

Woran erkennt man ein Monster? Trotz der scheinbar leichten Identifizierbarkeit des Monsters durch seine Betrachter tut sich die Kulturwissenschaft schwer, wenn sie das Monströse versucht zu definieren. Bei diesen Versuchen spielt oftmals ein typologisches, eher aufzählendes Element eine Rolle. Denn wem fielen bei der Rede von Monstern nicht gleich die unterschiedlichen Formen ein: Vampire und lebende Leichen, menschliche Zwischenwesen wie Werwölfe, künstliche Menschen und künstliche Wesenheiten, Mensch-Tier-Wesen oder auch Mensch-Pflanzen-Wesen wie die Alraune und das Swamp Thing? Nur: Wie viel ist man mit dieser Typologie einer kulturwissenschaftlichen Definition des Begriffes ‚Monster‘ näher?

Man kann sicher sagen, dass das Thema des Monsters und des Monströsen in den Künsten über Jahrhunderte stets mehr oder minder virulent gewesen ist. Eine ausgesprochen intensive Beschäftigung mit dem Komplex in den Literatur- und Kulturwissenschaften ist allerdings erst in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zu finden. Hier will der vorliegende Band einen Beitrag leisten und aus unterschiedlichen Perspektiven versuchen, die Konstruktionen des Monströsen zu analysieren.

ISBN 978-3-8260-4662-9



9 783826 046759

Cover © Charlie White, detail from „Cocktail Party“
from the Understanding Joshua series, 2001

KYORA / SCHWAGMEIER (HRSG.) HOW TO MAKE A MONSTER

HOW TO MAKE A MONSTER

Konstruktionen des Monströsen

Herausgegeben von
Sabine Kyora und Uwe Schwagmeier

K&N

Königshausen & Neumann



Inhaltsverzeichnis

Sabine Kyora / Uwe Schwagmeier: How To Make A Monster. Zur Konstruktion des Monströsen. Einführende Überlegungen	7

Wolfgang Achnitz: Graf Draculas Herkunft aus deutschen Texten der Frühen Neuzeit	21
Christiane Ackermann: Von „pösen heiden“ und „mahumetischen bluthunden“. Die Politisierung des Monsters in der Vormoderne	41

Sabine Doering: Die Monstrosität des Unsichtbaren – Homunkulus in Goethes <i>Faust</i> -Dichtung	61
Ingo Uhlig: Verbreitung – Ansteckung – Monster. Epidemische Struktur des Monströsen	71
Torsten Voß: Warum ist der Determinismus weiblich allegorisiert? Gendertheoretische und motivspezifische Überlegungen zur Figuration der Weißen Frau bei Friedrich Laun, Franz Grillparzer und Theodor Storm	85
Axel Dunker: Der Golem, wie er in die Welt kam: Performative und poesieallegorische Komponenten eines monströsen Stoffes	103
Sabine Kyora: Gefährliche Zwerge	115
Ralf Grüttemeier: Über Absichten von und mit Monstern anhand von F. Bordewijks <i>Bint</i> (1934)	125
Ralph J. Poole: Die Sehnsucht des Rumpelstilzchens oder: Wenn das Monster lacht	137

Stefan Neuhaus: Von Monstern und Menschen. Figurationen des radikal Anderen in Literatur und Film	157
Katrin Schumacher: Monster verfolgen. Zu Semiotik und Theorie des Monströsen bei David Lynch	173
Annette Simonis: Grenzüberschreitung und ästhetische Selbstreflexion in <i>Shadow of the Vampire</i> (2000)	189
Claudia Liebrand: Godzilla und seine Kinder. Genreviewhandlungen in Joon-ho Bong's Horrorfilm <i>Gwoemul</i>	205
Patricia Feise-Mahnkopp: 'Monströses Wissen'. Oder: Degendering Epistemology in <i>The X-Files</i>	221
Andreas Walker: Die Idiotie des Monsters. Auf den Spuren des Monsterzoos in zeitgenössischen Fernsehserien	233

Uwe Schwagmeier: Vom Heulen der Theorie. Überlegungen zum Werwolf in kulturalistischen und philosophischen Diskursen	249
Hans Richard Brittnacher: 'Den Katzenartigen wollten wir verbrennen' oder: How to kill a monster	267

Biobibliografien der Autorinnen und Autoren	279

Von „pösen haiden“ und „mahumetischen bluthunden“ Die Politisierung des Monsters in der Vormoderne

von Christiane Ackermann

I. Vorbemerkung

Die Imagination von Monstren erscheint als ein integraler Bestandteil der Menschheitsgeschichte; jede Zeit, jede Kultur kreiert ihre eigenen Dämonen und Monstrositäten. Sie sind Indikatoren für Strukturen der Sinnstiftung, für Mentalitäten und Weltanschauungen und somit – in ihrer Bedeutung wie Gestalt – historisch und kulturell flexibel. Zugleich lassen sich anhand von Monstren historische und kulturelle Schnittpunkte ablesen; der wohl grundlegendste gemeinsame Nenner solcher Kreaturen – der Antike, der Vormoderne und Moderne – ist die Eigenschaft, auf das (imaginäre) ‚Andere‘ einer Kultur zu verweisen und auf die mit ihm verbundenen Ängste, Träume und Begierden. In dieser Eigenschaft treffen Monstren Aussagen über die Kultur, die sie hervorbringt. Die jeweilige kulturelle Dimension, Artikulation, ästhetische Konstruktion und Funktionalisierung fällt indes höchst unterschiedlich aus. Dabei ist zu bedenken, dass auch übernommene Traditionen, die über Jahrhunderte mehr oder weniger starr wiederholt zu werden scheinen, neu kontextualisiert, mit neuen Funktionalisierungsformen und Schichten der Signifikanz einhergehen.

In der christlichen Kultur des Mittelalters verbinden sich Vorstellungen von Monstren, Dämonen und Teufeln, also grundsätzlich vom Hässlichen der Gestalt, nicht zuletzt mit dem Orient und der islamischen Welt. Parallel und in Verknüpfung existieren positive Bilder, Elemente der Toleranz gegenüber den ‚Fremden‘ und sachliche Auseinandersetzungen mit der ‚anderen‘ Kultur und Religion. Ohne diese marginalisieren zu wollen, fokussiert der vorliegende Beitrag zum Thema *How to make a Monster* Formen und Funktionen ‚monströser‘ Phantasien vom Orient und Islam. Zu diesem Zweck werden Beispiele aus zwei markanten Phasen der Vormoderne präsentiert: Der nachfolgende, zweite Abschnitt führt in gebotener Kürze in das Thema ein. Er stellt ‚klassische‘ monströse Gestalten des Orients im Mittelalter vor und zeigt anhand der deutschsprachigen hochhöfischen Literatur die ihnen innewohnende subversive Kraft auf. Das Hauptaugenmerk aber liegt mit dem dritten Abschnitt auf der veränderten Wahrnehmung des Orients und der Typisierung der ‚Heiden‘, die mit den Türkenkriegen einhergeht. Die Ausweitung des Osmanischen Reichs und die dadurch empfundene Bedrohung durch den Orient bringt ihrerseits Imaginationen des Dämonischen und Monströsen hervor (basierend auf dem islamischen Feindbild, welches sich schon zuvor im Abendland über Jahrhunderte entwickelt hatte, das jedoch im Kontext der Auseinandersetzung mit den Osmanen eigene Formen ausprägt). Diese Imaginationen generieren eine neue Linearität des Sinns. Zugleich erhalten sie im Kontext innovativer medialer Repräsentationsmöglichkeiten – so die zentrale These – eine neue, politische Dimension.

II. Monstren und ‚Heiden‘ im Mittelalter – Funktion der Gegenbildlichkeit und Grenzüberschreitung

In zahlreichen Untersuchungen widmet sich die literatur- und kulturwissenschaftliche Forschung Monstren und Ungeheuern der unterschiedlichsten Art. Sie differenziert Typen phantastischer Geschöpfe, ihre Existenzräume und -formen in Architektur, bildender Kunst und Literatur, sie untersucht Funktionen und ästhetische Dimensionen in verschiedenen kulturellen und epochalen Zusammenhängen.¹ Die mediävistische Forschung hat aufgezeigt, inwiefern die christliche Kultur des Mittelalters Vorstellungen von ‚anderen‘ Kulturräumen mit Ungeheuer-, Dämonen- und Teufelsimaginationen verbindet. Klassische Beispiele hierfür liefert die höfische Literatur, in der die Hässlichkeit der Monstren Zeichen des Nicht-Christlichen und des Nicht-Höfischen ist. Der Ritter etwa, der den Hof verlässt, trifft schon bald „auf Riesen und Zwerge, wilde Männer und monströse Frauen, Drachen und sprechende Tiere, kurz: auf das Unverfügbare und Märchenhafte in jeglicher Gestalt.“² Merkwürdige Kreaturen und Fabelwesen lauern sowohl im nahen Wald wie „hinter den Bergen und jenseits des Meeres. So ist es etwa bei den bis zu den Mauern des Paradieses sich erstreckenden Wundern des Ostens sowie, auf halbem Wege dorthin und an ihnen teilhabend, bei der arabischen Welt.“³

¹ Vgl. exemplarisch Jeffrey J. Cohen (Hg.), *Monster Theory. Reading Culture*. Minneapolis u.a. 1996; Lorraine Daston/Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature. 1150-1750*. New York 1998; Werner Wunderlich/Ulrich Müller (Hgg.), *Dämonen, Monster, Fabelwesen*. St. Gallen 1999; Michael Hagner (Hg.), *Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monstrositäten*. 2. Aufl. Göttingen 2005; Florian Schumacher, *Das Ich und der andere Körper. Eine Kulturgeschichte des Monsters und des künstlichen Menschen*. Marburg 2008; Gunther Gebhard/Oliver Geisler/Steffen Schröter (Hgg.), *Von Monstern und Menschen. Begegnungen der anderen Art in kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Bielefeld 2009; Achim Geisenhanslüke/Georg Mein (Hgg.), *Monströse Ordnungen. Zur Typologie und Ästhetik des Anormalen*. Bielefeld 2009; Roland Borgards/Christiane Holm/Günter Oesterle (Hgg.), *Monster. Zur ästhetischen Verfassung eines Grenzbewohners*. Würzburg 2009. Speziell zum Mittelalter: Claude Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*. Paris 1980; Claude Lecouteux, *Les monstres dans la littérature allemande du Moyen Âge. Contribution à l'étude du merveilleux médiéval*. 3 Bde. Göttingen 1982; Ruth Mellinkoff, *Outcasts. Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages*. 2 Bde. Berkeley 1993; Jeffrey J. Cohen, *Of Giants. Sex, Monsters, and the Middle Ages*. Minneapolis u.a. 1999; David Williams, *Deformed Discourse. The Function of the Monster in Medieval Thought and Literature*. Exeter 1999; Claude Lecouteux, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne*. 3. Aufl. Paris 1999; Alixe Bovey, *Monsters and Grotesques in Medieval Manuscripts*. London 2002; Bettina Bildhauer/Robert Mills (Hgg.), *The Monstrous Middle Ages*. Cardiff 2003; Ruth Mellinkoff, *Averting Demons. The Protective Power of Medieval Visual Motifs and Themes*. 2 Bde. Los Angeles 2004; Asa Simon Mittman, *Maps and Monsters in Medieval England*. New York 2006. Siehe ferner Anm. 6.

² Peter Strohschneider, *Kreuzzugslegitimität – Schonungsgebot – Selbstreflexivität. Über die Begegnung mit dem fremden Heiden im „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach*. In: Stefan Krimm/Dieter Zerlin (Hgg.), *Die Begegnung mit dem Islamischen Kulturraum in Geschichte und Gegenwart*. München 1992 (*Acta Hohenschwangau* 1991), S. 23-42. Hier: S. 24.

³ Ebd.



Abb. 1: Exotische Völker in Tracht und Bräuchen in Orient, Südamerika und Afrika. In: Kostüme und Sittenbilder des 16. Jahrhunderts aus West- und Osteuropa, Orient, der Neuen Welt und Afrika, Augsburg, um 1580. Bayerische Staatsbibliothek München, Cod.icon. 361, fol. 23r.

Auf ihrer abenteuerhaften Orientfahrt begeben sich Protagonisten in eine von Monstren und Wunderwesen bevölkerte Welt, die u.a. Brustgesichtler, Kranichschnäbler und Kynokephalen beheimatet (populäre Beispiele sind der *Herzog Ernst*, Marco Polos *Il Milione* und Mandevilles *Travels*)⁴ – Phantasien, die sich hartnäckig noch in späterer Zeit halten, wie beispielsweise eine Handschrift zu Kostümen und Sittenbildern, entstanden um 1580, exemplarisch belegt (vgl. Abb. 1). Sie stellt geradezu panoptisch verschiedene Kulturen von Europa über den Orient, Afrika bis zur neuen Welt dar. Einige Blätter, wie das hier abgebildete, zeigen ‚exotische‘ Menschentypen und streuen darin phantasti-

⁴ Die Begegnung mit dem Anderen in Gestalt des Monsters hat oftmals eine identitätsstiftende Funktion. So reist beispielsweise der Protagonist des *Herzog Ernst* (B) in den Orient und kann dort in der Konfrontation mit Kranichschnäblern und anderen Ungetümen die sich ihm stellenden Herausforderungen erfolgreich meistern. Der Orient als gegenbildlicher Handlungsraum dient der höfischen Selbstvergewisserung, der Inszenierung und Rechtfertigung feudaler Machtansprüche. Musste Ernst (des Verrats bezichtigt und so gewissermaßen im eigenen Land zum Fremden geworden) aus dem christlichen Heimatland fliehen, kehrt er am Ende als erfolgreicher Kreuzfahrer zurück. Der Kaiser vergibt ihm und Ernst erlangt seine herzogliche Würde zurück. Indem er aus dem Orient einige Monstren mitbringt, die er dem Kaiser als Gabe überlässt, hat er einen Platz für das Andere definiert und sich selbst davon distanziert.

sche Elemente ein (zugleich die geographische Unkenntnis dokumentierend, die Westindien, Indien und Südamerika nicht zu trennen weiß).⁵ Die Imaginationen von Monstren im Orient und am Ende der Welt gehen auf eine lange Tradition zurück, überliefert seit der Antike u.a. durch den populären Alexanderroman des Pseudo-Kallisthenes, die *Historia Naturalis* des Plinius und Solinus' *Collectanea rerum memorabilium*.⁶ Innerhalb der deutschsprachigen höfischen Literatur findet sich diese Tradition narrativ besonders bemerkenswert eingeflochten bei Wolfram von Eschenbach, nämlich in Gestalt der aus Indien stammenden grotesk-hässlichen Gralsbotin Cundrie.⁷ Herkunft und ausgefallene Körperlichkeit verbinden dieses „wunderlich geschaf“ (P 319,15)⁸ mit den phantastischen Gestalten des Ostens. Cundries Körper wirkt wie eine Mischung aus Mensch und Tier. Die außerordentlich prunkvoll höfisch gekleidete Gralsbotin hat Eberzähne und Haare so hart wie Schweineborsten. Ihr Gesicht ist wild behaart, ihre Nase gleicht der eines Hundes und ihre Ohren ähneln denen von Bären. Cundries Hände sehen aus wie Affenhaut und ihre Fingernägel wie Löwenkrallen. Ihr monströser Leib erklärt sich aus ihrer Abkunft von einer Sippe missgebildeter Menschen, die am Ganges leben. Diese stammen von den Töchtern Adams ab (vgl. P 517,28-518,30). Die Geschichte ihrer Genese basiert auf der Vorstellung von dem Fehlverhalten werdender Mütter: Die Adamstöchter hatten, entgegen dem Verbot ihres Vaters, während ihrer Schwangerschaft von Kräutern gekostet, die „menschen frucht verkêrten“ (P 518,19). Daraufhin brachten sie missgebildete Menschen zur Welt.⁹

⁵ Vgl. Marianne Reuter, Beschreibung der Handschrift Cod.icon. 361. In: BSB-CodIcon Online. Elektronischer Katalog der Codices iconographici monacenses der Bayerischen Staatsbibliothek München (Sat Jul 31 18:15:45 CEST 2010).

⁶ Über die Monstren des Ostens und an den Rändern der Welt geben einige der in Anm. 1 genannten Bände und Beiträge Aufschluss; speziell zu diesen Monstren vgl. ferner etwa John B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge (Mass.) 1981; Rudolf Wittkower, *Die Wunder des Ostens. Ein Beitrag zur Geschichte der Ungeheuer*. In: Ders. (Hg.), *Allegorie und der Wandel der Symbole in Antike und Renaissance*. Köln 1983, S. 87-150; Marina Münkler/Werner Röcke, *Der ordo-Gedanke und die Hermeneutik der Fremde im Mittelalter. Die Auseinandersetzung mit den monströsen Völkern des Erdrandes*. In: Herfried Münkler (Hg.), *Die Herausforderung durch das Fremde*. Berlin 1998, S. 701-766; Marion Steinicke, *Apokalyptische Heerscharen und Gottesknechte. Wundervölker des Ostens in abendländischer Tradition vom Ausgang der Antike bis zur Entdeckung Amerikas*. Diss. Berlin 2002. Online: <http://www.diss.fu-berlin.de/2005/290/index.html>, abgerufen am 28.3.2011; Marina Münkler, *Monstra und mappae mundi. Die monströsen Völker des Erdrands auf mittelalterlichen Weltkarten*. In: Jürg Glauser/Christian Kiening (Hgg.), *Text – Bild – Karte. Kartographien der Vormoderne*. Freiburg im Breisgau 2007, S. 149-173.

⁷ Wolfram versteht es, seiner Figur gegenüber der Vorlage Chrétien de Troyes eigene Züge zu verleihen, die er detaillierter gestaltet. So kontrastiert im *Conte du Graal* beispielsweise nicht die körperliche Hässlichkeit des Gralfräuleins mit einer edlen höfischen Ausstattung (Chrétien beschreibt die Kleidung nicht). Im *Parzival* haben solche Spannungsverhältnisse narrative Relevanz; vgl. Christiane Ackermann, *Im Spannungsfeld von Ich und Körper. Subjektivität im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach und im ‚Frauendienst‘ Ulrichs von Liechtenstein*. Köln u.a. 2009, S. 112-206.

⁸ Der *Parzival* (P) wird zitiert nach: Wolfram von Eschenbach, *Parzival*. Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nellmann. Übertragen von Dieter Kühn. Frankfurt am Main 1994. Die beigegebenen Übersetzungen folgen dieser Ausgabe.

⁹ Parallelen hierzu existieren z.T. im Alten Testament, z.T. in der älteren mhd. Literatur. Der Ungehorsam der Adamstöchter und die embryotoxische Wirkung bestimmter Kräuter dienen schon im *Lucidarius* (dem Wolframs Darstellung näher steht) und in der *Wiener Genesis* als Begründung für die

Der Mythos macht den für die mittelalterliche Literatur typischen Zusammenhang von Hässlichkeit, Monstrosität und sündhafter Verfehlung deutlich. Mögen Monstren auch im augustinischen Sinne als Teil des göttlichen Weltplans begriffen werden, so markiert ihre Körperlichkeit nichtsdestoweniger Abweichungen von der Norm. Sie ist Zeichen des Fremden und dient der definitiven Projektion eines anderen Kulturkreises. Auch Wolframs *Willehalm* liefert hierfür Beispiele; dort sind die Muslime (für die Zeit typisch ‚Heiden‘ oder ‚Sarazenen‘ genannt) Gegenspieler des christlichen Protagonisten. Herrscher über den gesamten Orient ist Terramer („al der heidenscheftelant / mit dienste sten ze minem gebote“; W 107,16f.)¹⁰, auf dessen Seite u.a. Ungetüme mit übernatürlichen Fähigkeiten und von erschütternder Gestalt kämpfen.¹¹ Sie gehören zum Heer des heidnischen Königs Gorhant:

bi der Ganjas was des lant.
des volc was vorn und hinden horn,
ane menneschlich stimme erkorn:
der don von ir munde
gal sam die leithunde
oder als ein kelber muoter lüt.

[...]
des küneec Gorhandes her
mit stehlinen kolben streit
ze vuoz, ir deheiner reit.
si waren aber sus so snel,
die mit dem hürminen vel
si gevolgeten wilde und orsen wol
(W 35,12-25).

Dessen [= Gorhants] Land lag am Ganges.
Seine Leute hatten eine hürnene Haut
und keine menschliche Stimme
Der Laut aus ihren Kehlen
tönte wie Gebell von Jagdhunden
oder wie das Gebrüll einer Kuh nach ihrem
Kalb.

[...]
Das Heer des Königs Gorhant
kämpfte mit Eisenkeulen
zu Fuß, keiner ritt.
Dennoch waren sie so schnell,
diese hornhäutigen Wesen,
dass sie wilde Tiere und Pferde einholten.

Existenz monströser Wesen; vgl. Lucidarius [Honorius Augustodunensis]. Aus der Berliner Handschrift, hg. von Felix Heidlauf. Berlin 1915, S. 12, 26-32; Die frühmittelhochdeutsche Wiener Genesis. Kritische Ausgabe mit einem einleitenden Kommentar zur Überlieferung von Kathryn Smits. Berlin 1972, S. 646-660; vgl. dazu Roy A. Wisbey, Wunder des Ostens in der ‚Wiener Genesis‘ und in Wolframs ‚Parzival‘. In: L. Peter Johnson/Hans-Hugo Steinhoff/Roy A. Wisbey (Hgg.), Studien zur frühmittelhochdeutschen Literatur. Cambridger Colloquium 1971. Berlin 1974, S. 180-214; Nellmann im Stellenkommentar, S. 708 [zu V. 518,1-519,1]; Dorothea Böhland, Integrative Funktion durch exotische Distanz. Zur Cundrie-Figur in Wolframs *Parzival*. In: Ulrike Gaebel/Erika Kartschoke (Hgg.), Böse Frauen – Gute Frauen. Darstellungskonventionen in Texten und Bildern des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Trier 2001, S. 45-58. Hier: S. 50). Der *Lucidarius* ist eher dem augustinischen Modell verpflichtet, dem zufolge alle Geschöpfe, seien sie auch noch so hässlich, von Adam abstammen; die Monstren sind Zeichen Gottes, „von einer Verbindung mit dem Teufel [wie in der *Wiener Genesis*] ist gerade nicht die Rede“ (Andreas Hammer, Ordnung durch Un-Ordnung. Der Zusammenschluss von Teufel und Monster in der mittelalterlichen Literatur. In: Mein/Geisenhanslücke, Monströse Ordnungen, S. 209-256. Hier: S. 213f.; vgl. auch Steinicke, Apokalyptische Heerscharen, S. 30f.).

¹⁰ Zitate aus dem *Willehalm* (W) nach der Ausgabe: Wolfram von Eschenbach, Willehalm. Text der Ausgabe von Werner Schröder. Völlig neubearbeitete Übersetzung, Vorwort und Register von Dieter Kartschoke. Berlin/New York 1989 (beigegebene Übersetzungen nach dieser Ausgabe).

¹¹ Eine genauere Klärung der Beziehung dieser Wesen zu den Monstren des Ostens wäre noch zu leisten, wie Joachim Heinze bemerkt; vgl. ders., Kommentar zu V. 35,13. In: Wolfram von Eschenbach, Willehalm, hg. von dems. Frankfurt am Main 1991, S. 858f.

Das Merkmal ungeheuerlicher Körperlichkeit ist im Mittelalter Bestandteil des polarisierenden Orientbildes ebenso wie die Vorstellung von ‚Heiden‘ als Kindern oder Dienern des Teufels (vgl. z.B. die Darstellung im *Rolandslied* oder in der *Kaiserchronik*). Besonders in der *Chanson de Geste* begegnet eine harsche Dichotomie zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht, die zugleich ästhetische Konsequenzen hat:

Das Hässliche ist eine Erscheinungsweise des Bösen, die Fände des christlichen Glaubens sind böse, also muß auch die Hässlichkeit der Gestalt zum typischen Kennzeichen der Heiden werden. [...] Die Beschreibungen des Häßlichen deuten im christlichen Epos des Mittelalters oft ausdrücklich auf das Widergöttliche und Diabolische als den latenten Ursprung der Häßlichkeit zurück. Und Luzifer selbst ist ‚so häßlich wie er einst schön war‘, wie Dante zu Beginn seiner Beschreibung des Höllenfürsten sagt (Inf. XXIV 34), damit zugleich den ersten Anfang des Häßlichen in der christlichen Seinsordnung erklärend.¹²

In der Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts sind u.a. schwarze Haut und eine ungewöhnliche Körpergröße Zeichen der Hässlichkeit. Teufelsdarstellungen geben eben diese Attribute wieder, die sich insofern für die Negativzeichnung von Nichtchristen in besonderer Weise anbieten.¹³ Dem *Rolandslied* zufolge haust der Teufel im Land der Heiden (R 2692)¹⁴ und in ihren Göttern.¹⁵ Ihnen haben sich die Heiden gänzlich ergeben und sind so unweigerlich verdammt (R 3513-3530). Ausdruck dieser dunklen Union ist nicht zuletzt der Vergleich der Heiden mit Hunden (R 8310), überdies präsent in dem auf heidnischer Seite kämpfenden Volk, das an Kynokephalen erinnert (R 2656).¹⁶

¹² Hans Robert Jauf, Die klassische und die christliche Rechtfertigung des Häßlichen in mittelalterlicher Literatur. In: Ders. (Hg.), Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen. München 1968, S. 143-168. Hier: S. 148, 152.

¹³ Vgl. Alice M. Colby, The Portrait in Twelfth-Century French Literature. An Example of the Stylistic Originality of Chrétien de Troyes. Genève 1965, S. 85-88; zur (negativen) Darstellung von Orientalen vgl. auch Ines Hensler, Ritter und Sarrazin. Zur Beziehung von Fremd und Eigen in der hochmittelalterlichen Tradition der ‚Chansons de geste‘. Köln u.a. 2006, S. 178-314; Rainer Christoph Schwinges, Wider Heiden und Dämonen – Mission im Mittelalter. In: Hubert Herkommer/Rainer Christoph Schwinges (Hgg.), Engel, Teufel und Dämonen. Einblicke in die Geisterwelt des Mittelalters. Basel 2006, S. 9-32. Hier: S. 10f. Den außergewöhnlichen Fall des Moriaen (der „erste schwarze Titelheld eines Romans in der europäischen Artusliteratur“) im ‚Roman van Moriaen‘ aus dem 13. Jahrhundert diskutiert Marjolein Hogenbirk, Vom Außenseiter zum größten Helden des Hofes. Die Karriere des schwarzen Ritters Moriaen. In: Matthias Däumer/Cora Dietl/Friedrich Wolfzettel (Hgg.), Artushof und Artusliteratur. Berlin/New York 2010, S. 283-308. Hier: S. 297.

¹⁴ R: Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hg., übersetzt und kommentiert von Dieter Kartschoke. Stuttgart 1993 (RUB 2745).

¹⁵ Mohammed ist – gemäß der Polemik des *Rolandslieds*, aber auch anderer Werke der Zeit – nur einer dieser Götter, denn der Islam gilt in dieser Sicht als polytheistisch.

¹⁶ Schon in der Bibel steht der Hund im Zusammenhang mit dem Bösen, und er gilt als unreine Kreatur; Apk 22,15 stellt Heiden und Hunde auf eine Stufe. Vgl. Steinicke, Apokalyptische Heerscharen, S. 50, Anm. 130; Mohammed selbst wird mit dem Hund assoziiert. Strickland begründet dies damit, dass er auch für den Islam ein unreines Tier ist. Vgl. Debra Higgs Strickland, Saracens, Demons & Jews. Making Monsters in Medieval Art. Princeton [N.J.] 2003, S. 159. Zur Verbindung der Muslime mit den Hundsköpfigen erläutert sie: „The Cynocephali, or Dogheads, were especially closely related to descriptions of monstrous Saracens [...]. This is because in both the East and the West, Christian sources often referred to the Muslims as ‚a race of dogs‘“ (ebd.).

In Wolframs *Willehalm* steht das entworfenen, mitunter unheimliche, sogar (wie sich im Zitat oben zeigt) grauenerregende Heidenbild jedoch einer ambivalenten und positiven Darstellung der muslimischen Welt gegenüber. Sie wird zwar als Gegenpol zur christlichen präsentiert, und die Muslime werden mit den Monstren des Ostens in Verbindung gebracht, als Götzenanbeter diffamiert, die zur Hölle bestimmt sind. Dennoch gelten die Ungetauften als prinzipiell erlösungsfähig. Überdies erscheinen Verhalten und Handeln der ‚Heiden‘ aus christlicher Perspektive nachvollziehbar, ja in ihnen spiegeln sich höfische Werte und Ideale.¹⁷ Auch sind die ‚Heiden‘ wohlgestaltet, so wie Gyburg (W 228,20) oder auch die zahlreichen schwarzen Krieger aus verschiedenen Ländern, die mit Terramers Heer ziehen („manec swarzer mor, doch licht gevar“ – viele Schwarze, dennoch von strahlendem Aussehen; W 34,30).¹⁸

Das mittelalterliche Epos entwirft somit nicht ausschließlich negative Bilder vom Orient und von der islamischen Welt.¹⁹ Neben der offenkundigen Faszination für ihre reiche und exotisch anmutende Kultur kann die inszenierte Gegenbildlichkeit als positives Element in die Erzählungen einfließen und beispielsweise auf das eigentlich Defizitäre im höfischen Handlungsraum verweisen; das Hässliche, Abscheuliche und Monströse kann überdies einen eigenen Darstellungswert erhalten und ist dann nicht mehr nur Gegenbild des Schönen. Insbesondere Wolfram setzt dies narrativ um. So kann die spezifische Hybridität Cundries, die sich nicht auf ihre Körperlichkeit beschränkt, als Zeichen für die Erzählstruktur des *Parzival* gelesen werden, in dem auf verschiedenen Ebenen Oppositionen und Sinneinheiten hergestellt und doch wieder aufgelöst werden. Cundries Körper metaphorisiert solche Oszillationen: Ihre Hässlichkeit kontrastiert mit ihren positiven Eigenschaften, ihrem sprachlichen Geschick und ihrer Gelehrtheit; sie verfügt über Kenntnisse in der Heilkunde, beherrscht Latein, Arabisch und Französisch, ist gebildet auf dem Gebiet der Dialektik, der Geometrie und Astronomie. Sie vermittelt zwischen Grals- und Artuswelt und ist zudem eine Grenzgängerin zwischen Orient und Okzident. Worte und Körper Cundries problematisieren lineare Relationen. So rückt sie Parzivals Schönheit in ein zweifelhaftes Licht und erklärt, er sei in Wirklichkeit hässlicher, als sie ihm erscheine, und von größter Falschheit durchdrungen. Die Gralsbotin weist damit das traditionelle Modell der Kalokagathia zurück, widerspricht der Vorstellung, dass die leibliche Vollkommenheit Zeichen innerer Vortrefflichkeit sei. Ihre eigene Erscheinung entspricht dieser Negierung, denn sie steht quer zur courtoisen Ordnung, in der eigentlich „die Korrelation schön und höfisch, häßlich und unhöfisch“²⁰ gilt. Anhand der Figur bricht die Dichtung die Korrespondenz von Außen und

¹⁷ Vgl. dazu Joachim Bumke, *Wolfram von Eschenbach*. 8. Aufl. Stuttgart/Weimar 2004, S. 336f.

¹⁸ Heinzle führt dagegen das Attribut „licht gevar“ auf den „blinkenden Waffenschmuck“ zurück; ders., *Kommentar zu V. 34,30*, S. 858.

¹⁹ Rüdiger Schnell bietet einen Überblick über die Darstellung von Andersgläubigen in der volkssprachigen Literatur des Mittelalters und ihre Einschätzung in der Forschung; vgl. ders., *Die Christen und die „Anderen“*. Mittelalterliche Positionen und germanistische Perspektiven. In: Odilo Engels/Peter Schreiner (Hgg.), *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*. Kongreßakten des 4. Symposiums des Mediävistenverbandes in Köln 1991 [...]. Sigmaringen 1993, S. 185-202.

²⁰ Annette Gerok-Reiter, *Auf der Suche nach der Individualität in der Literatur des Mittelalters*. In: Jan A. Aertsen/Andreas Speer (Hgg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*. Berlin/New York 1996, S. 748-765. Hier: S. 756. Gerok-Reiter erinnert daran, dass die Durchbrechung der „antike[n] Gleichung ‚innen wie außen‘“ (die im *Parzival* noch eine Neuerung innerhalb der höfischen Epik darstellt) „reiche Vorbilder in christlich-theologischer Tradition“ hat (ebd., S. 757). Unter Rekurs auf

Innen auf; Parzivals Körperschönheit bedeutet laut Cundrie nicht transzendente Wahrfähigkeit, vielmehr täusche sein Äußeres über einen sündhaften Charakter hinweg. Cundrie ist also nicht lediglich Gegenbild höfischer Schönheit, sondern sie stellt Grenzen in Frage. Insgesamt kann die Gralsbotin gelesen werden als Verkörperung struktureller Eigenheiten des *Parzival*-Romans, der immer wieder deutlich macht, dass mit der Fragilität geschlossener Sinnstrukturen zu rechnen ist. Dazu gehört nicht zuletzt die Irritation der einsinnigen Zeichenrelationen ‚christlich = schön, gut‘ und ‚heidnisch = hässlich, böse‘.

Zur Unterminierung des Dualismus zwischen den Kulturen und der Religion setzt Wolfram immer wieder die Symbolkraft des Körpers ein. So ist die orientalische Königin Belakane, Herrscherin von Zazamanc, von schwarzer Hautfarbe und außergewöhnlicher Schönheit.²¹ Ihr Sohn Feirefiz, dessen Vater der christliche Ritter Gahmuret ist, visualisiert die Verbindung der orientalischen und der okzidentalen Kultur mit seiner schwarz-weiß gefleckten Haut (P 57,27, 748,7). Sein Äußeres und seine gesellschaftliche Stellung halten die Wunder(-wesen) des Orients in der Erzählung präsent: Die außergewöhnliche Erscheinung des Feirefiz wirkt anziehend schön, Kinder aber fürchten sich vor ihm (vgl. P 805,30-806,2); er ist ein mächtiger Mann im Orient, fünfundzwanzig Länder zollen ihm Tribut, dies sind „Môr und ander Sarrazine / mit ungellichem schine / in sinem wît gesamenten her / was manc wunderfichiu wer“ (Mohren und andere Sarazenen – sie sahen sehr verschieden aus ... / In seinem Heer aus vielen Ländern / war manche kuriose Einheit; P 737,3-6).²² Die familiäre Beziehung (Feirefiz ist Parzivals Halbbruder) erscheint als Ausdruck der Brüderschaft zwischen Orient und Okzident, ‚Heiden‘ und Christen.²³

Festzuhalten bleibt, dass die mittelalterliche Literatur den Orient und die darin situierte ‚heidnische‘, muslimische Welt mit dem Hässlichen, dem Monströsen, assoziiert bzw. gleichsetzt. Hässliche und monströse Gestalten verweisen auf das Böse und erscheinen in der ‚(klassischen) Funktion des Gegenbildlichen, als Negation des Schönen und sittlich Guten‘²⁴. Die Antithetik wird im höfischen Roman bestätigt und forciert, sie kann aber auch gerade in Gestalt hybrider und monströser Figuren durchbrochen werden. Diese erscheinen dann nicht mehr nur als Indikatoren des Anderen und Fremden, sondern auch der Fragilität linearer Relationen und einfacher Dualismen. Mag man diesbezüglich Wolframs Werke auch als Ausnahmen begreifen, bleiben sie doch Zeug-

Hans Robert Jauf verweist sie auf die „deformitas Christi“ als Grundlage der „Möglichkeit, daß etwas in häßlicher Gestalt erscheinen und doch von seelischer Schönheit sein kann“ (Jauf, Die klassische und die christliche Rechtfertigung des Häßlichen, S. 157); vgl. dazu Jes. 53,2-3.

²¹ Zur Darstellung des Orients im ersten Buch des *Parzival* vgl. Holger Noltze, Gahmurets Orientfahrt. Kommentar zum ersten Buch von Wolframs ‚Parzival‘ (4,27-58,26). Würzburg 1995. In einem Exkurs behandelt Noltze u.a. die Frage, ob aus dem Motivbereich ‚Orient‘ des ersten Buchs „ein geschlossenes Orient-Bild gewonnen werden kann“ (ebd., S. 229).

²² Knecht hingegen übersetzt „wunderfichiu wer“ mit „wunderbare Waffen“. Vgl. die Ausgabe Wolfram von Eschenbach, ‚Parzival‘. Studienausgabe. 2. Aufl. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung von Peter Knecht. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ‚Parzival‘-Interpretation von Bernd Schiroke. Berlin/New York 2003.

²³ Die Aufnahme des Feirefiz in die Tafelrunde und seine (wiewohl komisch akzentuierte) Taufe bekräftigen diese Bindung; zur Komik der Episode vgl. Bumke, Wolfram von Eschenbach, S. 121.

²⁴ Jauf, Die klassische und die christliche Rechtfertigung des Häßlichen, S. 147.

nisse einer Unterminierung etablierter Dichotomien im Kontext der Gegenüberstellung von ‚Heidentum‘ und Christentum, Orient und Okzident.²⁵

Solche Oppositionen erhärten sich erneut im Zuge der Türkenkriege und schlagen zugleich eine neue Richtung ein. In politischen propagandistischen Texten, aber auch in der fiktionalen Literatur wird der Orient, dessen Bild durch die Wahrnehmung der Türken dominiert wird, zum Symbol (teuflischer) Gewaltherrschaft, der Tyrannei, der christlichen Unterwerfung und Demütigung.

III. Neue Monstrositäten: Das Bild des Türken in der Literatur der Vormoderne

Erreichte die europäische Auseinandersetzung mit dem islamischen Orient einen ersten Höhepunkt in der Zeit der Kreuzzüge im 12. und 13. Jahrhundert, führte die Konfrontation mit dem Osmanischen Reich zu einem zweiten im 15. und 16. Jahrhundert, der weitreichender und von einer neuen Intensität geprägt war. Während schon im 13. Jahrhundert kritische und ironische Stimmen zur Kreuzzugsidee vernehmbar sind (Neidhart, Freidank), erfährt sie in der sog. Türkendichtung eine Revitalisierung und die eindimensionale Antithetik Gut-Böse neuen Aufschwung. Zunächst aber rückte die osmanische Macht nur langsam in das Bewusstsein Mitteleuropas und Deutschlands. Prägnante Daten für eine gesteigerte Aufmerksamkeit sind die Einnahme Konstantinopels 1453, der Erfolg der Osmanen in der Schlacht von Mohács gegen Ungarn 1526 sowie die erste Belagerung Wiens 1529. Infolge dieser Ereignisse werden gängige Typisierungen der ‚Heiden‘ (re-)aktiviert, und es entsteht eine Flut verschiedenster Texte zum Thema. Die Erfindung des Buchdrucks, der neue Wege der Kommunikation eröffnet, ermöglicht die vergleichsweise massenhafte Produktion von Turcica und eine breite Streuung der Informationen über die Osmanen samt ihrer Negativdarstellungen. Und so ist die Heterogenität verbunden mit einer pluralen Medialität ein zentrales Charakteristikum der Türkenliteratur.²⁶ Diesem ist die Auswahl der folgenden Beispiele ge-

²⁵ Die Bewertung der ‚Heiden‘ im Werk Wolframs diskutiert die Forschung kontrovers. Dabei gerät besonders die sog. ‚Toleranzrede‘ Gyburgs im *Willehalm* in den Blick, in der die ‚Heiden‘ als „gotes hantgetât“ (Geschöpfe Gottes) bezeichnet werden. Gyburgs Worte und die darin artikulierte Haltung gegenüber dem islamischen Glauben gelten einerseits als exzeptionell. Andererseits versteht man die Rede als Ausdruck theologischer Positionen der Zeit, spezifischen rhetorischen Verhandlungsformen verpflichtet. Vgl. z.B. David A. Wells, Christliche Apologetik, die mittelhochdeutsche Silvesterlegende, Wolframs von Eschenbach „Willehalm“, und die Toleranz gegenüber Andersgläubigen im Mittelalter. In: *Mediävistik* 14 [2001], S. 179-224; das eigentliche Novum sei letztlich die literarische Umsetzung Wolframs. So formuliert Schnell pointiert: „bei Wolfram ist eine theologische Position in ein bewegendes Drama menschlichen Leids umgesetzt, das an sich schon das Gefühl des Erbarmens provoziert. Gerade durch das Entwerfen von Schmerz und Trauer einer Frau zwischen Orient und Okzident vermag der Dichter einen Prozeß des Nachdenkens in Gang zu setzen. [...] Wolframs eindringliche Gestaltung eines gigantischen Ringens zwischen Christen und Nichtchristen auf dem Schlachtfeld macht nachdenklich, und damit wäre in einer Welt der Gedankenlosigkeit schon viel für das Verständnis zwischen Christen und Nichtchristen gewonnen. Wolfram ist also kein Seher, aber doch einer, der sehen lehrt“ (ders., *Die Christen und die „Anderen“*, S. 202).

²⁶ Vgl. Christiane Ackermann, Dimensionen der Medialität. Die Osmanen im Rosenplütchen ‚Turken Vasnachtspil‘ sowie in den Dramen des Hans Sachs und Jakob Ayrer. In: Klaus Ridder (Hg.),

schuldet, die – trotz der notwendigen Kürze der Darstellung – einen Eindruck von der gesellschaftlichen Breite der Thematisierung und der antiosmanischen Polemik „als wirksames Element der inneren Politik und Administration“²⁷ vermitteln können.

Die ‚Türken‘, wie die Osmanen in den Quellen genannt werden,²⁸ standen bald synonym für die Orientalen, Sarazenen und Muslime.²⁹ Ein Großteil der gegen sie gerichteten Typisierungen wurzeln im islamischen Feindbild, „wie es von 1000-1350 im Abendland entwickelt wurde [...]. Die Mohammedaner galten den abendländischen Christen als von allen Menschen *bestiis propiores* [...]“.³⁰ Die *Turcica* verbinden das Attribut der Hässlichkeit (erneut) fest mit den ‚Ungläubigen‘. In der antiosmanischen Publizistik hat der ‚edle Heide‘, wie er im Mittelalter und später besonders prominent zur Zeit der Aufklärung begegnet, keinen Platz.³¹ Die Gräuelpopaganda des 15. und 16. Jahrhunderts stilisiert die Türken zu dämonischen Wesen und zum Antichristen.³² Sie gelten als Tiere, in hoher Frequenz begegnet „der Vergleich mit tollwütigen Hunden, daneben aber werden sie wie im Hochmittelalter als *serpens* und *draco* tituliert“³³; der

Fastnachtspiele. Weltliches Schauspiel in literarischen und kulturellen Kontexten. Tübingen 2009, S. 189-220.

²⁷ Winfried Schulze, Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung. München 1978, S. 46.

²⁸ Der vorliegende Beitrag übernimmt die Bezeichnung nur, sofern sie sich auf die diskutierten Quellen bezieht. Zur Begriffsproblematik und -geschichte der ‚Türken‘ vgl. Almut Höfert, Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450-1600. Frankfurt am Main/New York 2003, S. 184-187; dies., *Turcica*: Annäherung an eine Gesamtbetrachtung repräsentativer Reiseberichte über das Osmanische Reich bis 1600. In: Ulrike Ilg (Hg.), Text und Bild in Reiseberichten des 16. Jahrhunderts. Westliche Zeugnisse über Amerika und das Osmanische Reich. Venedig 2008, S. 38-94. Hier: S. 46-50.

²⁹ Vgl. Heidi Stein, Zum deutschen Orientbild im 16. Jahrhundert. In: Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Leipzig 50 (1985), S. 20-26. Hier: S. 20. Etwa um „1400 ersetzt ‚Türke‘ die früheren Fremdbezeichnungen ‚Sarazene‘ und ‚Muslim‘“ (Claudius Sieber-Lehmann, Der türkische Sultan Mehmed II. und Karl der Kühne, der „Türk im Occident“. In: Franz-Reiner Erkens [Hg.], Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter. Berlin 1997, S. 13-38. Hier: S. 16, Anm. 14; Sieber-Lehmann verweist auf Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*. 2. Aufl. London/New York 1979, S. 306).

³⁰ Sieber-Lehmann, *Der türkische Sultan Mehmed II.*, S. 16.

³¹ Vgl. Wolfgang Harms, Feindbilder im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit. In: Franz Bosbach (Hg.), *Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit*. Köln u.a. 1992, S. 141-177. Hier: S. 148.

³² Der kritische Leser freilich verlangt schon bald nach sachlichen Informationen, um die man besonders seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zunehmend bemüht ist. Ab der Mitte des 16. Jahrhunderts war der „erste Schock [...] überwunden, und ebenso war es auch der Höhepunkt der osmanischen Macht – sichtbar seit dem Tode Süleymans des Prächtigen im Jahr 1566, deutlicher noch seit der osmanischen Niederlage in der Seeschlacht von Lepanto 1571. [...] Dazu kam, daß sich die Zahl authentischer Schilderungen, d.h. von Augenzeugenberichten, erhöhte. Durch diese Form der eigenen Anschauung relativierten sich so manche Vorurteile; anschaulich und weithin sachlich wurden Vorzüge und Mängel des Lebens im Türkenreich dargestellt“ (Stein, *Zum deutschen Orientbild im 16. Jahrhundert*, S. 21).

³³ Sieber-Lehmann, *Der türkische Sultan Mehmed II.*, S. 19f.

teuflische Drache erscheint als signifikantes Bild für die Türken.³⁴ Schrift- und Bildpublizistik (vor allem die ‚Neuen Zeitungen‘) sowie mündliche Appelle in Form von Liedern oder Predigten verbreiten die Vorstellung vom „pösen haiden“³⁵ und „mahumetischen bluthundt“³⁶, die vorerst wenig Raum lässt für eine Unterminierung des Christen-Heiden-Dualismus: „Lang zeit der Türckisch hunde / in der Christenheit regiert / Durch Tyraney all stunde / er gar oft tribuliert“.³⁷

Auch Sebastian Brant, einer der wichtigsten kritischen Autoren der deutschen Literatur seiner Zeit, dienen der Verweis auf die Hässlichkeit und der Tiervergleich für seine Negativzeichnung der Türken als Glaubensfeinde. Er macht sie neben anderen „ausländischen Narren“ zu Passagieren in seinem *Narrenschiff* (1494).³⁸ Sie trügen hässliche Narrenhäute und seien „Gebunden vff des tufels schwantz“ (Kap. 98, V. 4). Selbst andere Narren müssten sich ihrer schämen, und sie seien nicht einmal der Belehrung oder des Spotts wert. Der Verfall des christlichen Glaubens gehe nicht zuletzt auf die Türken zurück; Mohammeds böser Sinn habe ihn verwüstet und dem mit falscher Lehre Schande gebracht, der „vor was groß jnn Orient / Vnd was gläubig alles Asia / Der Mören landt / vnd Affrica“ (Kap. 99, V. 18-20). Der türkische Wolf raube die Schafe der heiligen Kirche, ihn dürste nach Christenblut. Nur wenige Jahre später visualisiert Jacob Locher Brants 99. *Narrenschiff*-Kapitel mit seiner *Tragedia de Thurcis et Suldano* (1497). Das Stück führt den Zuschauern den Handlungsbedarf angesichts der osmanischen Bedrohung vor Augen und inszeniert „die Bereitschaft, ja das Bedürfnis“³⁹ des

³⁴ Vgl. Wolfgang Harms/Michael Schilling/Andreas Wang (Hgg.), Die Sammlung der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel. Kommentierte Ausgabe. Bd. 2: Historica. 2., ergänzte Aufl. Tübingen 1997 (Deutsche Illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts 2), S. 54f.

³⁵ Peter von Rez, *Maniger der magt leib und güt*. In: Ulrich Müller (Hg.), Politische Lyrik des deutschen Mittelalters. Bd. II: Von Heinrich von Mügeln bis Michel Beheim. Von Karl IV. bis Friedrich III. Göttingen 1974, S. 59-63, V. 88.

³⁶ Salomon Geßner, Funffzehen Predigten vom Türcken, gehalten in der Schlosskirchen zu Wittenberg. Wittenberg 1597, S. 90. Vgl. dazu: Schulze, Reich und Türkengefahr, S. 37f., 59.

³⁷ „Ein schön New Geystlich Lied / von vnserm Erbfeind dem Türcken / auch von vnserm Keyser Maximiliano / nach abgang ihrer Mayester Vater / ein kurtze lehr / wie sich ein jeder Christ verhalten / vnd sich Christlich zum Streyt rüsten soll“. In: Şenol Özyurt, Die Türkenlieder und das Türkenbild in der deutschen Volksüberlieferung vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. München 1972 (Motive 4), Nr. 130, S. 458-461. Hier: S. 458f., Str. 4,1-4.

³⁸ Kapitel 98 richtet sich gegen alle, die sich vom Glauben scheiden: *Saracenen / Türcken / Heyden* (V. 9), Ketzler und diejenigen, die sich der Todsünde schuldig gemacht haben. Zitate nach der Ausgabe Sebastian Brant, *Das Narrenschiff*. Studienausgabe. Mit allen 114 Holzschnitten des Drucks Basel 1494, hg. von Joachim Knape. Stuttgart 2005 (RUB 18333). Zur Darstellung der Türken im Werk Sebastian Brants vgl. Sebastian Schünicke, Zu den *Antiturcica* Sebastian Brants. In: Thomas Wilhelmi (Hg.), Sebastian Brant. Forschungsbeiträge zu seinem Leben, zum „Narrenschiff“ und zum übrigen Werk. Basel 2002, S. 37-81; Antje Foresta, Sebastian Brant als Historiker. Zur Perzeption des Reichs und der Christenheit im Schatten der Osmanischen Expansion. (Diss.) Freiburg im Breisgau 2004. Online: <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7674/>, abgerufen am 28.3.2011; Antje Niederberger, Das Bild der Türken im deutschen Humanismus am Beispiel der Werke Sebastian Brants (1456-1521). In: Marlene Kurz/Martin Scheutz/Karl Vocelka/Thomas Winkelbauer (Hgg.), Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie. Akten des internationalen Kongresses zum 150-jährigen Bestehen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Wien 2004. Wien/München 2005, S. 181-204.

³⁹ Cora Dietl, Die Dramen Jacob Lochers und die frühe Humanistenbühne im süddeutschen Raum. Berlin/New York 2005, S. 115.

Volks zum Kreuzzug. Die Religion der Türken erklärt Locher buchstäblich zum Irrglauben. Dieser sei Ausweis ihrer Narrheit. Er ermahnt die Türken, ihre „ignorantia“ abzulegen, sich der göttlichen Weisheit, dem „Gebot der rechten Vernunft“ und „Gebrauch des Intellekts“⁴⁰ zuzuwenden.

Darstellungen der christlichen als der richtigen (vernünftigen) Religion zielen ebenso wie die Beschreibung der Gräueltaten auf die Mobilisierung der Rezipienten, auf die ‚Opferbereitschaft‘ des Volkes, um gegen die Türken vorgehen zu können (unterstützt durch Steuerabgaben und Almosen).⁴¹ Nicht zuletzt soll die antiosmanische Polemik das Vertrauen in die Obrigkeit stützen. Die Türkenlieder bieten für die propagandistische Inszenierung der Türkengräuel schier unerschöpfliche Beispiele, die mit Details nicht sparen und selbst bei hart gesottene Zeitgenossen ihre Wirkung nicht verfehlt haben dürften. So berichtet eines der zahlreichen Zeitungslieder über die Einnahme Morebels in Persien (gedruckt 1593) von Kleinkindern, die der türkische Erbfeind bei den Haaren an Pfosten aufgehängt und danach mit Pfeilen erschossen habe; es unterrichtet über geschändete Frauen, über solche, denen die Türken die Brüste abgeschnitten hätten, über Schwangere, denen sie den „Leib auffgerissen, / die Frucht genommen an dem End / vnd an die Wandt geschmissen“. Männer seien an den Armen aufgehängt worden, man habe sie „darnach hinwieder geschwenckt, / die Waden auffgerissen und jhnen heiß Oel darein gegossen“ (Özyurt, L. 28, Str. 12-15).⁴²

Das Unerhörte der osmanischen Erfolge suchte man im Rahmen des eigenen, bekannten Sinn- und Wertesystems zu verorten und theologisch zu deuten. So nutzen die geistlichen Lieder die Psalmen als Vorlage, die sie auf die Türken applizieren und erweitern, u.a. indem sie deren Gräueltaten und *frechen Geist* skizzieren:

Ach Herr, der Heiden scharen
fallen abermal herein,
Mit grosser macht sie faren,
dein erbe zu nemen ein.
Girig sie auff vns dringen
im zorn so heis vnd jach,
Christenblut zu verschlingen,
da sie stets dürstet nach.
Gar nah an allem orte
durch dein land lang vnd breit
Haben sie mit blut vnd morte
dein heiliges reich entweicht,
[...]
Wie Wasser, die frey fliesen,
so gering der Christen Blut
Sie stürzten vnd hin giessen,
des niemands achten thut.
Das Erdreich ist rot schwimmen

rings vmb die Christenheit:
ach Gott, hör schier die stimmen
des Bluts, so zu dir schreit!
Ohn vnterscheid sie achten
Mann, Weib vnd kleine kind,
In mutterleib auch schlachten
so noch nicht geboren sind,
Die Cörper sie zerhawen
stücklich die schon ermordt,
ob diesem spiel sich frawen,
solch grim ist vnerhort.
[...]
du weist, das sie vns hassen
allein vmb deinet will.
Dein warheit sie verkeren
nach jrem frechen Geist,
Satan thut si das lehren,
des sie oft vberweist:

⁴⁰ Zit. nach ebd., S. 117.

⁴¹ Zur Türkensteuer vgl. Schulze, Reich und Türkengefahr, S. 223-301.

⁴² „Drey warhafftige neue Zeitung: Die erste / Des grawsamen Erbfeindes des Türckens / welche er vor kurtzer Zeit in Persien an der Stadt Morebel begangen / vnd vber 20 tausent Menschen jämmerlich ermordet [...]“. In: Özyurt, Die Türkenlieder, L. 28, S. 231-234.

Doch können sie fein fürwenden	ach Gott, sihe selber drein!
dem greul ein schönen schein,	(Özyurt, L. 132, S. 462-465,
damit dein namen schenden:	Str. 1,1-19,8). ⁴³

Die Geisteshaltung der Türken, die auf den Satan selbst zurückgehe, gilt als Basis der von ihnen beabsichtigten Verkehrung der göttlichen Wahrheit. Ihre unersättliche Gier nach Christenblut, das Abschlachten selbst ungeborener Kinder sind ebenso typische Elemente der Darstellung wie die umfassende Verwüstung christlicher Territorien (vgl. Özyurt, L. 132, S. 463, Str. 6,4). Immer wieder hebt die Türkendichtung die unmenschliche Kriegführung der Türken sowie ihren unbändigen Eroberungswillen hervor. Die Rhetorik lässt sich geradezu exemplarisch am Werk des Hans Sachs ablesen, der in zahlreichen Texten unterschiedlichster Art ‚den Türken‘ zum Thema macht.⁴⁴ Dieser habe, wie es im Spruchgedicht „Ein klag zu Gott“⁴⁵ heißt, zahlreiche Länder mit „seiner tyrannischen hand / Dem christlichen volck abgetrungen / Und die von ihrem glauben zwungen / Und darmit sieglich triumphiert, / Sich aufgeblasen und glorirt“ (KG 2, 435,27-31). Angesichts des türkischen Triumphs ergeht die Bitte an Gott: „Zerstrew sein hoffart, übermut, / Den er treibt mit dem Christen-blut“ (KG 2, 438,39-439,1). Die hier aufgerufene Superbia der Türken ist für Sachs, wie Michael Schilling aufgezeigt hat, nicht lediglich ein persönliches Laster, sondern Ausdruck ihrer Gottesfeindschaft.⁴⁶ Den im Text evozierten Abscheu gegen das Handeln der Türken unterstützt Sachs dadurch, dass er diese mit der animalischen Sphäre in Verbindung bringt und ihre Unmenschlichkeit betont: Der „türkisch arge bluthund“ habe „umb sich fressen“ und „ist doch noch nit sat“ (KG 2, 435,32f.); er tue („wider uns“) seinen „schlund“ auf, „zu verschlickten die christenheit“ (KG 2, 437,21f.).⁴⁷ Das christliche Kollektiv von diesem Ungetüm abgrenzend, erbittet das Spruchgedicht in Artikulation eines identitätsstiftenden ‚uns‘ göttlichen Beistand. Zugleich formuliert es eine positive Bindung an die Ob-

⁴³ „Der 79. Psalm. Herr es sind Heiden in dein Erbe gefallen. Zu dieser schweren zeit wider die Erbfeinde der Christenheit zu beten, In gesangs weise gestellt, Im thon, Lobt Gott jr Christen alle, in aller nation.“ In: Özyurt, Die Türkenlieder, L. 132, S. 462-465.

⁴⁴ Dem Türkenbild des Hans Sachs hat sich die Forschung in verschiedenen Beiträgen gewidmet. Vgl. zuletzt Christiane Ackermann/Rebekka Nöcker, *Wann gantz gefeulich ist die zeit*. Zur Darstellung der Türken im Werk des Hans Sachs. In: Christiane Ackermann/Ulrich Barton (Hgg.), „Texte zum Sprechen bringen.“ Philologie und Interpretation. Festschrift für Paul Sappeler. Tübingen 2009, S. 437-464.

⁴⁵ „Ein klag zu Gott uber die grausam wütereij des grausamen Türgken ob seinen viel kriegen und obsigen.“ In: Hans Sachs, hg. von Adelbert von Keller/Edmund Goetze. 26 Bde. Tübingen 1870-1908 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 102-250). Hier: Bd. 2, S. 434-439 (die Ausgabe wird als KG zitiert).

⁴⁶ Michael Schilling, Aspekte des Türkenbildes in Literatur und Publizistik der frühen Neuzeit. In: Stefan Krimm/Dieter Zerlin (Hgg.), *Die Begegnung mit dem Islamischen Kulturraum in Geschichte und Gegenwart*. Acta Hohenschwangau 1991. München 1992, S. 43-60. Hier: S. 45f. Wieder in: Wolfgang Harms/Michael Schilling (Hgg.), *Das illustrierte Flugblatt der frühen Neuzeit. Traditionen – Wirkungen – Kontexte*. Stuttgart 2008, S. 227-244. Hier: S. 229f. Zur Hybris der Türken am Beispiel Mehmeds II. vgl. Sieber-Lehmann, *Der türkische Sultan Mehmed II.*, S. 22f. Die Feindpropaganda entwerfe im Falle des Sultans, der als verrückt und wahnsinnig beschrieben wird, gar ein Psychogramm (ebd., S. 21f.). Zur Superbia Bajezids in Jacob Lochers *Tragedia de Thurvis et Suldano* vgl. Dietl, *Die Dramen Jacob Lochers*, S. 118.

⁴⁷ Zur Bezeichnung der Türken als Hunde bei Hans Sachs vgl. Ackermann/Nöcker, *Wann gantz gefeulich ist die zeit*, S. 440.

rigkeit, wenn es im kollektiven Gestus um Unterstützung für den „christlichen kayser“ bittet:

Also du, einiger hayland,
 Gib yetz unserem christlichen kayser
 Caroly, dem mechtigen rayser,
 Mit sampt gantzen römischen reich
 An unserm erbfeind grawsamleich,
 Der mit so unmenschlichen stücken
 Dein christlich volck meint zu vertrücken
 Durch seinen tyrannischen krieg!
 (KG 2, 438,30-37)

In solch einer negativen Perspektive muss auch die orientalische Pracht, deren Beschreibung in Phasen größerer Liberalität Bewunderung für die ‚andere‘ Kultur zum Ausdruck bringt (man denke an die Werke Wolframs), zum Zeichen türkischer Hybris und dämonischer Identität werden. Exemplarisch sei dies verdeutlicht anhand eines anonymen Kupferstichs, der vermutlich in Italien Ende des 16. Jahrhunderts entstand (Abb. 2).⁴⁸

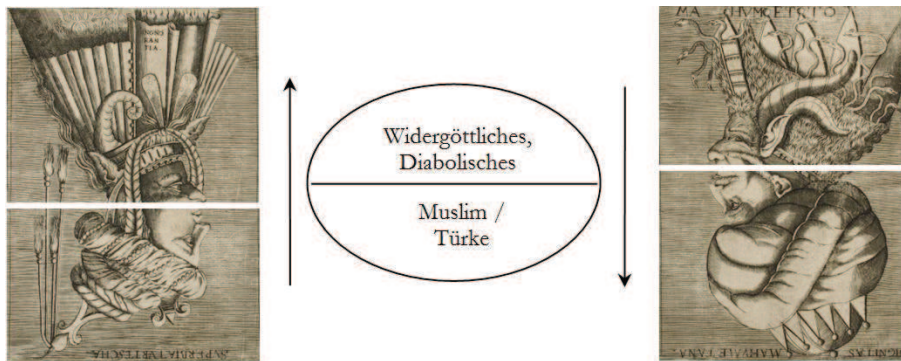


Abb. 2: DIGNITAS MAHVMETANA – SVPERBIA TVRTESCHA, Italien (?), Ende 16. Jh., Kupferstich, Text graviert, 191 x 282 mm, Erlangen, Universitätsbibliothek, Einblattdrucke, A III 10.⁴⁹

⁴⁸ Schilling verweist ebenfalls auf die Darstellung. Sie dient ihm zur Veranschaulichung der den Türken angelasteten Superbia. Das Beispiel aufgreifend wollen die folgenden Ausführungen die semiotische Dimension des Kupferstichs und die damit verbundene identitätsstiftende Kraft verdeutlichen.

⁴⁹ Vgl. Die Einblattdrucke der Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg. Bearb. von Christina Hofmann-Randall. Erlangen 2003, S. 66.

Der orientalische Ornat kennzeichnet hier die türkische Prunksucht und Superbia. Die linke Darstellung ist mit *DIGNITAS MAHVOMETANA*, die rechte mit *SVPERBIA TVRTEŠCHA* überschrieben. Schon aufgrund dieser Bezeichnungen mutet die türkische Prachtentfaltung verdächtig an. Tatsächlich verweist sie auf eine tiefer liegende Wahrheit: Dreht man den Stich um 180 Grad, werden dunkelhäutige Teufelsfratzen mit Hörnern und Schlangen auf dem Haupt erkennbar; die Türken – so impliziert die Bildrhetorik – zeigen ihr wahres, hässliches, Gesicht. Die Dignitas der Muslime, d.h. ihre Würde, würdevolle Schönheit, der Adel ihrer Gestalt und ihre Pracht scheinen ad absurdum und das finstere Antlitz der türkischen Superbia eindringlich vor Augen geführt. Gemäß der Logik des Kupferstichs entpuppt sich die orientalische Pracht als trügerisches Zeichen. Wer die Darstellung demgemäß liest, für den wird die *INGNORANTIA* entzifferbar (zu lesen auf dem unteren Kragenrand der rechten Figur). Der ‚Türke‘ wird zum Signifikanten des Widergöttlichen und Teuflischen, letztlich des Bösen schlechthin.



Anders als etwa Wolframs Cundrie, deren überbordende höfische Kleidung in Verbindung mit ihrer grotesk anmutenden Hässlichkeit Merkmal der Komplexität von Welt ist, demonstriert das Umkehrbild aus dem 16. Jahrhundert anhand der orientalischen Pracht zwar die Notwendigkeit des genauen, den schönen Schein durchschauenden Blicks. Ihm aber liegt ein eindimensionales, lineares Weltbild zugrunde. Die solchermaßen hergestellte geschlossene Sinneinheit hat auf zwei (eng miteinander verbundenen) Ebenen identitätsstiftende Relevanz: Die Darstellung konstruiert den Blick für den Betrachter und konstituiert ihn als entlarvendes Subjekt (mit seiner ‚richtigen‘ Perspektive auf den Anderen). Überdies erzeugt die inszenierte Sinneinheit des Bösen simultan eine Abgrenzung gegenüber dem moralisch und sittlich Guten, auf dessen Seite die europäischen Verfasser der *Turcica* in aller Regel die christliche Glaubensgemeinschaft verorten. Diese wird somit implizit ihrerseits als positiv besetzte Sinneinheit definiert. Dabei sind die Konstituenten der Zeichen jeweils fest miteinander verbunden. An ein Aufbrechen dieser Einheit mittels eines monströsen Störfaktors (wie ihn eben besonders plastisch Cundrie figuriert) ist in dieser Situation nicht zu denken. Zwar ist im Falle des Umkehrbildes durchaus sein spielerischer Reiz zu berücksichtigen, denn der spezifische Witz der Entlarvung der (vermeintlichen) Wirklichkeit bereitet Vergnügen.⁵⁰ Doch an

⁵⁰ Vgl. hierzu die Arbeit von Christine Winkler über Doppelkopf-Medaillen, auf denen Päpste und Kardinäle durch Umkehrung in Narren und Teufel verwandelt werden: Dies., *Die Maske des Bö-*

diesem kann nur teilhaben, wer die Zeichen zu deuten vermag. Eine solche Kompetenz aber geht unweigerlich mit Formen der Projektion und Identifikation einher. Die türkischen Dämonen sind insofern vor allem als ein kulturpolitisches Vexierbild okzidentaler Identitätskonstruktion zu lesen.

Die ‚Verkehrung‘ der Wahrheit führt die Polemik in unterschiedlicher Weise als Charakteristikum der Osmanen vor. Zwar werden diese als eine übermächtige, ja unbesiegbare Einheit begriffen, die besonders einer guten politischen, gesellschaftlichen und militärischen Organisation ihre Erfolge verdankt. Doch fuße die Macht der Osmanen letztlich auf einem Irrtum grundsätzlicher Art, ihrer Religion. Diese Einschätzung begegnet vielfach.⁵¹ In dem 1597 von den Brüdern Johannes Theodor und Johannes Israel de Bry in lateinischer und deutscher Sprache gedruckten Werk *Acta Mechemeti I. Saracenorum principis*⁵² ist sie eingebettet in die Skizze der Geschichte des Osmanischen Reichs. Zunächst erfolgt ein *Außführlicher Bericht von Ankuñfft / Zunehmen / Gesetzen / Regierung vnd jämmerlichem absterben Mechemeti I.*, der geradezu wie ein kleines Nachschlagewerk der türkischen Laster anmutet (in eigenen Kapiteln werden u.a. das unzüchtige Leben Mohammeds, seine Hoffart und Vermessenheit beschrieben). Es schließt sich die Prophezeiung vom Niedergang des *Türkischen Regiments* an. Das erste Kapitel im *Bericht* erzählt von der Herkunft und Abstammung Mohammeds, das zweite legt die Ausbildung dieses „jungen Teuffels“ (S. 3) dar, den ein Jude und arianische Ketzler unterwiesen hätten.⁵³ So habe Mohammed viel über den Glauben der Juden und Christen, zugleich die Verfälschung der Schrift gelernt. Schließlich sei „auß der Juden vñ Christen Lehr“ ein „Kuchen gebachen“ worden und „ein sonderlich Gesetz“ entstanden. Damit

sen. Groteske Physiognomie als Gegenbild des Heiligen und Vollkommenen in der Kunst des 15. und 16. Jahrhunderts. München 1986, S. 225f.

⁵¹ Thomas Kaufmann hat anhand von Texten aus dem 15. und 16. Jahrhundert, die im deutschen Sprachgebiet verbreitet waren, die Wahrnehmung und Deutungsmuster der ‚türkischen Religion‘ auf Seiten christlicher Autoren untersucht. Er fasst zusammen, dass sie „entweder stärker [...] als Ketzerei behandelt werden konnte oder [...] als eigene, vom Christentum unterschiedene ‚Religion‘“. Besonders die „Basisthese, die ‚türkische Religion‘ sei ein depraviertes Derivat der fides christiana,“ sei „in ihrer Leistungsfähigkeit kaum zu überschätzen“ (ders., „Türkenbüchlein.“ Zur christlichen Wahrnehmung „türkischer Religion“ in Spätmittelalter und Reformation. Göttingen 2008, S. 18f. und S. 22).

⁵² *Acta Mechemeti I. Saracenorum principis. Außführlicher Bericht / von Ankuñfft / Zunehmen / Gesetzen / Regierung vnd jämmerlichem absterben Mechemeti I. Genealogia seiner Successorn / biß auff den jetzregirenden Mechemetem III. Auß vielen glaubwürdigen Autoribus fleißig zusammen getragen [...]. Alles mit schönen Kunstreichen Kupfferstücken gezieret / vnd von neuem an Tag geben / durch Hans Dietherich / vnd Hans Israel von Bry / Gebrüder.* Frankfurt am Main 1597 (VD16 ZV 2613).

⁵³ Zur zeitgenössischen Argumentation, dass die Religion der Türken „aus monströsen Häresien der Gnostiker, der Manichäer, des Arius erwachsen“ und ein „hybrides, dem Vergehen geweihtes Gebilde“ sei, vgl. Kaufmann, „Türkenbüchlein“, S. 22. Luthers Haltung in der Sache erläutert Klein: „Von der islamisch vorhandenen Kenntnis über Jesus, bzw. seiner Einschätzung als Prophet kann Luther gelegentlich auch auf die von Johannes Damascenus u.a. her bekannte Linie einschwenken, der Islam sei eine ursprüngliche Häresie des Christentums. Dabei geht Luther teils davon aus, dass der Islam sich von dem frühchristlichen Ketzler Arius ableitet, bzw. auch Macedonius und Nestorius zu den frühen (Irr-)Lehrern des Propheten Mohammed gehört haben. Trotz dieser gelegentlich vorkommenden historischen Reminiszenzen rechnet Luther den Islam aber grundsätzlich wie die Scholastik zum Heidentum“ (Michael Klein, *Geschichtsdenken und Ständekritik in apokalyptischer Perspektive*. Martin Luthers Meinungs- und Wissensbildung zur ‚Türkenfrage‘ auf dem Hintergrund der osmanischen Expansion und im Kontext der reformatorischen Bewegung. Dissertation FernUniversität Hagen 2004. Online: <http://deposit.fernuni-hagen.de/34/>, abgerufen am 28.3.2011, S. 204).

sei Ursprung und Herkommen „der Gottslästerlichen vnd schändtlichen Secten deß Mahomets“ offenbar: „Wo kompt sie her? eben auß der Schul der Juden / vnnnd ihres Meisters deß Teuffels / sampt der Arrianer“ (S. 5). Zu jener Zeit habe man über Mohammeds Haupt eine schwarze Wolke sehen können, die nach Einschätzung des Erzählers „der leydige Teuffel gewesen“ sei (S. 5).



Abb. 3: „erschreckliche zeichen / welche die künftige That Mahomets anzeigen“. In: Acta Mechmeti I., Frankfurt am Main 1597, S. 6, SLUB Hist. Turc. 319.

Dunkle Zeichen kündeten auch „Von der zeit deß Anfangs der Mohometischen Sect“; gemäß der Prodigendeutung der Zeit berichtet das 3. Kapitel von allerlei Erscheinungen sowie von Strafen, die schließlich die Menschheit ereilten. Monstren gaben dem göttlichen Zorn Gestalt. Geradezu als Entsprechung zur behaupteten Deformation des

Glaubens durch Mohammed erscheinen die Missbildungen des doppelköpfigen und des vierfüßigen Kindes:

Zu dieser zeit als die schändliche vñ Gottlose Sect Mahomets ihren anfang ge-
wan / vñ von Tage zu Tage zunam / erschienen mancherley wunderbarliche
ding in Griechen Landt / erschreckliche zeichen / welche die künfftige That
Mahomets anzeigten / vnd verkündten / daß in einem Jar / war ein liechter
Comet zu Constantinopel gesehen / der sahe gleich einem langen Speer / Item
ein vierfüßig Kind geboren / Item ein zweyköpffigs / das zween vollkommene
Köpff auff einem Leib hatte. In der Insel Delo / würden zwey Meer Wunder
Menschlicher gestalt gesehen / Item es fiel in diesen Tagen Feuer vom Himmel
/ vnd erschiene so ein vollkomner Regenbogen / daß die Menschen meinten der
jüngste Tag wöll kommen / nicht allein deß vngewöhnlichen Regenbogen / son-
dern den vnerhörten Donnerschläg halb / daß das Erdreich erbebet vñ sich
gleich erschuttet vnd kracht: Ein vber schwere Pestilentz folget hernach / die
fraß in den Sommer Monaten den mehrertheil der Erden auff / vnd viel andere
Straffen giengen vber das Menschliche Geschlecht (S. 6f.).

Berichte von Wundergeburten begegnen im 16. Jahrhundert in großer Zahl, besonders in der Flugschriftenliteratur. Sie wurden „als göttlich gesandte Zeichen innerhalb der als weise Schöpfung verstandenen Welt“⁵⁴ begriffen. In den Darstellungen der Missbildungen, Missgeburten und Mischformen von Lebewesen des 16. Jahrhunderts leben die monströsen Erdrandbewohner – wiewohl nur bis zu einem gewissen Grad – weiter. Deren stereotypes Repertoire genügt offenbar nicht mehr den neuen Bedürfnissen der Auslegung von Welt.⁵⁵ Innerhalb der Prodigien „kam den Monstra eine besondere Bedeutung zu. In ihrem Fall war die eigene Gattung – der Mensch – ganz unmittelbar und fundamental vom Aufstand der Natur betroffen, und das christliche Fundament von der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott wurde durch ihre Existenz grundsätzlich angegriffen.“⁵⁶ Die in den *Acta Mechemeti* präsentierte Prodigienhäufung zur Zeit der Entstehung und Ausbreitung der *Mahometischen Sect* versinnbildlicht den umfassenden Unmut Gottes über die sündhafte Verkehrung seines Gebots, ablesbar an den Gewalten der Natur und ihren Auswüchsen. Solche Wunderzeichen (z.T. nur einzeln in einer Darstellung integriert wie der Komet) finden sich immer wieder auf Flugblättern und -schriften über die Türken. In der theologischen Perspektive des 16. Jahrhunderts (aber auch darüber hinaus) waren derartige Naturphänomene „Zornboten Gottes“ oder pro-

⁵⁴ Irene Ewinkel, *De monstis. Deutung und Funktion von Wundergeburten auf Flugblättern im Deutschland des 16. Jahrhunderts*. Tübingen 1995, S. 2.

⁵⁵ Vgl. die Erläuterungen von Röcke: Die „Eindeutigkeit der Monster [...] geht mit ihrer Übertragung in die Welt der Mißbildungen im 16. Jahrhundert verloren. Zwar finden sich auch jetzt einzelne Besonderheiten und Attribute der monströsen Erdrandbewohner, doch sind sie weitgehend selbstständig und nicht mehr Indikatoren eines bestimmten Typs [...]. Das aber führt dazu, daß in den Mißbildungen des 16. Jahrhunderts die Attribute oder Besonderheiten verschiedener Lebewesen miteinander verbunden werden. Die Kompilation verschiedener monströser Details zu Mischwesen neuen Typs ist das Auffälligste an den Mißbildungen des 16. Jahrhunderts, nicht die einfache Fortschreibung der Tradition“ (Werner Röcke, *Die Zeichen göttlichen Zorns. Monster und Wunderzeichen in der Literatur des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit*. In: Margarete Hubrath/Rüdiger Krohn [Hgg.], *Literarisches Leben in Zwickau im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Vorträge eines Symposiums anlässlich des 500jährigen Jubiläums der Ratsschulbibliothek Zwickau am 17. und 18. Februar 1998*. Göttingen 2001, S. 145-168. Hier: S. 151).

⁵⁶ Ewinkel, *De monstis*, S. 7.

phetische Boten kommenden Unglücks, „mit denen der Allmächtige Hunger, Krieg, Tod und andere Plagen als Strafe für die Sünde der Menschen androhte“.⁵⁷ Die Natur spiegelt den Zustand der Welt:

Gott schreibt seine Zeichen ein, indem er Wunder tut, also indem er seine Allmacht ausspielt und gegen die von ihm selbst geschöpfte Ordnung verfährt. [...] Traten Missgeburten, ungewöhnliche Wolkenbildungen oder Pflanzen auf, so suchte man den Defekt nicht in der Natur selbst. Vielmehr lag in der Abweichung ein Hinweis, ein Fingerzeig Gottes auf einen anderen, moralischen Defekt. Am Wort *Monstrum* wurde dieser Verweisungszusammenhang besonders deutlich: „Ein Monstrum war immer noch vom Verbum *monstrare* her zu verstehen: Gott hat mit dieser Unregelmäßigkeit in seiner sonst schönen Schöpfung etwas zeigen wollen.“ [...] Seuchen, Pest, Hunger, Krieg und Tod waren Strafen Gottes, gerechte Maßnahmen im Heilsplan des Allmächtigen, keine Fehler der Schöpfung.⁵⁸

Die Wunderzeichen im 3. Kapitel der *Acta Mechmeti* sind in diesem Sinne zu lesen. Ihre Darstellung zielt nicht zuletzt auf die Buße und innere Umkehr der christlichen Rezipienten. Denn die Türken erscheinen mit ihren Lastern regelrecht als „Præceptores vnd Zuchtmeister“ der „vnbußfertigen“ Christen (S. 3 der *Vorrede an den guthertzigen Leser*). Insofern spiegelt das 3. Kapitel die Funktion des gesamten Werks, das seinem Publikum eine Mahnung sein soll, vom eigenen sündhaften Leben (zu dessen Bestrafung Gott die Türken gesandt habe) Abstand zu nehmen. Auch wird mit dem 3. Kapitel im Gestus der Vorausdeutung demonstriert, was die *Dedicatio* und die *Vorrede* bereits vorab darlegen: Die Strafe durch den allmächtigen Gott ist absehbar; diese zeugt von der Unterlegenheit der anderen Religion und dem unausweichlichen Niedergang des Osmanischen Reichs, welchen schließlich die Prophezeiungen in den *Acta Mechmeti* offenbaren. Die türkische Macht aber ist letztlich nichts anderes als eine Mahnung zu einem gottgeflälligen Lebenswandel. In ihm liegt die Stärke der gläubigen Christen:

Was aber das Ende vnd vndergang deß Türckischen Reichs in der Prophecyung auff den jetztregirenden Mechmet lautend / betrifft / dieses soll darvmb nicht verstanden werden / als ob ihr Reich eben und plötzlich mit seinem Todt gar solte auffgehoben werden / sondern daß man eigentlich spüre / wie das Türckische Reich sich zum vndergang schicke / vnd mit der hülff Gottes bald ein Ende gewinnen werde / so fern wir von vnserem Sündhafftigen Leben abstehen / vnd vns bekehren. Deñ werden wir Buß thun und hertzliche rew vber vnser Sünde tragen / so wird der Barmhertzige gütige Gott die Ruthe hinweg nehmen / vnd ins Feuwer werffen / [...] Derhalben liebe Brüder lasset vns beweisen mit vnserem Wandel / [...] daß wir rechtschaffene Christen seyen / vnd nicht den Unglaubigē Heiden / oder Blutdürstigen Türcken gleich befunden werden (S. 2f. der *Vorrede an den guthertzigen Leser*).

⁵⁷ Franz Mauelshagen, Illustrierte Kometenflugblätter in wahrnehmungsgeschichtlicher Perspektive. In: Wolfgang Harms/Michael Schilling (Hgg.), *Das illustrierte Flugblatt in der Kultur der Frühen Neuzeit*. Wolfenbütteler Arbeitsgespräch 1997. Frankfurt am Main/Berlin u.a. 1998, S. 101-136. Hier: S. 110.

⁵⁸ Ebd., S. 112. Mauelshagen zitiert seinerseits Wolfgang Harms, *Der kundige Laie und das naturkundliche illustrierte Flugblatt der frühen Neuzeit*. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 9 (1986), S. 227-246. Hier: S. 234.

Die Zukunftsvision relativiert die Wahrnehmung der Osmanen als unbesiegbare Gegner, und sie schreibt ‚buchstäblich‘ den Überlegenheitsimpetus des Christentums fort und fest. Solche Argumentation ist Teil des okzidentalen identitätsstiftenden Diskurses, wie ihn die Turcica belegen. Die hier wie auch in anderen thematisch einschlägigen Schriften der Zeit vorgeführte Prävalenz des christlichen Abendlandes hat politische Relevanz, sie dient der Stabilisierung des Vertrauens in die christliche Weltordnung und Obrigkeit.⁵⁹ Die Verbindung der Osmanen mit der Sphäre des Monströsen, Dämonischen und Teuflischen wird für solche politischen Zwecke wirkungsvoll und im Rahmen neuer medialer Möglichkeiten gezielt eingesetzt und effektiv verbreitet. Die überwältigende Masse und die Heterogenität der europäischen Turcica belegen das breite öffentliche Interesse am Thema. In ihnen artikuliert sich eine Suche nach innerer Stabilität im eigenen Land wie Wertesystem. Die Wege dorthin bahnen (neue) negative Stilisierungen des Anderen; sie bringen (pointiert formuliert) eine Politisierung des Monsters mit sich, d.h. einen strategischen (medialen) Einsatz der diffamierenden Verbindung des politischen und religiösen Feindes mit dem Monströsen und Hässlichen – diskursiv ideologisch beobachtbar.

⁵⁹ Zu Formen und Funktion der Propaganda vgl. ausführlicher Schulze, der sinnvollerweise eine informative, diskursive und propagandistische Funktion des Kommunikationszusammenhangs ‚Türkengefahr‘ differenziert; ders., Reich und Türkengefahr, S. 33-46.