

Yiğit Topkaya · Augen-Blicke sichtbarer Gewalt?



Yiğit Topkaya

# Augen-Blicke sichtbarer Gewalt?

Eine Geschichte des ‚Türken‘ in medientheoretischer  
Perspektive (1453-1529)

Wilhelm Fink

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds  
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Umschlagabbildung:

Aus der Nachbildung von Albert Camesina, Niclas Meldeman's Rundansicht der Stadt Wien  
während der Türkenbelagerung im Jahre 1529, Wien 1863  
(historischer Bestand der Universitätsbibliothek Basel,  
Abteilung Handschriften und Alte Drucke)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe  
und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung  
einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung  
und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien,  
soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestattet.

© 2015 Wilhelm Fink, Paderborn  
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München  
Printed in Germany  
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5717-2

# INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG .....	11
Eine mediale Figur und ihre Geschichten .....	12
Meistererzählungen und der transkulturelle Vergleich .....	15
Kulturaustausch als Grundlage einer Geschichte der Begegnung .....	18
Der Türke: ein Produkt religionskultureller Beschreibung? .....	24
Der Diskurs über die ‚Türkengefahr‘ und seine kommunikativen Bedingungen .....	25
Ethnographische Episteme als Entstehung einer neuen Wissensordnung .....	29
Medien und Alterität: ein Plädoyer für eine Perspektivenverschiebung .....	32
I. MEDIENTHEORETISCHE BETRACHTUNGEN VON ALTERITÄT UND WAHRNEHMUNG .....	37
Der Buchdruck: eine mediengeschichtliche Zäsur? .....	38
Ein erster Exkurs: der Basler Korandruck von 1542/43 .....	45
Medien der Macht und Macht der Medien: die Figur des Parasiten und die Negativität des Medialen .....	51
Ein zweiter Exkurs .....	53
Medien zwischen Botengang und Spurenlese: mediale Präsenz und Wahrnehmung des Alteritären .....	54
II. DIE SULTANSTAUFEN DURCH DEN PAPST: EKKLESIOLOGISCHE MOTIVE EINES BRIEFES .....	59
Divergierende Interpretationen der Schlüsselgewalt im Streit über die <i>potestas papae</i> .....	62
Die Sultanstaufer im Diskursfeld zwischen Krieg und Frieden .....	68
Kreuzzug und Mission als Modi der päpstlichen Herrschaftskommunikation .....	74

Die Taufe zwischen Trinität und Medialität des Heils .....	83
Frieden im Glauben oder Frieden in der Kirche? .....	85
III. DER VISUELLE ERFAHRUNGSSINN UND DIE GNADENSERFAHRUNG IM BLICKFELD APOKALYPTISCHER FIGURALDEUTUNG .....	93
Christologische Figuraldeutung .....	93
Heidenmission und Antichristlehre: die Figuraldeutung in den apologetischen Schriften gegen den Islam .....	94
Christliche Gefangene als Figurationen der Endzeit .....	97
Erfahrung vs. Theologie? .....	100
Der Heilsraum zwischen Flucht und Glaubensbekenntnis .....	102
Religiöse Erfahrung und die Gnade Gottes .....	109
Frömmigkeitspraxis und Frömmigkeitstheologie um 1500 .....	112
Apokalyptische Ekklesiologie .....	116
Der Weg zum Heil zwischen Mission und Apokalypse .....	119
IV. KRIEG UND FRIEDEN IN DER LUTHERISCHEN GLAUBENSEKKLESIOLOGIE .....	123
Luthers Obrigkeitslehre zwischen Konfessionalisierung und religiöser Gewalttheorie .....	127
<i>Simul iustus et peccator</i> : die Zwei-Reiche- und Zwei-Regimente-Lehre in der Obrigkeitsschrift .....	130
Eschatologisch überformte Kriegswahrnehmung und reformatorische Wirklichkeitskonstruktion .....	136
„Reformatorische Öffentlichkeit“: Herausforderungen einer (mediengeschichtlichen) Zäsur .....	145
Der Türkenkrieg im zeitgenössischen politischen Fokus .....	152
V. DIE ÄSTHETIK DES KRIEGES UND DIE MEDIALE GEWALT DES BLICKS .....	163
Der ‚Religionskrieg‘ und der ‚säkularisierte‘ Blick auf die Herrschaftsgewalt .....	168
Türkenkrieg und Friedenslehre zwischen Glaubensgemeinschaft und Herrschaftsgewalt .....	172
Die Türken Gewalt aus der Perspektive der historischen Gewaltforschung .....	175
Repräsentationsräume und Zufluchtsorte .....	177
Die Geschichte einer Belagerung und ihre medialen Zirkulationsräume ....	186

Vom diachronen zum synchronen Turmblick .....	193
Bilder als Quellen und Medien der Geschichte .....	195
Auswirkungen der typographischen Kommunikation auf die Repräsentationsräume der Herrschaftsgewalt .....	202
Ein letzter Exkurs: die Sultanskrone .....	205
WELCHES FAZIT? .....	209
Der asymmetrische Pfeil .....	209
Der ekklesiologische Klang der Türkengefahr .....	210
Ein apokalyptisch motiviertes Glaubensbekenntnis zwischen Gnade und Ungnade .....	210
Die Gleichzeitigkeit von Krieg und Frieden in glaubensekklesiologischer Sicht .....	211
Die kartographische Imagination eines Augen-Blicks .....	212
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS .....	213
QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS .....	215





## VORREDE

Die vorliegende Arbeit geht auf die Dissertationsschrift zurück, die am 25. August 2011 an der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel mit der Promotionsprüfung abgeschlossen wurde. Der ursprüngliche Text ist geringfügig überarbeitet und gekürzt worden. Dabei wurden die wichtigsten Neuerscheinungen der Forschungsliteratur soweit als möglich konsultiert und miteinbezogen.

Die Arbeit entstand u.a. im Rahmen des in Zürich angesiedelten NCCR Projektes *Mediality*, in dem ich während drei Jahren mitwirken und vom intensiven wissenschaftlichen Austausch in einem interdisziplinären Umfeld profitieren konnte. Die medientheoretische Perspektive der vorliegenden Studie verdankt sich nicht zuletzt den Anregungen aus dieser Zusammenarbeit. Betreut und unterstützt wurde die Arbeit von Prof. Susanna Burghartz. Ihre Offenheit und Zugänglichkeit hat dieses Projekt überhaupt erst möglich gemacht. Dafür, wie auch für ihre stets konstruktive Kritik gilt mein herzlichster Dank. Im Weiteren richtet sich meine Danksagung an die freundliche Unterstützung von Prof. Achatz von Müller. Von seinen geistig-intellektuellen Anregungen, wie auch von den stets geselligen Abenden hat die Arbeit ebenfalls auf ihre Art profitiert. Nicht zuletzt möchte ich mich bei Dr. Maike Christadler, Dr. Anja Rathmann-Lutz und Dr. Christian van der Steeg für die kritische Lektüre und Durchsicht meiner Arbeit bedanken, sowie bei all jenen, mit denen ich mich in den letzten Jahren in irgendeiner Form über mein Projekt unterhalten und sie als interessierte, wie kritische Gesprächspartner gewinnen konnte.

Finanzielle Unterstützung erhielt die Arbeit von der Jubiläumsstiftung der Basellandschaftlichen Kantonalbank. Für die Drucklegung haben der Max Geldner Fonds, sowie der Schweizer Nationalfonds einen Beitrag geleistet. Auch ihnen gilt an dieser Stelle mein Dank.

Meine ganz persönliche Dankbarkeit richtet sich an meine Frau und Lebensgefährtin Nebahat Araz. Ihre stets liebevolle Unterstützung und geduldige Hingabe hat wesentlich zum erfolgreichen Abschluss des Projektes beigetragen. Ihr ist diese Arbeit gewidmet.



## EINLEITUNG

*Ein Gespenst geht um im ‚christlichen Europa‘ – das Schreckgespenst des ‚Türken‘.* Türkenglocken läuten, Türkenlieder werden gesungen, Türkenpredigten gehalten, das Ende der Welt wird verkündet. Eine Stadt und ein Weltreich sind gefallen! Konstantinopel ist in den Händen eines *Parasiten*, einem Barbaren jenseits aller Zivilisation, jenseits von Wissen und Glauben. Kirchen werden entweiht, Frauen vergewaltigt, Geistliche ihrer priesterlichen Würde beraubt, sakrale Orte und Räume verunreinigt. Vor den Toren Europas steht ein Feind Christi. Wir schreiben das Jahr 1453. Eine Zahl oder eine Relation? 1453 Jahre nach Christi Geburt: die Null ist kalkulierte Vergangenheit, ihre Wiederkehr das verheissungsvolle Ende. Dazwischen lauern Gefahren diesseits der Prophezeiung, lauter Eisern mit negativen Vorzeichen. Das Ende der Welt zeigt sich in unendlichen Zeichen, seine Inspirationsquelle ist ein Textkörper. Wo aber haust das Gespenst? Besitzt es eine eigene Schrift, die den Parasiten der Welt eine Zukunft verspricht? Ein Handel mit Zeichen und eine dreifache Buchführung zwischen kalkuliertem Ende, endzeitlichen Ereignissen und der Erfüllung der Prophezeiung. Wer aber führt Buch? Wer kontrolliert die Rechnung und garantiert, dass am Ende *sauber* abgerechnet wird? Wenn „zwischen Null und Eins (...) unendlich viele Werte und damit unendlich viele Antworten“<sup>1</sup> möglich sind, so zeichnet sich die Ökonomie der Prophezeiung durch eine „Gouvernementalität der Zukunft“<sup>2</sup> aus. Ihre Buchhalter sind Vermittler von Seelenkonten im Jenseits und Verwalter von akkumulierten Sündenschätzen im Diesseits. Eine Heilsökonomie *zwischen* Immanenz und Transzendenz, deren Inventar auf der Zuordnung der Erscheinungen zwischen Heil und Unheil gründet, so dass im politischen Kalkül die *diabolische Entgleisung* der Welt immer schon einberechnet und in die Sichtbarkeit der Zeichen eingeschrieben ist. Das Ende der Welt ist mithin eine Stelle im Möglichkeitsraum der Prophezeiung, die mit ihrem eigenen Schicksal (ab)rechnet. „Gescheiterte Prophezeiungen“ sind daher mehr als „eine inspirierende Lektüre“<sup>3</sup>, sie sind wandelnde Untote, parasitäre Augen-Blicke zwischen Heil und Unheil. Gespenster.

---

1 Michel Serres, *Der Parasit*, Frankfurt a. M. 1987, S. 89.

2 Dieter Mersch, *Ordo ab chao – Order from Noise*, Zürich 2013, S. 54.

3 Richard Rorty, *Das Kommunistische Manifest 150 Jahre danach: Gescheiterte Prophezeiungen, glorreiche Hoffnungen*, Frankfurt a. M. 1998, S. 7.

## Eine mediale Figur und ihre Geschichten

Die Geschichte des ‚Türken‘ lässt sich nicht auf eine Dualität von Orient und Okzident, von Muslimen und Christen, von Fremdem und Eigenem reduzieren. Jenseits einer Beziehungsgeschichte zwischen dem Osmanischen Reich und seinen wirtschaftlichen, wie politischen Partnern und Konkurrenten im Mittelmeerraum und im Südosten Europas eröffnet die Wahrnehmung und Zirkulation des ‚Türken‘ eine mediale Sphäre, die sich einer Geschichte des *othering* nicht gänzlich fügt. Vielmehr birgt die Geschichte des ‚Türken‘ einen perspektivischen Mehrwert, ein mediales Kapital, das durch Akkumulation und Verflechtung von Darstellungstechniken und Deutungstraditionen diverse Geschichten erzählbar und erzählte Differenzen sichtbar werden lässt. Jenseits der Repräsentation des Anderen und Fremden wirkt der ‚Türke‘ solchermassen zwischen den Zeiten, Epochen und Räumen – mithin zwischen Zeichen, Medien und Alterität.

Eine dieser signifikanten Narrative, die die Türkenfigur kolportiert, ist die Geschichte Europas. Als mediale Mittlerfigur wird der ‚Türke‘ zum wesentlichen Zeugen und Produktionsfaktor einer (humanistischen) Konstruktion Europas zu einer Zeit, die als ‚Renaissance‘ in der europäischen Historiographie Karriere gemacht hat. Als Epochenbegriff steht letztere „im Mittelpunkt einer identitätsstiftenden Herkunftserzählung“, in die jedoch seit der Kritik einer eurozentrischen Weltgeschichte zunehmend „orientalische oder islamische Aspekte integriert werden (müssen)“<sup>4</sup>. Indes impliziert eine „Problematisierung der Einheit Europas aus historischer Sicht“<sup>5</sup> über die Dekonstruktion eines zivilisationsgeschichtlich begründeten Exklusivitätsanspruches hinaus eine kritische Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Bedeutung und Rolle von Begriffen als sinnstiftende Ordnungskategorien. Ob sich nun das „heutige Europa noch immer gerne (in der Renaissance)“<sup>6</sup> spiegelt oder die „Geburt Europas im Mittelalter“<sup>7</sup> verortet und von einer kulturellen Einheit seit dem Ende des weströmischen Reiches ausgegangen wird<sup>7</sup>, eine Geschichte Europas verhandelt stets mit historischen *und* historiographischen Konstruktionen, wie sie gleichsam die Frage nach dem Ausser-Europäischen impliziert.<sup>8</sup> Der Türke steht an der Schnittstelle von geschichtlich wirksamen Deutungs-

---

4 Valentin Groebner, Neues von den Alten: Renaissance retroaktiv, in: NZZ (26./27. April 2008).

5 Michael Borgolte/ Juliane Schiel, Mediävistik der Zwischenräume – eine Einführung, in: dies. u.a. (Hg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft (Europa im Mittelalter 10), Berlin 2008, S. 15-23, hier S. 15.

6 Groebner, Neues von den Alten.

7 Vgl. Jacques Le Goff, Die Geburt Europas im Mittelalter, München 2004.

8 Ein Überblick zur umfangreichen Literatur über die Geschichte Europas und der historisch-historiographischen Europabilder kann hier nicht geleistet werden. Eine nach Themenfeldern differenzierte, systematische Diskussion mit Quellenausügen bietet der Band: Rüdiger Hohls/ Iris Schröder/ Hannes Siegrist (Hg.), Europa und die Europäer. Quellen und Essays zur modernen europäischen Geschichte, Wiesbaden 2005. Zum Europabild und -begriff im Mittelalter siehe Klaus Oschema, Der Europa-Begriff im Hoch- und Spätmittel-

traditionen und Repräsentationsordnungen, deren historische Überlieferung und historiographische Rezeption „ein Verständnis von Europa als Werte- und Bildungsgemeinschaft“<sup>9</sup> erst als zukunftsträchtiges vergangenes Europa möglich werden ließ.

Indes blieb Europa bis ins 15. Jahrhundert ein marginal verwendeter Begriff, der zwar im Kontext der Türkenkriege von humanistischer Seite häufiger verwendet wurde, aber zentralen religiösen Bezugsgrößen wie *christianitas* oder *ecclesia* als Gemeinschaft konstruierende Kategorien untergeordnet blieb. Dies schloss derweil eine binnenchristliche Differenzierung – mit politischen Implikationen – nicht aus, wie dies am Beispiel der Unterscheidung zwischen der *ecclesia orientalis* und der *ecclesia occidentalis* deutlich wird.<sup>10</sup> Von einer „christlichen Solidargemeinschaft“ (B. Schneidmüller) konnte denn auch im Kontext der Türkenkriege keine Rede sein. Schließlich blieb der Fall Konstantinopels trotz aller Klagen über den Untergang eines Weltreiches und den Verlust des griechischen Bildungsschatzes aus Sicht der Papstkirche ein zwiespältiges Ereignis. Dabei war der Kurie nicht nur der Anspruch Sultan Mehmeds II., legitimer Nachfolger der byzantinischen Kaiser zu sein, ein Dorn im Auge.<sup>11</sup> „Freilich,“ so beschrieb Erich Meuthen das angespannte Verhältnis der römisch-katholischen zur griechisch-orthodoxen Kirche, „noch hatte es den Westen ja gar nicht so sehr getroffen, sondern die Griechen. Und da war man ganz sicher: diese heuchlerischen Verräter, die noch vor einigen Jahren auf dem

---

alter. Zwischen geographischem Weltbild und kultureller Konnotation, in: Jahrbuch für europäische Geschichte 2 (2001), S. 191-234. Ders., Bilder von Europa im Mittelalter, Ostfildern 2013. Zum historiographischen Problem einer Geschichte Europas siehe Heinz Duchhardt/ Andreas Kunz (Hg.), Europäische Geschichte als historiographisches Problem (VIEG Beiheft 42), Mainz 1997, sowie Susan Rössner, Die Geschichte Europas schreiben. Europäische Historiker und ihr Europabild im 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. – New York 2009.

9 Vgl. Johannes Helmrath, Enea Silvio Piccolomini (Pius II.) – Ein Humanist als Vater des Europagedankens?, in: Hohls, Europa und die Europäer, S. 361-369, hier S. 363.

10 Vgl. Oschema, Bilder von Europa, S. 280.

11 Klaus Oschema verweist auf die Chronik von Jean de Wavrin, worin von einem Schreiben Mehmeds II. an Papst Nikolaus V. berichtet wird, in dem der Sultan über das byzantinische Erbe hinaus seinen Anspruch auf Herrschaft über Europa formuliert, siehe Oschema, Bilder von Europa, S. 300. Zum Bild Mehmet II. als tyrannische Herrscherfigur in den Türkenreden des 15. Jahrhunderts siehe Johannes Helmrath, Pius II. und die Türken, in: Bodo Guthmüller/ Wilhelm Kühlmann (Hg.), Europa und die Türken in der Renaissance, Tübingen 2000, S. 79-138, besonders S. 111-117; zur Selbstbezeichnung Mehmeds als „Kaiser der Römischen Länder“ („kayser-i diyar-i Rum“) siehe Mustafa Soykut, The Ottoman Empire and Europe in Political History through Venetian and Papal Sources, in: Matthew Birchwood/ Matthew Dimmock (Hg.), Cultural Encounters Between East and West 1453-1699, Cambridge 2005, S. 168-194. Allgemein zum Fall Konstantinopels und zu den Reaktionen in der lateinischen Christenheit siehe Franz Babinger, Mehmed der Eroberer. Weltenstürmer einer Zeitenwende, München 1953; Halil İnalcık, Mehmed The Conqueror (1432-1481) and his time, in: Speculum 35 (1960), S. 408-427. Steven Runciman, Die Eroberung von Konstantinopel von 1453, München 1966. Erich Meuthen, Der Fall von Konstantinopel und der Lateinische Westen, in: Historische Zeitschrift 237 (1983), S. 1-36.

Unionskonzil zu Florenz so taten, als nähmen sie den wahren christlichen Glauben an, ihnen ging es allein um die militärische Hilfe des Westens. Zurückgekehrt wurden sie wieder Ketzer.“<sup>12</sup> So sehr die Glaubensfrage für die binnenchristlichen Streitigkeiten bestimmend war, so sehr stand sie auch im Fokus des nach Konstantinopel intensivierten Türkendiskurses, das vom typographischen Kommunikationsmedium „mit Ablasszetteln und Türkenkalendern sofort“<sup>13</sup> aufgegriffen wurde.

Fungierten somit religiöse Begriffe als Leitkategorien zeitgenössischer „Dialektik von Integrations- und Desintegrationsprozessen“<sup>14</sup>, so erhielt der Europabegriff gleichwohl in den humanistischen Türkenreden, die ab Mitte des 15. Jahrhunderts als neues Genre der politischen Rede populär wurden, „eine neue Wertigkeit“<sup>15</sup>. Diese lag insbesondere in der räumlichen Selbstverortung der Christen, wonach Europa „die Rolle einer Art Heimat der (wohlgemerkt römisch-katholischen) Christenheit einnahm.“<sup>16</sup> Aber auch der humanistische Europabegriff blieb trotz aller Anlehnung an die antike Oratorik im Rahmen einer spätmittelalterlichen Deutungstradition, was sich in der Anknüpfung an die Kreuzzugschronistik und die damit tradierte Raum- und Grenzmetaphorik zeigt. So bildete die Beschreibung der lateinischen Christenheit als eine in den ‚bedrohten Winkel Europas‘ zurückgedrängte Gemeinschaft – auch als „angulus-Syndrom“ bekannt – eine seit dem 12. Jahrhundert verbreitete Formulierung in der historiographischen Darstellung des ‚Kreuzzugaufzugs‘ Urbans II..<sup>17</sup> In seiner berühmt gewordenen Klagerede am Frankfurter Reichstag von 1454 griff Enea Piccolomini auf diese Deutungstradition zurück und übertrug vor dem Hintergrund der gescheiterten Unions- und Konzilsbewegung mit der Kreuzzugsidee auch die Frage nach der richtigen Kirchenordnung auf die Türkenthematik.<sup>18</sup> Insofern waren die humanistischen Türkenreden Kriegelehre, Herrschafts- und Glaubensdiskurs zugleich und korrelierten vor dem Hintergrund der Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts sowohl mit kirchlichen, als auch mit weltlichen Machtansprüchen.<sup>19</sup>

---

12 Meuthen, Der Fall von Konstantinopel S. 12.

13 Meuthen, Fall von Konstantinopel, S. 15. Vgl. dazu auch Michael Giesecke, Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien, Frankfurt a. M. 1991, S. 256ff.

14 Borgolte/ Schiel, Mediävistik der Zwischenräume, S. 17.

15 Oschema, Bilder von Europa, S. 288.

16 Oschema, Bilder von Europa, S. 289.

17 Vgl. Oschema, Bilder von Europa, S. 265-290.

18 Zum Zusammenhang zwischen Türkendiskurs und Unions- und Konzilsbewegung siehe die Ausführungen in Kapitel II.

19 Siehe dazu Dieter Mertens, „Europa, id est patria, domus propria, sedes nostra...“ Zu Funktionen und Überlieferung lateinischer Türkenreden im 15. Jahrhundert, in: Franz-Reiner Erkens (Hg.), Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter (Zeitschrift für Historische Forschung 20), Berlin 1997, S. 39-58; sowie Helmrath, Pius II. und die Türken.

Die Anlehnung an ekklesiologische Deutungstraditionen überlagert sich in den *Turcica* mit einem medialen Wandel, der eine Einordnung des historischen Wirkungsraumes des Türkendiskurses nach herkömmlichen Epochen zu einer prekären Angelegenheit werden lässt.<sup>20</sup> Gegen eine epochale Zäsur um 1500 spricht nicht zuletzt die Kontinuität der in der Türkenliteratur zu beobachtenden Argumentations- und Deutungsstrategien. In der einschlägigen Literatur hingegen ist die zeitliche Koinzidenz und mediale Verwicklung des Türkendiskurses mit der Erfindung und Verbreitung des Buchdruckes als Voraussetzung für eine grundlegende Veränderung der Alteritätswahrnehmung gedeutet worden. Dagegen spricht jedoch, dass sich in der Medialität der Türkenfigur eine kommunikative Verflechtung differenter Darstellungsmodi äussert, die sich nicht unter die Kategorie des Fremden als „Schlüsselthema der kulturanthropologischen Wende“<sup>21</sup> subsumieren lässt.<sup>22</sup> Vielmehr geht die vorliegende Arbeit von der Annahme aus, dass zwischen der Wahrnehmung einer „fundamentalen Andersartigkeit“ als Ausdruck lebensweltlicher Differenzen einerseits und der soziokulturellen wie machtpolitischen Bedeutung und Funktion der Medialität einer Alteritätsfigur andererseits differenziert werden muss. In letzterer Hinsicht meint das ‚Andere‘ eine kommunikative Funktion, die jenseits der Repräsentation einer anderen Lebenswelt in der Darstellung der Differenz einen medialen Mehrwert enthält. Die damit korrelierende politische Ökonomie der Alterität ist Bedingung wie Produkt der medialen Wahrnehmung von Differenz, die nicht zuletzt für die kommunikative Soziabilität und Anschlussfähigkeit von Darstellungen religiöser Alterität zu veranschlagen ist.<sup>23</sup>

## Meistererzählungen und der transkulturelle Vergleich

Dass sich ‚Europa‘ und ‚Religion‘ als Kategorien einer Herkunftserzählung und Gemeinschaftskonstruktion nicht ausschliessen müssen, kommt wohl nirgends deutlicher zum Ausdruck als in der ‚Meistererzählung über den Islam‘. Dabei handelt es sich nicht bloss um eine Erzähltradition, vielmehr wird hierin die Problematik einer Verflechtung von institutionalisierter Wissensproduktion und eurozentrischer Re-

---

20 Dieter Mertens verweist in diesem Kontext auf die Bedeutung des Kreuzzugs für die in den Türkenreden verfochtene Kriegslehre und hebt zugleich hervor, dass bis zum Ende des 16. Jahrhunderts ein „unmittelbarer Zusammenhang“ zwischen den lateinischen Türkenreden bestand, siehe Mertens, *Europa*, S. 39f.

21 Vgl. Borgolte/ Schiel, *Mediävistik der Zwischenräume*, S. 17.

22 Die Arbeit grenzt sich damit von einer Wahrnehmungsgeschichte des Fremden ab, die die „Geschichte der Selbstwahrnehmung Europas“ als „eine Geschichte der Wahrnehmung des ‚Anderen‘“ betrachtet, vgl. Joachim Eibach, *Annäherung – Abgrenzung – Exotisierung. Typen der ‚Wahrnehmung‘ des Anderen in Europa am Beispiel der Türken, Chinas und der Schweiz (16. bis frühes 19. Jahrhundert)*, in: Ders./ Horst Carl (Hg.), *Europäische Wahrnehmungen 1650-1850. Interkulturelle Kommunikation und Medienereignisse*, Hannover 2008, S. 13-73, hier S. 13.

23 Vgl. hierzu die Ausführungen in Kapitel I.

präsentationsordnung erkennbar, die zur Grundlage der Bildung und Verbreitung von Begriffen für aussereuropäische Kulturen wird.<sup>24</sup> Almut Höfert hat in diesem Zusammenhang die Verwendung des Islambegriffs als Bezeichnung für einen Kulturraum problematisiert und darauf hingewiesen, dass unter den so genannten Kulturen der Menschheitsgeschichte „allein der Islam nicht mit einem geographischen Begriff bezeichnet wird, sondern seine Bezeichnung von der Religion erhält.“<sup>25</sup> Wird solchermaßen Religion als Leitkategorie und Signum des islamischen Kulturraumes ausgewiesen<sup>26</sup>, so teilt der Islam- mit dem Religionsbegriff das Schicksal, als Gegenbild einer aus säkularer Sicht betrachteten europäischen Moderne zu figurieren. „Generell handelt es sich bei der Religion um eine Schlüsselkategorie des Narrativs vom okzidentalischen Sonderweg, denn das europäische Projekt der Moderne, wie es im 18. Jahrhundert formuliert worden war, hatte sich selbst als Gegenpol zur Religion deklariert.“<sup>27</sup> Islam und Religion korrespondieren in zivilisationsgeschichtlicher Perspektive sowohl in narrativer, wie in begrifflicher Hinsicht, was im Islamdiskurs des 19. Jahrhunderts gar Auswirkungen auf die muslimische Selbstwahrnehmung zeitigt, die sich in der Übernahme der Vorstellung vom Islam als Staat und Religion äussert.<sup>28</sup>

Im Anschluss an den *postcolonial turn* und an die kulturwissenschaftliche Wende<sup>29</sup> kam denn auch die Forderung auf, in einer kritischen Auseinandersetzung mit Meistererzählungen die „historiographisch gesetzten Zivilisationsgrenzen“ in transkultureller Perspektive neu zu justieren.<sup>30</sup> Allerdings muss eine daraus resultierende *geteilte Geschichte*, die das normative Geschichtsbild einer europäisch-westlichen Hegemonie dekonstruieren und die „Ausgliederung des ‚Anderen‘ aus der Mo-

---

24 Vgl. Almut Höfert, Europa und der Nahe Osten: Der transkulturelle Vergleich in der Vormoderne und die Meistererzählung über den Islam, in: Historische Zeitschrift 287 (2008), S. 561-597.

25 Höfert, Europa und der Nahe Osten, S. 577. Als weitere Kulturen im historischen Zivilisationsvergleich tauchen in der Regel noch auf: Europa, Indien, China und Japan, siehe ebd.

26 Vgl. hierzu die Ausführungen Höferts über das Islambild in der Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Höfert, Europa und der Nahe Osten, S. 577-594.

27 Höfert, Europa und der Nahe Osten, S. 568. Zur Geschichte des Religionsbegriffs siehe Ernst Feil, Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffes, 2 Bde, Göttingen 1986/ 1996.

28 Vgl. Höfert, Europa und der Nahe Osten, S. 578. Weiterführend dazu siehe Wilfried Cantwell Smith, The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as an Historical Development, in: Bernard Lewis/ Peter Holt (Hg.), Historians of the Middle East, London 1962, 484-502; sowie Talal Asad, Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore 1997.

29 Eine Diskussion und Einordnung des postcolonial turn innerhalb der kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsel in Doris Bachmann-Medick, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Hamburg 2006, S. 184-237.

30 Höfert, Europa und der Nahe Osten, S. 597.



derne<sup>31</sup> als Ausdruck einer einseitigen Episteme problematisieren will, mithin klären, was im präskriptiven Blick auf eine transkulturelle Geschichte als *Wissenswert* betrachtet wird. Dass dies allein mit der „Überwindung eurozentrischer Sichtweisen“ und der Kritik eines „konzeptionellen Nationalismus“ noch nicht getan ist, ist auch den Verfechtern des *entanglement* bewusst.<sup>32</sup>

Die Diskussionen um eine transkulturelle Perspektive stellen gleichsam den Hintergrund der in den letzten zwei Jahrzehnten publizierten Forschungsarbeiten zur Beziehungsgeschichte zwischen dem Osmanischem Reich und europäischen Mächten. An diesen Diskussionskontext schließen auch jene Arbeiten an, die die Türkenliteratur und die Türkenbilder seit dem 15. Jahrhundert nach den darin enthaltenen Wissenskategorien, Darstellungstopoi und Wahrnehmungsmuster untersuchen. Gerade die Auseinandersetzung mit dem so genannten Diskurs über die ‚Türkengefahr‘ brachte in diesem Forschungszusammenhang evidente Ergebnisse hervor, die die historischen Bedingungen der „Produktion epistemischer Gewalt“<sup>33</sup> relativierten bzw. problematisierten.<sup>34</sup> Die Einwände richteten sich vor allem gegen die Behauptung der Orientalismus-These, wonach die Wissensproduktion über den Islam unter den Bedingungen einer europäischen Hegemonialmacht entstanden sei. Die Arbeiten zum Islam- und Türkendiskurs konnten hingegen aufzeigen, dass viele Topoi des Orientalismus bereits in der Vormoderne vorzufinden sind, die epistemologische Bemächtigung des Orients jedoch, mit Verweis auf die militärische Überlegenheit der Osmanen um 1500, unter umgekehrten Vorzeichen stattfand. Die nachhaltige Wirkmächtigkeit des Türkendiskurses über einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten impliziert zugleich die Frage, ob wir es hier tatsächlich mit einer einheitlichen Wissenskultur zu tun haben. Wenn daher in der Wissensgeschichte das 16. Jahrhundert sowohl als ‚Jahrhundert der Wissenschaften‘ als auch ‚des Glaubens‘ charakterisiert wird, so wird damit die komplexe Wechselwirkung und Gleichzeitigkeit differenter Wissenskulturen veranschlagt.<sup>35</sup> Eine Ge-

---

31 Sebastian Conrad/ Shalini Randeria, *Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt*, in: Dies. (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2002, S. 9-49, hier S. 21.

32 Vgl. Conrad/ Randeria, *Geteilte Geschichten*, S. 42. Zur kritischen Diskussion über den historischen Vergleich als wissenschaftliche Methode historiographischer Arbeiten vor dem Hintergrund der Nationalgeschichtsschreibung siehe Michael Werner/ Bénédicte Zimmermann, *Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), S. 607-636. Auf den Zusammenhang von Nation und Europa in der Historiographie geht dezidiert Susan Rössner ein, siehe Rössner, *Geschichte Europas*.

33 Mario do Mar Castro Varala/ Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005, S. 8.

34 Vgl. dazu die Ausführungen in diesem Kapitel über die „Ethnographische Episteme und die Entstehung einer neuen Wissensordnung“.

35 Vgl. dazu Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Wissen und Macht an der Schwelle zur Neuzeit. Ein Beispiel: Nikolaus von Kues*, in: Richard von Dülmen/ Sina Rauschenbach (Hg.), *Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft*, Köln u.a. 2004,

schichte der ‚Entstehung modernen Wissens‘ setzt daher eine Kritik jener historiographischer Narrative voraus, deren Blick auf die Geschichte der Episteme einhergeht mit binären Zuordnungen von Akteuren, Kulturen, Räumen und Ordnungen zwischen modern und mittelalterlich, säkular und religiös. Solchen Dichotomien widersprechen denn auch neuere Studien über die historische Rolle des Osmanischen Reichs auf dem Parkett internationaler Beziehungen, die den Fokus auf kulturelle Austauschprozesse und Begegnungsräume richten, um damit die Gleichzeitigkeit sich verflechtender, überschneidender und konkurrierender Beziehungsformen und Entwicklungen aufzuzeigen.<sup>36</sup>

### Kulturaustausch als Grundlage einer Geschichte der Begegnung

Inwiefern das Osmanische Reich Teil der europäischen Geschichte war, impliziert als Frage, wie nun deutlich geworden ist, eine kritische Auseinandersetzung mit den begriffsgeschichtlichen Prämissen und den kulturhistorischen (Vor)Annahmen der jeweiligen Erzählperspektive einer *europäischen Geschichte*. Insofern widerspiegelt sich in der differentiellen Wahrnehmung und Bezeichnung des Ereignisses vom 29. Mai 1453 als *Fall Konstantinopels* vs. *Eroberung Istanbuls* weit mehr als ein Gegensatz von Westen und Osten.<sup>37</sup> Vielmehr zeugt die Dichotomie von der Verbreitung eines Topos, womit das Aussen der europäischen Geschichte nicht zuletzt an der religiösen Differenz festgemacht wird.

Gegen einen solchen exkludierenden Blick ist in den letzten Jahren versucht worden, den Akzent im Verhältnis des Osmanischen Reiches zu europäischen Mächten auf die kulturellen Austauschprozesse zu setzen und jenseits religiöser Grenzen und militärischer Konfrontationen gemeinsame Handlungsräume aufzuzeigen. In diesem Sinne plädiert Halil Inalcik in seiner sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Darstellung des Osmanischen Reiches für eine Geschichte der Begeg-

---

S. 13-38; sowie Hans-Jürgen Goertz, Von der Kleriker- zur Laienkultur. Glaube und Wissen in der Reformationszeit, in: ebd., S. 39-64.

36 Als Ergebnis dieser Arbeiten kann man sicherlich hervorheben, dass das Osmanische Reich nunmehr als ‚gewöhnlicher‘ Akteur einer Geschichte der Internationalen Beziehungen in Betracht gezogen wird, vgl. dazu Holger Th. Gräf, „Erbfeind der Christenheit“ oder potentieller Bündnispartner? Das Osmanenreich im europäischen Mächtesystem des 16. und 17. Jahrhunderts – gegenwartspolitisch betrachtet, in: Marlene Kurz u.a. (Hg.), Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie. Akten des internationalen Kongresses zum 150-jährigen Bestehen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Wien, 22.-25. September 2004 (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 48), Wien – München 2005, S. 37-52. Gräf setzt sich u.a. kritisch mit Rankes These auseinander, wonach das Osmanische Reich, da noch in der Religion verhaftet, kein modernes Staatsgebilde gewesen sei. Siehe auch Alfred Kohler, Expansion und Hegemonie. Internationale Beziehungen 1450-1559, in: Handbuch der Geschichte der Internationalen Beziehungen in 9 Bänden, hg. V. Heinz Duchhardt/ Franz Kipping, Band 2, Paderborn 2008.

37 Vgl. dazu Orhan Pamuk, Istanbul. Erinnerungen an eine Stadt, München 2006, S. 201.

nung.<sup>38</sup> Dabei betrachtet Inalcık den mediterranen Handel unter der Prämisse von ökonomischer Konkurrenz und politischen Machtverhältnissen und distanziert sich von einer einseitigen Bewertung der um 1500 zugunsten der Osmanen zu beobachtenden Machtverschiebungen: „Little note was given to the fact that the Ottomans did not aim to destroy the Italian trade in the Levant, but rather sought to control and profit from it, which meant eliminating the Latin domination and exploitation that had been established during the period of Byzantine decline.“<sup>39</sup> Inalcık spricht sich damit für eine Perspektive aus, die die Osmanen im mediterranen Handel als einen gleichwertigen politischen und ökonomischen Akteur betrachtet, der wie alle anderen Beteiligten auf internationalen Gewässern seine machtpolitischen Interessen verfolgte und dabei auch wirtschaftliche Beziehungen mit europäischen Handelspartnern einging. Im Verlaufe des 15. und 16. Jahrhunderts fanden solche Handelskontakte infolge der Osmanischen Expansion zunehmend auf Osmanischem Boden statt und unterstanden folgerichtig vermehrt dem Diktat der Sultane. Geregelt wurden die Handelsabkommen durch sogenannte *ahidnames*, die als Garantie- und Schutzzusage des Sultans fungierten. Über ökonomische Interessen hinweg waren die Kapitulationen aus Sicht der Hohen Pforte ein probates Mittel osmanischer Sicherheitspolitik und wirkten mithin als präventive Neutralisation der Handelspartner im Hinblick auf mögliche militärische Allianzen gegen das Osmanische Reich.<sup>40</sup> So waren die Handelsabkommen mit Venedig nicht zuletzt als Bestandteil der diplomatischen Beziehungen politisch motiviert, während die Serenissima als wichtigster Handelspartner der Sultane zugleich auch ihr „principal maritime rival“<sup>41</sup> war.

So gesehen hatte die Eroberung Konstantinopels<sup>42</sup> durch Mehmet II. nicht nur geschichtsträchtigen Symbolcharakter, sondern bildete gleichsam die Grundlage für die Entwicklung eines weiträumig ausgespannten Handelsnetzwerkes. Die Hohe Pforte konnte hierfür auf die Handelsbeziehungen jüdischer, armenischer und griechischer Kaufleute zurückgreifen, die von Istanbul und Izmir aus Kontakte nach wichtigen Handelsstädten am Mittelmeer wie Venedig, Livorno oder Marseille herstellten und somit an der Entstehung ökonomischer, kultureller und politischer Beziehungen maßgeblich beteiligt waren.<sup>43</sup> Seit Mitte des 15. Jahrhunderts, so argumentiert Daniel Goffman, entwickelte sich daher das Osmanische Reich zu

---

38 Vgl. Halil Inalcık, *An economic and social history of Ottoman Empire. Volume one 1300-1600*, Cambridge 1994.

39 Inalcık, *An economic and social history of Ottoman Empire*, S. 3.

40 Vgl. dazu Inalcık, *An economic and social history of Ottoman Empire*, S. 188ff.; siehe auch Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge 2002; Suraiya Faroqhi, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 4. Auflage, München 2006.

41 Goffman, *The Ottoman Empire*, S. 176; Zu den Beziehungen von Venedig zum Osmanischen Reich siehe auch Stefano Carboni (Hg.) *Venice and the Islamic World 828-1797* (The Metropolitan Museum of Art Ausstellungskatalog), New York 2007, bes. S. 36-51.

42 Zur Eroberung Konstantinopels siehe Steven Runciman, *Die Eroberung von Konstantinopel von 1453*, München 1966.

43 Vgl. Goffman, *The Ottoman Empire*, S. 15f, 169ff.

einem bedeutenden Akteur im mediterranen Raum und wurde von christlichen Potentaten keineswegs ausschließlich als militärische Gewalt, sondern als integraler Teil internationaler Politik wahrgenommen.<sup>44</sup> Handelsbeziehungen ermöglichten einen dauerhaften Kontakt über religiöse Grenzen und Unterschiede hinweg, so dass auf der Grundlage ökonomischer Interessen kulturelle Austauschprozesse stattfinden konnten.

Dass die wirtschaftliche Konkurrenz derweil immer wieder zu Kriegen führte und dabei mit Referenz auf religiöse Differenz tradierte Feindbilder aktualisiert und politisch instrumentalisiert wurden, zeigt sich nicht zuletzt am Beispiel der Kreuzzugsgeschichte.<sup>45</sup> Der so genannte „cross-cultural trade“ war in Bezug auf den Kulturkontakt ein ambivalenter Faktor, der zwischen Begegnung und Austausch einerseits und Grenz- und Differenzwahrnehmung und militärischer Gewalt andererseits changierte.<sup>46</sup> Eine transkulturelle Sicht auf die Beziehungsgeschichte mediterraner Akteure bedeutet allerdings nicht die Ausklammerung und Negation von bestehenden Grenzen, sondern ihre Herleitung aus kulturellen Begegnungen und Kontakten, so dass sie als Teil ambivalenter Interdependenzverhältnisse betrachtet werden können. In diesem Sinne hat Jerry Brotton den Begriff des ‚Renaissance Bazaar‘ in die Diskussion eingeführt und dabei die These vertreten, dass die europäische Renaissance keine „single, unified theory or vision“ war, sondern aus der Wechselwirkung, Konkurrenz und Begegnung mit östlichen Kulturen hervorging.<sup>47</sup> Brotton betrachtet dabei den Austauschprozess in Kunst, Architektur und Literatur als ein religiöse, politische und geographische Grenzen überschreitendes Beziehungsgeflecht, aus dem regionale Differenzen einer zeitgenössischen Renaissancekultur hervorgingen.<sup>48</sup> Plädiert er damit für eine globale Perspektive auf die Renaissance, die die Heterogenität und Bedeutung einer ‚Renaissance der Anderen‘<sup>49</sup> nicht ausblendet, so hebt er zugleich die damit einhergehenden Konflikte, Umwälzungen und nachhaltigen negativen Folgen hervor: „Along with the cultural, scientific, and technological achievements of the period came religious intolerance, political ignorance, slavery, and massive inequalities in wealth and sta-

---

44 Vgl. in diesem Zusammenhang Goffmans Kritik an Jason Goodwins Deutung des Osmanischen Reiches, Goffman, *The Ottoman Empire*, S. 1.

45 Vgl. David Abulafia, *The role of trade in Musli-Christian contact during the Middle Ages*, in: Dionisius A. Agius, Richard Hitchcock (Hg.), *The arab influence in medieval Europe*, Reading 1994, S. 1-24; Robert H. Schwoebel, *Coexistence, Conversion, and the Crusade against the Turks*, in: *Studies in the Renaissance* 12 (1965), S. 164-187; Aziz Atiyah, *Crusade, Commerce and Culture*, Indiana – Oxford 1962.

46 Vgl. Abulafia, *The role of trade*, S. 1-4.

47 Jerry Brotton, *The Renaissance Bazaar: from the silk road to Michelangelo*, Oxford 2002, S. 3.

48 Brotton, *The Renaissance Bazaar*, S. 33ff. Zur Rolle des Osmanischen Reichs siehe ebd. S. 48-54.

49 Titel des 6. Basler Renaissancekolloquiums, das sich mit einem relationalen Konzept von Renaissance auseinandersetzte, siehe [www.renaissancen.unibas.ch](http://www.renaissancen.unibas.ch).

tus – what has been called ‚the darker side of the Renaissance‘.<sup>50</sup> Eine globale Perspektive meint daher nicht bloss die Erweiterung des Horizonts auf einen letztlich einheitlichen Prozess, sondern die Pluralisierung der Perspektiven, so dass die Renaissance zu einer internationalen Bühne mit hybriden Erscheinungsformen wird.

Brottons Verständnis der „global Renaissance“ geht aus einer kritischen Lektüre der Klassiker der Renaissancehistoriographie hervor<sup>51</sup>, denen er vorwirft, eine idealisierte und einseitige Konzeption der Renaissance als Ursprung einer zivilisierten modernen Welt entworfen zu haben: „One of the problems with the classical definitions of the Renaissance is that they celebrate the achievements of European civilization to the exclusion of all others.“<sup>52</sup> Ausgeblendet würden damit die regen Handelsbeziehungen, wie auch der Wissens- und Kunstaustausch, wofür im 15. Jahrhundert weder geographische, noch politische Grenzen existierten. Als Beispiele hierfür führt Brotton u.a. die Patronage der Bellini Brüder durch Sultan Mehmet II. oder die westliche Rezeption der Algorithmuslehre aus arabischen Büchern an.<sup>53</sup> „(A) cultural and political separation of the Islamic east and Christian west“ sei, so Brottons Resümee, daher eine Erfindung des 19. Jahrhunderts.<sup>54</sup>

In einer Untersuchung des Handels mit Karten, Mappen und Globen hat Brotton im Weiteren gezeigt, dass die Osmanen „politically and intellectually powerful participants in the early modern world“ waren.<sup>55</sup> Die Verflechtung von ökonomischer und politischer Bedeutung des Kunsthandels äußerte sich demnach im Besitz und in der öffentlichen Zurschaustellung von Kunstobjekten, wodurch die Macht des Potentaten demonstriert wurde.<sup>56</sup> Mehmet II. war in dieser Hinsicht nicht nur selbst ein aktiver Sammler<sup>57</sup>, sondern wurde von italienischen Künstlern, die um die Gunst des Sultans warben, auch als solcher wahrgenommen<sup>58</sup>.

Die Kontakte der Hohen Pforte auf dem Gebiet der höfischen Kunst anhand des Patronats von italienischen Künstlern sind nicht die einzigen Beispiele eines osmanischen Interesses für Europa<sup>59</sup>; eine weitere Quelle stellt hierfür die osmanische

50 Brotton, *The Renaissance Bazaar*, S. 12.

51 Vgl. dazu Brotton, *The Renaissance Bazaar*, S. 20-32.

52 Brotton, *The Renaissance Bazaar*, S. 33. Siehe auch seine in diesem Zusammenhang geäußerte Kritik am Begriff der Frühen Neuzeit bzw. *Early Modern*, ebd. S. 19ff.

53 Vgl. Brotton, *The Renaissance Bazaar*, S. 37-47. Vgl. dazu auch Jerry Brotton/ Lisa Jardine, *Global Interests. Renaissance Art between East and West*, New York 2000.

54 Brotton, *The Renaissance Bazaar*, S. 53.

55 Jerry Brotton, *Trading Territories. Mapping the Early Modern World*, New York 1997, S. 97.

56 Vgl. dazu Lisa Jardine, *Der Glanz der Renaissance. Ein Zeitalter wird entdeckt*, München 1999.

57 Mehmet besaß eine lateinische Kopie der *Geographia* von Ptolomäus, siehe Brotton, *Trading Territories*, S. 34.

58 So widmete bspw. Berlinghieri sein Werk über Ptolomäus Mehmet II., siehe Brotton, *Trading Territories*, S. 97.

59 Dazu Bernard Lewis, *Die Welt der Ungläubigen. Wie der Islam Europa entdeckte*, Frankfurt a. M. – Berlin 1987; siehe auch Faroqi, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, S. 74ff; sowie dies., *Die Osmanen und ihre Kenntnisse über Europa im ‚langen‘ 17. Jahrhundert*.

Historiographie dar<sup>60</sup>. In Bezug auf eine Geschichte der Begegnung ist die Patronage von Künstlern allerdings insofern von besonderer Bedeutung, als die Adaption christlicher Repräsentationspraktiken als Ausdruck einer transkulturellen Herrschaftskommunikation betrachtet werden kann.<sup>61</sup> Am Beispiel von Mehmet II. und Süleyman I. konnte etwa Gülrü Necipoğlu zeigen, dass das Interesse der Sultane an christlich-römischer Selbstdarstellung in den Kontext einer Rivalität um Herrschaftsansprüche zwischen den Osmanen, Habsburgern und Päpsten zu stellen ist.<sup>62</sup> Wie sehr solche Repräsentationsstrategien auf ein gezieltes Publikum hin gesteuert und organisiert wurden, zeigt Necipoğlu am Beispiel des inszenierten Siegeszuges Süleymans von Konstantinopel nach Wien im Jahre 1532: als Antwort auf die päpstliche Krönung Karls V. war die Botschaft „primarily directed to a European audience“, während von der Inszenierung in osmanischen Quellen jegliche Spur fehlt.<sup>63</sup> Die Gleichzeitigkeit von Transgression und Demarkation in der Adaption und Instrumentalisierung von Repräsentationstechniken ist gleichsam Ausdruck einer Überlagerung und Widerläufigkeit von kulturellen Praktiken in einem transkulturellen Raum. Transkulturelle Politik zeichnete sich demnach durch eine Dynamik aus, die auf multiplen Möglichkeiten an Darstellungsstrategien und auf divergierenden Kommunikationsnetzen aufbaute.<sup>64</sup>

Wenn die Produktion von Grenzen – ob kultureller, politischer oder religiöser Art – als Teil transkultureller Prozesse betrachtet werden muss, so ist folgerichtig auch die Rolle der Humanisten vor den Hintergrund der Beziehungsgeschichte gestellt ein kulturhistorischer, wie kulturpolitischer Faktor. Dies gilt insbesondere für die humanistische Wissenskultur, die nicht zuletzt die Verdrängung arabischer Autoren, deren Werke seit dem 12. Jahrhundert im Rahmen einer *Arabica studia* rezipiert und in die scholastische Wissensordnung integriert worden waren, aus den

---

Ein Forschungsbericht, in: Klaus Gerber et al. (Hg.), *Der Frieden. Rekonstruktion einer europäischen Vision*, Osnabrück 2001, S. 485-502.

60 Vgl. Marlene Kurz, *Österreich in der osmanischen Historiographie*, in: Dies. et al. (Hg.), *Das Osmanische Reich*, S. 53-66.

61 Zu Patronagepraxis von Mehmet II. siehe Neslihan Asutay-Effenberger/ Ulrich Rehm (Hg.), *Sultan Mehmet II. Eroberer Konstantinopels – Patron der Künste*, Köln u.a. 2009.

62 Gülrü Necipoğlu, *Süleyman the Magnificent and the Representation of Power in the Context of Ottoman-Habsburg-Papal Rivalry*, in: *Art Bulletin* 71, No. 3 (1989), S. 401-427.

63 Necipoğlu, *Süleyman the Magnificent*, S. 409. Auf dieses Beispiel wird in Kapitel V näher eingegangen.

64 Einen Mittelweg zwischen postkolonialen Ansätzen und anthropologischem Ethno- und Eurozentrismus zeichnen in diesem Kontext Almut Höfert/ Armando Salvatore, *Introduction*, in: Dies. (Hg.), *Between Europe and Islam. Shaping Modernity in a Transcultural Space*, Brüssel 2000, S. 13-35. Inwiefern die Vorstellung von multiplen Wegen der Modernisierung einem dynamischen Modell von transkultureller Geschichte entspricht, ist angesichts der narratologischen Nähe der ‚Moderne‘ zu ‚Europa‘ eher mit Skepsis zu begegnen.

Bibliotheken zur Folge hatte.<sup>65</sup> Mit anderen Worten führte das so genannte humanistische Programm einer Rückkehr zu den Griechen zu einem „Ablösungsprozess von den Arabern in der Renaissance“.<sup>66</sup> In diesem Sinne lässt sich die humanistische Bewegung als eine Selektionspolitik der Wissensrepräsentation und der repräsentativen Wissensräume betrachten, mit der Konsequenz, dass Autoren aus dem arabischen Raum aus der christlich-lateinischen Wissenskultur verdrängt und vergessen werden sollten. In der gleichzeitigen Polemik der Humanisten sowohl gegen den Islam, als auch gegen die Scholastik wird mithin eine Flexibilität soziokultureller Abgrenzungsstrategien sichtbar, die wiederum gegen eine fixe Gegenüberstellung von „islamischer Welt“ und „christlichem Abendland“ sprechen.

Transkulturelle Politik meint einen kulturellen Pluralismus, wonach die Wahrnehmung von Außengrenzen primär nicht nach dem Schema zweier sich ausschließender Großzivilisationen funktioniert. Unter Verweis auf die Übersetzungsbewegung auf der Iberischen Halbinsel wurde hervorgehoben, dass Grenz Wahrnehmung und -produktion „vielmehr der Konsolidierung exklusiver Gruppenidentitäten (diente), deren als gefährdet empfundene ‚Außengrenze‘ keineswegs mit der durch den Übersetzungsakt überwundenen Sprachbarriere zusammenfallen musste.“<sup>67</sup> Zur Konstruktion von sozialen Gruppenidentitäten wurden daher differente und divergierende Kategorien verwendet; nebst Sprache oder Glaube konnte dies, wie im Fall der Humanisten, auch die Propagierung eines Wissens- und Bildungsideals sein, das zur Grundlage der kommunikativen Bildung einer exklusiven Gelehrtengruppe wurde.<sup>68</sup> Mit anderen Worten überlagern sich in der jeweiligen medialen und diskursiven Praxis die Produktion und Repräsentation *sozialer Räume*<sup>69</sup>, deren politisch-gesellschaftlicher Wert sich nicht zuletzt im historischen Wandel sozialer Ordnungen als Ausdruck eines kulturellen Transformationsprozesses ausdrückt. Ordnet man in diesem Sinne Alteritätsdiskurse in den Rahmen von Räume (re-) produzierenden Repräsentationsordnungen, so lässt sich die Diskursivierung des Anderen als eine mediale Darstellungsstrategie deuten, die auf der Repräsentation

---

65 Vgl. dazu Andreas Speer, Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter, in: Ders./ Lydia Wegener (Hg.), Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia Bd. 33), Berlin 2006, S. XIII-XXIII.

66 Speer, Wissen über Grenzen, S. XX.

67 Matthias Maser, Übersetzung und Identität. Überlegungen zu Intentionen und Kontexten des Iberischen Übersetzungswerkes im Mittelalter, in: Klaus Herbers/ Nikolaus Jaspert (Hg.), Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Weste des mittelalterlichen Lateineuropa (Europa im Mittelalter 7), Berlin 2007, S. 241-260, hier S. 259.

68 Zum humanistischen Kommunikationsmodell vgl. Leander Scholz/ Andrea Schütte, „Heiliger Sokrates, bitte für uns!“ – Simulation und Buchdruck, in: Jürgen Fohrmann (Hg.), Gelehrte Kommunikation. Wissenschaft und Medium zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert, Wien/Köln/Weimar 2005, S. 23-128.

69 Zur Bedeutung der ‚sozialen Räume‘ in der Raumtheorie siehe Jörg Dünne/ Stephan Günzel (Hg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2006, bes. S. 289-369, enthält eine Auswahl an Primärtexten.



tionsebene Zwischenräume hervorbringt und sozialen Sinnstiftungsprozessen eine Sichtbarkeit verleiht. Dies eröffnet einen alternativen Blick auf die Diskursivierung des Anderen jenseits der ‚Wahrnehmung und Erfahrung des Anderen‘ und soll als Gedanke für die folgende Besprechung der Forschungsarbeiten über den Türken-diskurs mitgenommen werden.

### Der Türke: ein Produkt religionskultureller Beschreibung?

Als „Dokumente der Selbstverständigung und als Instrumente der polemischen Binnendifferenzierung“ bezeichnet Thomas Kaufmann die *Türckenbüchlein*, die um 1500 im deutschen Reich publiziert wurden.<sup>70</sup> Kaufmanns Interesse an der „christlichen Wahrnehmung türkischer Religion“ zielt nicht nur auf eine kulturgeschichtliche Studie religionskundlicher Fremdwahrnehmung, sondern situiert den Quellenkorpus im Kontext des konfessionellen Streits, wonach die Texte als „kultur- und machtpolitische Vexierbilder“ eines binnenchristlichen Machtkampfes gedeutet werden.<sup>71</sup> Über konfessionelle Grenzen hinweg, so Kaufmann, war den Texten allerdings gemeinsam, dass auf apologetische Deutungstraditionen und Wahrnehmungskonventionen zurückgegriffen wurde, wonach die „türkische Religion“ in häresiologischer Lektüre als „ein depraviertes Derivat der *fides christiana*“ gedeutet wurde.<sup>72</sup> Die Bedeutung solcher überlieferten Deutungsstränge aus der kontroverstheologischen Islamliteratur als entscheidende Darstellungsreferenz für die innerchristlichen Auseinandersetzungen hervorhebend insistiert Kaufmann, dass das kulturelle Wissen über den Türken vor allem auf Aussagen über dessen Religion gründete. „Die epistemologische Bemächtigung des ‚christlichen Abendlandes‘ über den islamischen Orient fand in der religionskulturellen Beschreibung des Türken eine ihrer wirkungsvollsten Instrumentarien und nachhaltigsten Ausdrucksformen.“<sup>73</sup> Dies gilt nach Kaufmann auch für die Reiseberichte über das Osmanische Reich, in denen das Wissen ebenfalls der „Grundthese eines dezidiert christentumsfeindlichen ‚Wesens‘ der ‚türkischen Religion‘ (...) ein-, oder untergeordnet“ worden sei.<sup>74</sup>

Eine solche Vorrangstellung der Religion als epistemologische Differenzierungs- und Darstellungskategorie in der Türkenliteratur ist in der einschlägigen Literatur

---

70 Thomas Kaufmann, „Türckenbüchlein“. Zur christlichen Wahrnehmung „türkischer Religion“ in Spätmittelalter und Reformation, Göttingen 2008, S. 5.

71 Kaufmann, „Türckenbüchlein“, S. 6.

72 Kaufmann, „Türckenbüchlein“, S. 22. Kaufmann weist dabei zurecht darauf, dass unterschiedliche Deutungsstränge zur Interpretation der ‚türkischen Religion‘ zur Anwendung kamen, Vgl. Kaufmann, „Türckenbüchlein“, S. 31-38; vgl. auch ders., Aspekte der Wahrnehmung der ‚türkischen Religion‘ bei christlichen Autoren des 15. & 16. Jahrhunderts, in: Dietrich Klein/ Birte Platow (Hg.), Wahrnehmung des Islam zwischen Reformation und Aufklärung, München 2008, S. 9-26.

73 Kaufmann, „Türckenbüchlein“, S. 15.

74 Kaufmann, „Türckenbüchlein“, S. 31.