- und Bewertungsangebot aus dem persönlichen kulturellen Erfahrungshorizont.⁶² Ostern steht als Chiffre für den höchsten Festtag im religiösen Jahreskalender. Schiltpergers Bericht hat damit den Charakter einer informierenden Beschreibung der religiösen Gepflogenheiten im Land der Heiden, der zwar Licht ins Dunkel der Unwissenheit über Sitten und Gebräuche der Osmanen bringen soll, allerdings an der grundsätzlichen Relation der Fremdheit zwischen Christen und Heiden nichts ändert. Die Osmanische Welt wird durch das kulturelle Raster des europäischen Betrachters gesehen und vor dieser Folie beschrieben. Entsprechend verändert die Schilderung Schiltpergers das Bild von der Fremde, das sich die interessierte europäische Leserschaft vom Orient, seinen Sitten und Gebräuchen gemacht hat, indem sie Informationen aus erster Hand hinzufügt. Die Vorstellung von der osmanischen Fremde wird modifiziert, ohne jedoch auf ein genuines Verständnis der fremden Kultur abzuheben: Die Fremde bleibt fremd, sieht aber anders aus.

Eine Änderung dieses Bildes findet allerdings im Hinblick auf die Anknüpfungspunkte zwischen traditioneller, christlich-biblischer Heilsgeschichte und empirisch beobachtbarer Umwelt statt. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die mongolischen Herrscher und Heere, mögen sie auch auf unzweifelhaft apokalyptische Weise unter den besiegten Völkern gewütet haben, in keiner Weise in den Kontext der biblischen Völker Gog und Magog gerückt werden, die einst von Alexander eingeschlossen worden sein sollen. Das Profanhistorische wird so unabhängig von der christlichen Heilsgeschichte gesehen und als eine Geschichte eigenen Rechts und eigener Rationalität betrachtet. Dies bedeutet nicht, dass die

60 In Bezug auf Schiltperger gilt es freilich zu bedenken, dass ihm als Laien, der mit 16 Jahren in den Krieg zog, dann in Gefangenschaft geriet und erst mit knapp vierzig Jahren wieder in seine Heimat zurückkehrte, eine vertiefte Auseinandersetzung mit der humanistischen Denkweisen kaum möglich gewesen sein wird.

61 Langmantel, Hans Schiltbergers Reisebuch, S. 90.

62 Zu dieser Praxis des Umgangs mit dem Fremden siehe Esch, Anschauung und Begriff, S. 281–312.

Heilsgeschichte dadurch zugunsten einer womöglich modernen Empirie aufgehoben worden wäre, doch tritt sie als Bezugs- und Deutungsrahmen historischen Geschehens in den Hintergrund. Die Mongolen sind keine apokalyptisch aufgeladenen Kreaturen der Bibel, sondern grundsätzlich in ihrem Handeln wertfrei betrachtbare Protagonisten der Zeitgeschichte. In der Assimilation⁶³ von neuen Informationen aus der tatsächlich bereisten Fremde mit den traditionellen Deutungskategorien der Aufnahmekultur entsteht ein neuer Blick auf die Welt und wird Grundlage zu einer differenzierteren Wahrnehmung der Fremde.

Doch geht man wohl fehl, wenn man Johann Schiltperger persönlich die Intention unterstellt, dass er in dieser Weise auf das Geschichtsbild seiner Zeitgenossen habe einwirken wollen. Es stellt sich also die Frage nach dem ominösen Agenten der Transformation. Besser lässt sich in diesem Falle der Agent oder unpersönlich die *agency* als ein überpersönliches Interesse fassen, das sich aus dem allgemeinen intellektuellen Klima einer Zeit und eines Raums, der Leseerwartung eines einschlägig interessierten Publikums und der persönlichen Erfahrung, der Mitteilungskompetenz und dem Sendungsbewusstsein einer kontingenten Person ergibt. Schiltperger hatte seinen Zeitgenossen etwas zu erzählen, er verfügte über Informationen, die vor dem Hintergrund von Türkeengefahr und humanistischer Neugier ein Publikum haben mussten. Und indem er auf dieses Publikum und den erwarteten Bedarf hinschreibt, lässt sich im Zusammenspiel mit der Rezeptions- und Leseerwartung seiner Zeitgenossen jener überpersönliche Agent der Transformation fassen, der die beschriebenen Austauschprozesse zwischen der Aufnahmekultur und einem Referenzbereich⁶⁴ anstößt und 'einen Unterschied verursacht'. Vor einem anderen Hintergrund, einem anderen Publikum und in einem anderen Referenzrahmen hätte der Bericht Schiltpergers sowohl anders ausgesehen als auch anderes bewirkt. Seine Erzählung orientiert sich an den Leseerwartungen seiner Rezipienten, die an Nachrichten über diese fremde Welt durchaus interessiert waren, mit einer *home story* vom Hof des Mongolischen Herrschers aber wohl nichts hätten anfangen können. Dabei ist, wie vom Transformationsparadigma gefordert, vollkommen irrelevant, ob Schiltperger die muslimische Fremde korrekt und nach den beobachtbaren Tatsachen beschreibt. Wichtig ist einzig und allein, dass seine Schilderung in der Zeit einen Geltungsanspruch behaupten konnte und als wahr und autoritativ rezipiert wurde.

63 Böhme, Bergemann u.a. (Hg.), Transformation, S. 48.

64 Um den Unterschied zwischen der orientalischen Fremde als Idee und Vorstellung und der tatsächlich bereisbaren und existierenden orientalischen Welt zu verdeutlichen, wurde hier der Begriff des Referenzbereichs statt der Referenzkultur gewählt.

Transformationen des Fremden – transformierte Fremde

Die in diesem Band versammelten Aufsätze junger Forscher⁶⁵ gehen auf eine Sektion an den Schweizerischen Geschichtstagen 2013 zurück, die sich mit den Schlagworten ‘global – lokal’ ein sehr weites und zumal für das Mittelalter sicherlich nur bedingt operationalisierbares Themenfeld gesetzt hatten. So ist zu bedenken, dass – auch wenn die Welt bereits im Mittelalter hinsichtlich ihrer Gestalt als Kugel, als Globus⁶⁶ gedacht wurde – die Erde in ihrer Gänze noch nicht entdeckt war. Unter das Stichwort ‘global’ können für diese Epoche entsprechend nur Kontakterfahrungen mit der Bevölkerung der bekannten Erdteile Asien, Afrika und Europa subsumiert werden. Zudem ist zu beachten, dass der Denkhorizont und Deutungsrahmen des europäischen Mittelalters auf das Konzept Christenheit ausgerichtet war und die nichtchristlichen Gebiete vor allem unter dem Aspekt ihrer Missionierbarkeit betrachtete.⁶⁷ Auch die Quellen- und Sprachproblematik fordert Aufmerksamkeit.⁶⁸ So entstanden die Texte, die Aufschluss über die Fremdwahrnehmung geben könnten, hauptsächlich im Kontext religiöser, wirtschaftlicher oder politischer Interessen und gehorchen entsprechend den in diesen Genera zu erwartenden Gepflogenheiten. Den mittelalterlichen Pilger interessierte vielleicht die Nutzung der christlichen Stätten durch die nichtchristlichen Bewohner des Heiligen Landes, den venezianischen Kaufmann vielleicht die Handelsbräuche in der Levante, den Fürstengesandten die Tücken und Besonderheiten des morgenländischen Hofzeremoniells. Doch bleibt es in diesen Berichten bei Schlaglichtern, die zum einen weder einen globalen Blick erkennen lassen, noch dezidiert auf das Fremde in der Fremde gerichtet sind. Ein mittelalterlicher Beobachter ist kein neuzeitlicher Ethnograph. Aufschlussreich können diese Berichte nur sein, wenn sie die Bedingtheiten und Bedingungen der Wahrnehmung des Fremden offenlegen und damit Hinweise auf den Diskurs liefern, vor dessen Hintergrund die

65 Antonia Durrer, die an den Schweizerischen Geschichtstagen 2013 über die Fremdheitserfahrungen und Fremdheitskonzepte mittelalterlicher Reisender ins Heilige Land gesprochen hat, musste aufgrund beruflicher Verpflichtungen leider auf eine Veröffentlichung ihres Referates verzichten.

66 Jürgen Hamel, *Die Vorstellung von der Kugelgestalt der Erde im europäischen Mittelalter bis zum Ende des 13. Jahrhunderts – dargestellt nach den Quellen*, Münster 1996 (Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umweltforschung, Bd. 3); Jürgen Wolf, *Die Moderne erfindet sich ihr Mittelalter – oder wie aus der ‘mittelalterlichen Weltkugel’ eine ‘neuzeitliche Erdscheibe’ wurde*, Mainz/Stuttgart 2004 (Colloquia Academica, Reihe Geisteswissenschaften).

67 Schwinges, *Wahrnehmung des Anderen*, S. 101–108.

68 Für einen magistralen und vielfältigen Überblick über methodische und inhaltliche Entwicklungen der modernen Geschichtsschreibung mit globalem Fokus siehe den Sammelband Ulinka Rublack (Hg.), *Die Neue Geschichte. Eine Einführung in 16 Kapiteln*, Frankfurt a.M. 2013 (Englische Originalausgabe: *A Concise Companion to History*, Oxford 2011). Die auf die Neueste Geschichte und die Zeitgeschichte konzentrierten Beiträge informieren umfassend über Anliegen der aktuellen Geschichtsforschung und sensibilisieren für die Konsequenzen, die eine moderne, nicht eurozentristische Geschichtsschreibung für die Wissenschaft zeitigen können. Siehe auch die Einleitung in demselben Band von Jürgen Osterhammel, Vorwort zur deutschen Ausgabe, S. 11.

überlieferten Aussagen möglich und verständlich werden. Zudem stellt sich das Problem, dass auch die Forschung selbst oft genug eine sehr einseitige Position bezieht, beziehen muss und damit eine globale, tatsächlich transkulturelle Perspektive nicht einnehmen kann.⁶⁹ Der Blick des europäischen Forschers ist für die Zeit des Mittelalters und der Frühneuzeit oft auf die im christlichen Abendland produzierten Quellen gerichtet und auf diese auch beschränkt.⁷⁰ Die zeitgenössische zumal arabische und chinesische Überlieferung bleibt aufgrund der Sprachbarriere vielfach unzugänglich. Deshalb bleibt die Sicht der Fremden auf Europa und seine Bewohner oft untervertreten und der Blick auf mittelalterliche Fremdwahrnehmung und Fremderfahrung in gegenseitiger und globaler Perspektive begrenzt.⁷¹

Der Wunsch nach einer Untersuchung globaler, gegenseitiger historischer Fremdwahrnehmung wird deshalb hier nicht eingelöst. Untersucht wird allein der Blick der Europäer auf die Fremden, wobei im Begriff Europäer schon eine im Grunde unzulässige Verallgemeinerung liegt. Beobachtbar ist allein der Blick derjenigen Personen, die sich zu ihrer Wahrnehmung des Fremden geäußert haben – und dies betrifft nur einen verschwindend kleinen Teil der zeitgenössischen europäischen Bevölkerung.

Gerda Brunnlechner diskutiert am Beispiel der berühmten Genueser Weltkarte von 1457 die «Erweiterung der Welt» im Spätmittelalter, die von den Kartenmachern verlangte, das neue mit dem alten Wissen nicht nur zu verbinden und durch die Auswahl zu homogenisieren, sondern dies auch auf dem begrenzten Raumangebot einer Weltkarte sinnvoll visuell darzustellen. Dabei befanden sich die Kartenmacher im Schnittpunkt völlig unterschiedlicher Wissens- und auch Kartensysteme. Während die traditionelle Heilsgeographie⁷² der mittelalterlichen *mappae mundi* eher der Verortung der Welt in der Heilsgeschichte denn der Verortung der Heilsgeschichte in der Welt diente, konfrontierte die *Geographia* des Ptolemaios die Kartenmacher mit partiell unzweifelhaft bereits überholtem doch gleichfalls autoritativem antiken Wissen über die Welt, das durch die zeitgenössischen Portolankarten wiederum relativiert und angefochten wurde. Auch aktuelle

69 Ein Beispiel für transkulturell vergleichende Arbeit mit einem mutigen Ansatz ist die Publikation von Jenny R. Oesterle, *Kalifat und Königtum. Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und frühen Salier an religiösen Hochfesten*, Darmstadt 2009.

70 Eine aktuelle Studie, welche beide Seiten berücksichtigt, stammt von Şevket Küçükhüseyin, *Selbst- und Fremdwahrnehmung im Prozess kultureller Transformation. Anatolische Quellen über Muslime, Christen und Türken (13.–15. Jahrhundert)*, Wien 2011 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Bd. 825; Veröffentlichungen zur Iranistik, Nr. 63). Das Konzept der Transformation wird leider nicht intensiver verfolgt.

71 Eine Übersicht über aktuelle Forschungen zur gegenseitigen Wahrnehmung von Christen und Muslimen im Mittelalter bietet Daniel G. König, *Muslims Perception(s) of «Latin Christianity»: Methodological Reflections and a Reevaluation*, in: Krämer, Oesterle, Vordermar (Hg.), *Labeling the Religious Self and Others*, S. 18–42.

72 Vgl. den Beitrag von Gerda Brunnlechner in diesem Band, S. 33–59.

Informationen von Reisenden wurden verwertet. In der Folge schufen die Kartennmacher eine Synthese aus den drei aufgrund ihres narrativen, historischen und pragmatischen Kontexts völlig unterschiedlichen Vorstellungen von Asien, welche nun Elemente der Heilsgeschichte mit antikem und Erfahrungswissen kombinierte. Eine wichtige Rolle spielt dabei auch die unmittelbar tagespolitische Verortung der Karte nach der Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 durch die Türken. Wie bei Schiltperger hängt die Darstellung also nicht im luftleeren Raum: Der Kartennmacher trifft seine «Entscheidungen [...] auf Basis seines eigenen Wissens und seiner Vorstellungen, geleitet von Erwartungen und Interessen seiner Auftraggeber und seines Publikums».⁷³ Wie bei Schiltperger kann man den Agenten dieser Transformation der Fremde in der Rezeptionserwartung und den Rezeptionsinteressen der Zeitgenossen sehen. Die asiatische Fremde des 15. Jahrhunderts wird aus unterschiedlichen Wissensreservoirs gebildet und integriert, so dass am Ende ein neues Bild der Fremde steht, das für seine Zeit eine Geltungsbehauptung beanspruchen kann. Im Sinne des Transformationsparadigmas findet über die Assimilierung neuer Wissensbestände eine Transformation statt, welche das Bild von Asien und damit den intellektuellen Horizont der Gesellschaft verändert. Dabei steht ausser Zweifel, dass das Asien des Spätmittelalters ein narratives Konzept und Orientierungsmodell ist, das der Erfassung und Systematisierung von erlebter Realität dient.

Einen zeitlich geringfügig später angesiedelten Einblick in die Wahrnehmung Chinas durch portugiesische und spanische Diplomaten und Historiographen ermöglicht uns Matthieu Bernhardt mit seiner detaillierten Untersuchung der «construction textuelle de l'image ibérique de la Chine»,⁷⁴ welche in besonderer Weise auf den spanischen Augustiner Juan González de Mendoza zurückgeht. Dieser konnte sich auf wenige Augenzeugenberichte stützen, die von den Teilnehmern einer portugiesischen diplomatischen Reise abgefasst worden waren, die ihre Tage wegen politischer Querelen freilich mehrheitlich in chinesischen Gefängnissen hatten verbringen müssen. Ebenso kann Mendoza auf Autoren zurückgreifen, die ihr Wissen direkt aus chinesischen Quellen hatten schöpfen können. Der Vergleich mit den von Mendoza benutzten Quellen führt jedoch zu dem zunächst erstaunlichen Befund, dass Mendoza auf vielfältige Weise in den Text eingreift, ihn verändert und ihm oft eine völlig neue Richtung gibt. Seine Eingriffe und Auslassungen enthüllen dabei sein Bestreben, das Reich der Mitte so positiv wie möglich zu präsentieren. Wo seine portugiesischen Gewährsmänner etwa aus durchaus nachvollziehbaren Gründen die Ungerechtigkeit des chinesischen Justizsystems

73 Ebd., S. 35.

74 Vgl. den Beitrag von Matthieu Bernhardt in diesem Band, S. 85–109.

hervorheben, stellt Mendoza die Vorzüge des geschilderten Systems nicht nur heraus – er erfindet sie auf Grundlage seiner Quellen selbst. So erfährt die Bewertung des chinesischen Usus eine grundsätzliche Änderung, wonach die Amtsträger, die durch den chinesischen Herrscher ausserhalb ihrer Heimatprovinz eingesetzt werden und Frau und Kinder nicht mitnehmen dürfen. Wo in der Mehrheit der Quellen von Augenzeugen die Betonung auf der Sicherung der kaiserlichen Herrschaft durch diese Praxis wie auf der ungerechten Amtsführung dieser Personen liegt, setzt Mendoza den Akzent völlig anders: Für ihn steht die Gewährleistung eines gerechten Justizsystems im Fokus, das durch die fehlende Einbindung der Amtsträger in lokale Strukturen erreicht werden soll: «Il n'est plus conçu pour protéger le pouvoir de l'empereur, ni même la stabilité de l'Etat, mais simplement pour garantir le droit de chaque sujet à être jugé avec impartialité.»⁷⁵ Bernhardt stellt die Frage nach dem Grund dieser Veränderungen und findet sie in der Intention des Autors. Weil Mendoza sich dezidiert gegen eine kriegerische Intervention in China ausspricht, welche von einflussreichen Kreisen am Hof Philipps II. betrieben wurde, bemüht er sich, das Reich der Mitte so positiv wie möglich darzustellen. Indem er die kulturellen, wissenschaftlichen und juristischen Errungenschaften der Chinesen akzentuiert, stellt der die Gleichwertigkeit der asiatischen mit der europäischen Kultur heraus, die es entsprechend nicht zu vernichten gilt. Mendozas Darstellung von China hat die Wahrnehmung dieser fremden Welt für Jahrhunderte geprägt – und dies weit über den spanischen Sprach- und Kulturkreis hinaus. In diesem Sinne hat Mendoza China erst entdeckt, hat es aus dem Bereich des Unbekannten in den Bereich des Fremden überführt und in das Bewusstsein seiner Zeitgenossen gehoben. So hat er zur Aneignung der chinesischen Welt durch die Europäer beigetragen und ihr einen Platz in ihrem Denkhorizont geschaffen. Inwieweit dabei das Geschilderte mit der Realität übereinstimmt, braucht an dieser Stelle nicht zu interessieren, was zählt, ist die Geltungsbehauptung, welche Mendoza bei der Verfassung seines Werkes erhebt und welche von den Zeitgenossen anerkannt wird. Eine wie auch immer geartete, zuvor aufgrund etwa des Tagebuchs von Marco Polo vorhandene Vorstellung von China wird in diesem Falle aktiv und bewusst verändert. Die Veränderung beeinflusst das traditionelle Bild von China genauso, wie es andererseits die rezipierende Gesellschaft Europas verändert, indem ein neues Bild entworfen wird, das neue Handlungsoptionen nahelegt. Diese Transformation wird, erheblich stärker als dies bei den Kartenmachern zu beobachten war, durch den Autor des Textes gesteuert, der jedoch die Rezeptionsbereitschaft und «curiosité»⁷⁶ seiner Zeitgenossen benötigt, um erfolgreich zu

75 Ebd., S. 100.

76 Ebd., S. 107.

sein. Hier ist also der Agent der Transformation der Autor als tatsächlich kreatives Subjekt in Zusammenarbeit mit der und in notwendiger Rückbindung an die Rezeptionsgemeinschaft der Zeitgenossen.

Die Bedeutung des politischen und geistigen Referenzrahmens wie des zeitgenössischen Rezeptionsinteresses steht im Zentrum der Studie von Thomas Schwitter über das französische Interesse an der Neuen Welt, dem er sich in einem innovativen Zugang über die Buchproduktion auf französischem Gebiet zuwendet. Ausgehend von der Beobachtung, dass schon in der Neuzeit einige Autoren beklagen, Frankreich habe sich in der Eroberung der Neuen Welt nicht genügend hervorgetan, untersucht Schwitter die Präsenz von Büchern über die Neue Welt in den verschiedenen Druckorten Frankreichs. Dabei stellt sich schnell heraus, dass bei einem generell recht überschaubaren Interesse an der Neuen Welt dieses doch noch eine innerfranzösische Binnendifferenzierung aufweist: Während in den «peripheren»⁷⁷ Druckorten wie Rouen und La Rochelle durchaus Bücher über den neuentdeckten Kontinent erscheinen, bleiben die beiden Bücherhauptstädte Frankreichs, Paris und Lyon, noch weit dahinter zurück. Zu dieser Beobachtung passt, dass es im 16. Jahrhundert zahlreiche private, ökonomisch motivierte Expeditionen nach Amerika gegeben hat, die von Geldgebern in den Küstenstädten Frankreichs finanziert wurden, während von «offizieller»,⁷⁸ königlicher Seite her nur wenige Entdeckungsreisen in die Neue Welt angestossen worden sind. Schwitter sieht den Grund für diese Zurückhaltung in der traditionellen Ausrichtung der französischen Politik auf Europa, besonders die Kontakte zum Deutschen Reich und dem Papsttum, die schon von Lancelot de la Popelinière kritisch als das «Schafott der Ehre»⁷⁹ bezeichnet worden sind. Dem Gefälle zwischen Zentrum und Peripherie, das auch im Verlauf des 16. Jahrhunderts nicht ausgeglichen werden konnte, entspricht laut Schwitter ein generelles Desinteresse an der Neuen Welt seitens der französischen Könige. Er entwirft das Bild eines gewissermassen zweigeteilten Frankreich, wo verschiedene Interessens- und Bezugsräume ihren Niederschlag auch auf dem Gebiet der Buchproduktion finden. Im Umfeld der französischen Könige mit ihrer Orientierung auf den europäischen Raum fehlte demnach der geistige Nährboden, der eine fruchtbare Einbindung der neuen Informationen und des neuen Wissens in ältere Wissensbestände erlaubt hätte. Es war in den bestehenden Referenzrahmen der französischen Politik nicht sinnhaft integrierbar und wurde entsprechend auch nicht wahrgenommen. Ein Zusammenhang mit der eigenen Geschichte war zunächst nicht konstruierbar und so behält die Neue Welt den Status des Kuriosen

77 Vgl. den Beitrag von Thomas Schwitter in diesem Band, S. 61–84.

78 Ebd., S. 66.

79 Ebd., S. 83.

und Befremdlichen. Erst im Zuge der auch politischen Entwicklungen des späteren 16. Jahrhunderts kann dieser königszentrierte, traditionelle Referenzrahmen aufgebrochen und neue Wissensbestände integriert werden. Erst in dieser Zeit verändern sich die soziale Ordnung Frankreichs und die französische Historiographie in einem reziproken Prozess. Schwitter macht damit einmal mehr die Bedeutung des überindividuellen Referenzrahmens für die Transformation des Fremden augenscheinlich. Die Autoren der Zeit konnten nur dort Interesse und Aufmerksamkeit beanspruchen, wo ein Rezeptionsinteresse für ihre Erkenntnisse und Überlegungen bestand, im vorliegenden Fall eben eher in der Peripherie, den Seefahrerstädten Frankreichs als im königsnahen Zentrum des Landes. Die Aneignung des Neuen und Fremden hängt damit aufs engste mit der Rezeptionsbereitschaft einer Gesellschaft zusammen, welche sich dem Unbekannten über Lektüre und Dialog annähert und es zu einem Ort werden lässt, den es gibt, über den man sich austauschen und informieren kann und der damit die Möglichkeit erhält, aus dem Unbekannten über das Fremde zum Anderen, vielleicht gar zum Eigenen zu werden. Wo Interesse, Rezeptionsbereitschaft und Referenzrahmen, wo die Anschlussfähigkeit fehlt, bleibt das Unbekannte kurios und verharret im Anekdotischen ohne transformierendes Potenzial.

Der Beitrag von Joel Graf unterscheidet sich schon durch die Art der verwendeten Quellen von den übrigen Beiträgen, die auf im weitesten Sinne literarische und künstlerische Zeugnisse zurückgreifen. Graf wendet sich stattdessen der Überlieferung der spanischen Inquisition zu, welche aus dem Wirken der Behörde in der Neuen Welt hervorgegangen ist. Nicht die Konstruktion einer aussereuropäischen Fremde steht im Fokus seines Artikels, sondern die Praxis der Inquisition in den spanischen Kolonien. Sein Zugriff ist aus zwei Gründen interessant, weil er erstens die administrative und intellektuelle Erfassung eines neuen Kontinents, die Aneignung einer *terra incognita* untersucht, welche tatsächlich eine «Erweiterung des globalen Raums» bedeutet hat und andererseits am Beispiel des Umgangs mit den zu christianisierenden amerikanischen Ureinwohnern Integrations- und Alteritätskonstruktionen der spanischen Eroberer sichtbar machen kann.⁸⁰ Dabei konnte die spanische Inquisition bereits auf umfangreiche Erfahrungen im Umgang mit den zwangschristianisierten Juden und Muslimen auf dem Gebiet der spanischen Königreiche zurückgreifen, so dass der Vergleich der Behandlung der verschiedenen Gruppen Rückschlüsse auf ihre Wahrnehmung und Inkorporation in die spanische Gesellschaft ermöglicht. Dabei ist festzuhalten, dass eine tatsächliche, durch Gleichbehandlung gekennzeichnete Integration der *conversos*, *moriscos* und der amerikanischen Ureinwohner in keinem Falle intendiert war, der praktische

80 Vgl. den Beitrag von Joël Graf in diesem Band, S. 111–129.

Umgang mit den verschiedenen Gruppen sich aber stark voneinander unterschied. Die zwangskonvertierten Juden sind ein treffendes Beispiel für die Schaffung von Alterität auf institutionellem Wege: Indem die seit langer Zeit in Spanien lebenden Juden zur Konversion gedrängt und anschliessend dem Generalverdacht der spanischen Inquisition ausgesetzt wurden, heimlich noch immer jüdische Praktiken zu pflegen, entstand erst aus der Praxis von Verdacht und Misstrauen das Bewusstsein einer grundsätzlichen Andersartigkeit der konvertierten christlichen Bevölkerung,⁸¹ das einer Angleichung der Bevölkerungsteile einen Riegel vorschob. Demgegenüber wurden die *moriscos* in Spanien als Ungläubige betrachtet, welche zum Christentum erzogen werden könnten. Ihre Weigerung, sich dieser Erwartung zu unterwerfen, führte Anfang des 17. Jahrhunderts zu ihrer Vertreibung aus Spanien. Die amerikanischen Ureinwohner wurden zwar ebenfalls als Ungläubige eingestuft, doch gewährte die spanische Krone ihnen besonderen Schutz, indem sie ihnen als Neukonvertierte eine gewisse Nachsicht hinsichtlich ihrer Glaubenspraxis entgegenbrachte und sie aus der Jurisdiktion der spanischen Inquisition herausnahm. Diese Praxis lässt sich einerseits als Anerkennung der – zu überwindenden – grundsätzlichen Fremdartigkeit der Ureinwohner interpretieren, bedeutete aber andererseits die Errichtung einer schier unüberwindlichen Integrationshürde, weil die rechtliche Ungleichbehandlung einen gleichberechtigten Umgang mit den – immerhin getauften – Fremden auf Dauer verhinderte. Graf schlussfolgert, dass «die Krone [...] die Ureinwohner als Fremdkörper im kolonialen Staat akzeptiert»⁸² hätte. Integrationsbemühungen, etwa die Zulassung zum Priesteramt, fanden nicht statt beziehungsweise wurden bewusst verhindert, um die grundsätzliche Fremdheit der Neugetauften zu erhalten. In diesem Sinne wäre zu fragen, ob hier tatsächlich korrekterweise von Akzeptanz zu sprechen ist, oder ob man im Verhalten der spanischen Krone eher eine bewusste Strategie der Erhaltung von politischer und sozialer Unmündigkeit sehen müsste. Grafs Beispiel macht jedenfalls deutlich, wie Fremdheit durch juristische, politische und administrative Massnahmen erhalten wird, so dass die als fremd Wahrgenommenen sich aus eigener Kraft, ungeachtet aller Bemühungen, nicht aus ihrer Lage befreien können. Sie werden ohne die Chance auf Integration als Fremdkörper eingekapselt.

Auch Igor Pérez Tostado befasst sich mit dem Umgang der europäischen Mächte mit den Eingeborenen in der Neuen Welt, zieht dabei aber den Vergleich mit dem Verhalten dieser hegemonialen Gruppen gegenüber europäischen religiösen und ethnischen Minderheiten im 16. und 17. Jahrhundert. Als ein Grundelement dieser Beziehung kann er die Angst der Herrschenden ausmachen,

81 Siehe auch Jaspert, *Eigenes und Fremdes im Spätmittelalter*, S. 45: «sekundäre Differenz».

82 Graf, S. 129.

welche unabhängig von der tatsächlichen Stärke und den Möglichkeiten zur Gegenwehr fürchteten, von den Beherrschten überwältigt zu werden. Anhand der von Pérez Tostado angeführten Beispiele aus dem angelsächsischen und spanischen Raum lässt sich beobachten, wie die Eingeborenen in den Kolonien nach und nach aus einem Zustand der Unbekanntheit in das herrschende, christlich-biblich fundierte Weltbild der europäischen Zeitgenossen integriert wurden, wobei die Angst der Herrschenden dafür sorgte, dass die neu entdeckten Völker mit dem Paradigma der Fremdheit erfasst wurden. Ihnen wird im Zuge der gewalttätigen Auseinandersetzungen die Menschlichkeit geradezu aberkannt, sie sind Wilde, von Dämonen besessene Unmenschen, die daher mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln bekämpft werden dürfen. Diese Entwicklung, und dieser Aspekt ist für das in diesem Band vertretene Konzept von Fremdheit wie für das Berliner Paradigma der Transformation zentral, hat Rückwirkungen auf die Lage religiöser und politischer Minderheiten auf dem europäischen Kontinent: So wurden etwa auch die gälischen, katholischen Iren den in der Neuen Welt gebildeten Denkmustern unterworfen und von den englischen Herrschern als Wilde gesehen, deren – bisweilen exzessiv – gewaltsame Unterwerfung entsprechend legitim sein konnte und musste.⁸³ «Les massacres, ou les massacres supposés qui se produisirent alors, firent cristalliser un processus d’altérisation, voire de deshumanisation, exprimé généralement dans les termes d’un discours de perfidie qui révélait un problème plus profond: l’angoisse et la peur des groupes dominants [...]».⁸⁴ Auch in diesem Beispiel bestimmt das Wahrnehmungsinteresse der europäischen Zeitgenossen die Darstellung und den Umgang mit den Fremden in der Neuen wie mit den Fremdgewordenen und Fremdgemachten in der Alten Welt.

Zusammenfassung

Die Beiträge dieses Bandes nähern sich dem spätmittelalter- und frühneuzeitlichen Umgang mit dem Fremden aus unterschiedlichen Perspektiven, welche die Buchproduktion ebenso einschliessen wie die Anfertigung von Weltkarten und historiographischen Abhandlungen und auch die juristische Prozessschriftlichkeit nicht ausschliessen. Diese auf den ersten Blick höchst divergenten Herangehensweisen bilden in der Zusammenschau gleichwohl die verschiedenen Facetten eines Bildes. Das neue Paradigma der Transformation zur Beschreibung historischen Wandels bietet die Chance einer die verschiedenen Perspektiven integrierenden Methode, welche auf bestimmte Modi der Aneignung des Fremden abhebt. In den hier vor-

83 Vgl. den Beitrag von Igor Pérez Tostado in diesem Band, S. 131–155.

84 Ebd., S. 154.

gestellten Beispielen sind besonders die Transformationstypen Assimilation und Inkapsulation hervorzuheben. Sowohl in Hinblick auf den Bericht des Johannes Schiltperger über seine Zeit bei den mongolischen Herrschern wie auf die Techniken der spätmittelalterlichen Kartenmacher ist die Vermischung von vorhandenem Wissen über die asiatische Welt mit neugewonnen Erkenntnissen und empirischen Erlebnissen zu konstatieren, welche das Potenzial haben, das Bild der fremden Welt wie auch die europäische Haltung zu der fremden Welt zu verändern. Der Umgang mit den Eingeborenen in Amerika zeigt das Bemühen, Fremdheit zu erhalten und sogar zu schaffen.

Als zentraler, bis anhin oftmals vernachlässigter Faktor tritt in den so unterschiedlichen Beiträgen das Rezeptionsinteresse der zeitgenössischen Leserschaft hervor, welches die Informationsverarbeitung und -bereitstellung durch die Autoren lenkt und über ihre Wirkung entscheidet. Dies lässt sich anhand der Überlegungen zum französischen Buchmarkt plastisch nachzeichnen: Wo ein Interesse an Nachrichten über die Neue Welt vorhanden war, schlägt sich dieses auch in der lokalen Buchproduktion nieder, die, indem sie kommerziellen Interessen folgt, ein trennscharfes Bild der Rezeptionsgemeinschaften hier im französischen Raum zeichnet. Wo dieses Rezeptionsinteresse nicht gegeben war, etwa im Umfeld des französischen Königs mit dem auf das traditionelle, europazentrierte Geschichtsbild orientierten Buchmarkt, hatten Informationen über die Neue Welt weniger Chancen auf Integration in bestehende Wissensbestände. Sie blieben Anekdote und Unterhaltung, konnten aber keine praktische Relevanz entfalten. Die Assimilation erfolgte in diesen zentralfranzösischen Gebieten entsprechend erst mit Verzögerung und wurde erst im Zuge grundsätzlicher Änderungen im französischen Geschichtsbild wirksam. Als Agent der Transformation wirkt damit nicht so sehr der Autor oder Urheber der entsprechenden Artefakte und Texte. Die Transformation, der historische Wandel benötigt als Agenten zusätzlich das Informationsinteresse der Rezeptionsgemeinschaft, welches über das Schicksal eines literarischen, künstlerischen oder historiographischen Produktes entscheidet. Das Transformationskonzept hat sich damit in seiner Anwendung auf den Umgang mit der Fremde und dem Fremden generell als fruchtbar erwiesen und es bleibt zu wünschen, dass weitere Studien die Anwendung des Paradigmas auf dieses Thema vertiefen und auch auf weitere Untersuchungsfelder ausweiten.

