

Universität Bielefeld
Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie
Abteilung Geschichtswissenschaft

Masterarbeit im Fach Geschichtswissenschaft zum Thema:

Die Körper der „Turken“ zwischen Ähnlichkeit und Differenz

- Zur Rolle des körperlichen Leibes in Vergleichspraktiken während des Kulturkontaktes zwischen „Europa“ und dem Osmanischen Reich (1553-1610) -

Erstgutachterin: Prof.'in Dr. Antje Flüchter

Zweitgutachterin: Dr.'in Cornelia Aust

Vorgelegt von:

Malte Wittmaack

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
1.1 Forschungsstand.....	6
1.2 „Die fremde Welt ordnen“ – Eine Hinführung zu den Praktiken des Vergleichens im Kulturkontakt	10
1.3 Der „körperliche Leib“ in der Frühen Neuzeit – Ein Gegenstand zwischen Empfindung und Materialität	14
1.4 Der Kulturkontakt zwischen Europa und dem Osmanischen Reich zwischen 1450-1600 – Die Wahrnehmung einer Kontaktzone zwischen <i>Türkengefahr</i> und Vielfalt.....	19
1.5 Die Autoren und ihre Reiseberichte.....	24
1.5.1 Hans Dernschwam	25
1.5.2 Reinhold Lubenau	26
1.5.3 Johann Wild	27
2. Ess- und Trinkgewohnheiten	30
2.1 Hans Dernschwams „Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien“.....	30
2.2 Die Reisen des Reinhold Lubenau	36
2.3 Die Reysebeschreibung des Johann Wild	46
3. Kleidung.....	51
3.1 Hans Dernschwams „Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien“.....	51
3.2 Die Reisen des Reinhold Lubenau	57
3.3 Die Reysebeschreibung des Johann Wild	64
4. Gesundheit, Krankheit, medikale Kultur	68
4.1 Hans Dernschwams „Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien“.....	68
4.2 Die Reisen des Reinhold Lubenau	70
4.3 Die Reysebeschreibung des Johann Wild	72
5. Fazit.....	75
5.1 Zuordnen und ordnen – Der körperliche Leib als <i>tertium</i> und <i>comparatum</i> in Vergleichspraktiken am Beispiel der Kontaktzone im Osmanischen Reich.....	75
5.2 Vom Leib zum Körper – von Religion zur Biologie: Thesen für weitere Perspektiven der Forschung.....	82
Quellen- und Literaturverzeichnis	84
Erklärung zur Eigenständigkeit.....	88

1. Einleitung

Praktiken des Vergleichens traten im Kulturkontakt dort in Erscheinung, wo die Akteure versuchen, die fremde Umgebung für sich zu ordnen und die neuen Erfahrungen in die eigene Erfahrungswelt zu integrieren. So schreibt der Kaufmann Hans Dernschwam, der sich zwischen 1553/1555 im Osmanischen Reich aufhielt:

„Von rinthflaisch wais man wenig in Turkey, man findt auch auff der ganczen strassen khains; es wold dan irncz ein altte khwe am schelm sterben, so schlagen sy die ab. Zw Constantinapol findt man wol rinthflaisch, aber gar wenig, ist nicht der prauch, das man vil rinder schlacht. Sy haben wenig! waide, prent alles aus, ist selczam, wan man irncz hay flndt auff der strossen. Man futtert mit spray. Auch leben sy allein von dem viech. Dan jugurth ist ir beste speyse, findt man in allen dorffern, das ist geotene milich sawr vnd gesalczen wie compos. Dorumb bot vast jeder ein loeffel an dem gurtel, sy furen auch solche sawer millich mit inen vberlandt in einem leynen sake vnd trinkhen wasser drein. Andere nation wurden krank daruon, schadt inen nichts“¹

Dernschwam vergleicht hier die Essgewohnheiten der *Türken* mit denen „*anderer nation[en]*.“ Es handelt sich hierbei um einen komplexen Vergleich, der auf einer ersten Ebene die *Türken* mit anderen „Nationen“ vergleicht und die beiden Gruppen damit als *comparata* gegenüberstellt. Die beiden Gruppen werden in dem Auszug in Hinsicht auf ihre Essgewohnheiten (*tertium*) verglichen. Auf einer weiteren Ebene wird das *tertium* der Essgewohnheiten wiederum einem Vergleich unterzogen. Die unterschiedlichen Speisegewohnheiten stellen hier die *comparata* da. Die Essgewohnheiten werden in Hinsicht auf ihre Verträglichkeit (*tertium*) miteinander verglichen. Der zweite Vergleich zielt auf Bereiche des Körpers und der Körperpraktiken ab.

Vergleiche über den Körper stellen zudem ein zentrales Element im Konzept der biologischen „Rasse“ dar, das sich im Laufe der Moderne herausbildete und mit dem Kulturen und Völker hierarchisch geordnet und zum Teil segregiert werden konnten.² Die Vergleichspraktiken über den Körper, so die These, sind im modernen Konzept der „Rasse“ jedoch bereits routinisiert und verschwinden aus dem Bewusstsein der Akteure. Die Arbeit will einen ersten Versuch unternehmen, Vergleichspraktiken über den Körper in der Frühen Neuzeit freizulegen, in der sie noch nicht routinisiert sind, so eine weitere These.

¹ Franz Babinger (Hrsg.), Hans Dernschwams Reise nach Konstantinopel 1553/55, Berlin 1986, S. 124.

² Christian Geulen, Der Rassebegriff. Ein kurzer Abriss seiner Geschichte, in: Naika Foroutan (u.a.) (Hrsg.), Das Phantom „Rasse“. Zur Geschichte und Wirkungsmacht von Rassismus (=Schriften des Deutschen Hygiene-Museums Dresden, Bd. 13), Köln (u.a.) 2018, S. 23-34.

Dernschwam vergleicht also die Essgewohnheiten darauf, welche Auswirkungen sie auf die Gesundheit und die Verfassung des Körpers haben, wenn er am Ende seiner Schilderungen feststellt: „*Andere nation wurden krank daruon schadt inen nichts.*“ Der Körper wird in Dernschwams Vergleichen nicht in Bezug auf die äußere Materialität adressiert, wie der Körper im modernen Konzept „Rasse“, sondern auf einer Ebene des Spürens und Wahrnehmens. Selbstverständlich kann die von Dernschwam beschriebene Krankheit auch Auswirkungen auf den Körper in seiner Materialität haben, doch Dernschwam hat einen anderen Zugriff: Er beschreibt und vergleicht die Praktiken und deren Auswirkungen eben nicht in Hinsicht auf die Materialität, den Körper, sondern in ihren Auswirkungen auf das eigenleibliche Spüren der Akteure.

Damit ist eine Unterscheidung getroffen, die für die folgende Untersuchung von großer Bedeutung sein wird, um frühneuzeitliche Vergleichspraktiken über den Körper überhaupt in den Blick nehmen zu können: Die Unterscheidung von Leib und Körper. Ulle Jäger, eine Soziologin, hat in ihrer Monographie „Der Körper, der Leib und die Soziologie“³ die analytische Differenzierung zwischen Leib und Körper, als die unterschiedlichen Diskurse des Körperwissens erarbeitet. Mit dem „Körper“ beschreibt Jäger dabei jenen Diskurs über die äußere Materialität des Körpers, die man von sich sieht und anfassen kann, während sie unter dem „Leib“ den Diskurs darüber versteht, was man von sich spürt. Der (moderne) Körper in seiner Materialität ist daher mit einem naturwissenschaftlichen, modernen Blick auf den Gegenstand verbunden, während die Betrachtung des Leibes auf phänomenologische Aspekte rekurriert, wie sie in der Frühen Neuzeit dominierten:

„Der Vorteil einer phänomenologischen Herangehensweise liegt in diesem Zusammenhang darin, auf diese [naturwissenschaftliche] Messbarkeit zu verzichten und dadurch wieder Zugang zu finden zu den Erscheinungsweisen des Leibes, die nach und nach durch das derzeit dominante Körperverhältnis ersetzt worden sind.“⁴

Es sind jene naturwissenschaftlich nicht messbaren Aspekte, die wir auch in der Beschreibung Dernschwams finden. Der Zugriff Dernschwams auf den Körper basiert primär auf dem Diskurs über den Leib und seinen Empfindungen, die in der Frühen Neuzeit noch nicht durch das naturwissenschaftliche Körperverständnis ersetzt wurden. Jäger geht davon aus, dass in der historischen Entwicklung der Leib an Bedeutung verlor, sich daher der Körper im Verlauf dieser Entwicklung durchsetzte und so auch der naturwissenschaftliche Zugang zum Körper, wie er auch für das Konzept „Rasse“ von großer Bedeutung ist.

³ Ulle Jäger, *Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung (= Facetten)*, 2. Auflage, Königsstein 2014.

⁴ Ebd., S. 108.

Es darf jedoch nicht vergessen werden, dass es sich bei der Trennung von Leib und Körper lediglich um eine analytische Differenzierung handelt und beide Aspekte miteinander verwoben sind. Jäger hat, um diesen Zusammenhang deutlich zu machen, den Begriff des *körperlichen Leibes* geprägt, der auch für die vorliegende Arbeit übernommen werden soll.⁵ Dass der Leib gegenüber dem Körper in der Frühen Neuzeit tatsächlich eine dominante Stellung einnahm, ist vor allem in zahlreichen Arbeiten zu frühneuzeitlichen Selbstzeugnisforschung gezeigt worden.⁶ Wenn nun also die Selbstbeschreibung und -erfahrung des Körpers in der Frühen Neuzeit den Leib als primären Zugang hat, so ist es nicht verwunderlich, dass Akteure im Kulturkontakt diesen Beschreibungsmodus auch nutzten, um körperliche Merkmale innerhalb der fremden Kultur zu vergleichen.

Zum phänomenologischen Zugang zum Körper über den Leib in der Frühen Neuzeit gehört auch die Beschreibung von Körperpraktiken. Der Umgang mit dem Körper, daher Körperpraktiken, haben unmittelbare Auswirkungen auf das leibliche Empfinden und da diese Praktiken somit den Leib adressieren, werden sie von den Akteuren auch häufig in Vergleichspraktiken über den körperlichen Leib miteinander in Beziehung gesetzt. Gerade, weil diese Praktiken den Leib und nicht den Körper adressieren, soll in dieser Arbeit nicht von Körperpraktiken, sondern von Leibpraktiken gesprochen werden. Leibpraktiken sind daher solche Praktiken, wie Ess-, Trink-, Kleidungs-, oder Hygienegewohnheiten, mit denen Akteure ihre leibliche Empfindung beeinflussen und ausdrücken konnten, oder ein Einfluss dieser Praktiken auf den körperlichen Leib von Beobachtern zumindest unterstellt wird.

Die Unterscheidung zwischen Leib und Körper soll hier genutzt werden, um den Gegenstand, den körperlichen Leib, der historischen Analyse zugänglich zu machen und zu operationalisieren, aber sie soll auch den Blick darauf richten, dass sich das Verhältnis von Leib und Körper im Laufe der Frühen Neuzeit weg vom phänomenologischen Verständnis vom Leib hin zum naturwissenschaftlichen Verständnis vom Körper wandelte.

Die Arbeit möchte sich vor allem mit der Frage beschäftigen, wie Leibpraktiken und der körperliche Leib im Kulturkontakt zwischen „europäischen“ Christen und der Bevölkerung des Osmanischen Reiches miteinander verglichen wurden. Es geht um eben jene Vergleiche, die den körperlichen Leib zum Gegenstand haben und mit denen die „europäischen“ Akteure im Kulturkontakt mit dem Osmanischen Reich operierten. Es soll damit exemplarisch untersucht werden, welche Rolle der körperliche Leib in Vergleichen im frühneuzeitlichen Kulturkontakt mit

⁵ Vgl. Ebd., S. 111

⁶ Vgl. u.a. Mareike Böth, *Erzählweisen des Selbst. Körperpraktiken in den Briefen Liselottes von der Pfalz (1652-1722)*, Köln (u.a.) 2015, Gudrun Piller, *Private Körper. Spuren des Leibes in den Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts*, Köln (u.a.) 2007.

dem Osmanischen Reich spielen konnten und wie der körperliche Leib dort als *comparatum* oder *tertium* auftrat beziehungsweise mit welchen *comparata* und *tertia* der körperliche Leib in Beziehung gesetzt wurde.

Die Relevanz für die Fragestellung liegt einerseits in der Entstehung des biologisierten, an den Körper in seiner Materialität gebundenen Rassismus begründet, andererseits soll die Arbeit dazu beitragen Vergleichspraktiken über den körperlichen Leib und ihre Bedeutung im frühneuzeitlichen im Kulturkontakt auszuloten. Die Großthese der Arbeit ist, dass es im Laufe der Frühen Neuzeit zu einer starken Essentialisierung und Naturalisierung des Körpers gekommen ist⁷, die vor allem durch eine veränderte Semantik und Grammatik in den Vergleichspraktiken zustande kam. Vergleichspraktiken üben so einen starken Einfluss auf den Wandel des Verhältnisses von Leib und Körper aus, was Konzepte wie biologisierten Rassismus schließlich ermöglicht.

Die Fragestellung soll anhand von drei ausgewählten Reisebeschreibungen beantwortet werden: Dem Reisetagebuch des Kaufmanns Hans Dernschwam (1553/55), dem Reisebericht des Apothekers Reinhold Lubenau (1587-1589) und dem Reisebericht des Soldaten Johann Wild (1604-1611). Es wird analysiert, wie die Autoren den körperlichen Leib im Kulturkontakt mit dem Osmanischen Reich verglichen Die Beispiele wurden gewählt, weil es sich bei den drei Reisenden um Angehörige unterschiedlicher Communities handelt: Es lässt sich durch die unterschiedlichen Akteure und ihrer Bezugsgruppen, Kaufleute, Apotheker und Soldaten ein breiteres Bild der Vergleiche über den körperlichen Leib aus unterschiedlichen Perspektiven zeichnen.

Zwei Ebenen sollen dabei betrachtet werden: Einerseits, wie die Akteure die osmanische Bevölkerung über den körperlichen Leib untereinander verglichen, andererseits aber auch, wie sich die „europäischen“ Christen mit den Muslimen im Osmanischen Reich, als den religiös Anderen, über den körperlichen Leib miteinander verglichen.

Die Arbeit nimmt Vergleichspraktiken über den körperlichen Leib in folgenden Themenfeldern in den Blick, die sich aus der kursorischen Quellenlektüre als sehr vielversprechend herausgestellt haben: Ess- und Trinkgewohnheiten, Kleidung, Krankheit und medikale Kultur.

Nach einer kurzen Darstellung des Forschungsstandes soll die Perspektive auf die Vergleichspraktiken erläutert werden. Dabei soll neben einer allgemeinen Klärung der Begrifflichkeiten auch ein Schlaglicht auf die Bedeutung von Vergleichspraktiken in vormodernen Kontaktsituationen geworfen werden. Es folgt eine Darstellung der Differenzierung von Körper und

⁷ Zur Essentialisierung der Geschlechter vgl. zum Beispiel Claudia Honegger, Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib 1750-1850, Frankfurt a. Main 1991.

Leib und zum Begriff des körperlichen Leibes, wie er im Anschluss an Ulle Jäger hier verwendet werden soll. An einem Beispiel soll sein Nutzen für den Zugriff auf die Quellen dargestellt werden. Die Kontaktzone des Osmanischen Reiches soll dann kurz charakterisiert werden. Besonders die relevanten Vergleichskontexte, der Diskurs der *Türkengefahr* und die heterogene Bevölkerung des Osmanischen Reiches, sollen als Kontexte beschrieben werden, die Vergleichspraktiken geradezu provozierten. Ein Kapitel wendet sich dann den Autoren und ihrem jeweiligen Werk zu. Die Autoren werden kurz in den historischen Kontext eingebettet und es sollen an dieser Stelle einige Informationen über die Reiseberichte, deren Textgenres und die Umstände der Verschriftlichung gegeben werden, um den Anforderungen der äußeren Quellenkritik gerecht zu werden. In den folgenden drei Großkapiteln, welche jeweils eine der beschriebenen Leibpraktiken behandelt, werden die Vergleiche über den körperlichen Leib in den Reiseberichten untersucht. Es folgt ein Fazit, indem die Ergebnisse aus der Untersuchung zusammengefasst werden sollen. Im Anschluss daran folgt ein Ausblick, der sich der Großthese dieser Arbeit zuwenden möchte. Es sollen erste Überlegungen dazu angestellt werden, wie aufbauend auf die Ergebnisse der Arbeit, die Frage nach der Veränderung des Verhältnisses von Körper und Leib zu beantworten sein könnte. Der Übergang zum Körper kann als Grundlage für den biologisierten Rassismus gesehen werden und mit den abschließenden Überlegungen soll gezeigt werden, dass es zu simpel ist, die Entstehung der Kategorie „Rasse“ lediglich über eine Weiterentwicklung der Wissenschaften zu verstehen. An den Überlegungen soll verdeutlicht werden, in welche komplexen Kontexte der körperliche Leib in interkulturelle Vergleichspraktiken der vormoderne eingebunden war und dass somit in der Untersuchung der Vergleichspraktiken und deren Veränderung über die Zeit ein Zugang zum Wandel des Verhältnisses von Körper und Leib liegen könnte.

Zu den Begrifflichkeiten ist anzumerken, dass die Begriffe *Türken* und *Türkengefahr* im Text kursiv gesetzt werden. Es soll damit deutlich werden, dass es sich um diskursive Formationen handelt, die nicht auf die Nation, sondern auf die Religion abzielen. Der Begriff *Türken* wird von den Autoren der Texte als Beschreibung für Muslime verwendet. Eine Differenzierung nach unterschiedlichen religiösen Gruppierungen innerhalb des Islam findet dabei nicht statt. Weil der Begriff von den Autoren so durchgängig verwendet wird, scheint es mir sinnvoll, ihm als frühneuzeitliche Zuschreibung Beachtung zu schenken und zu verwenden. Umschreibungen dieses Begriffes würden die Komplexität der Darstellung überflüssigerweise erhöhen. Die Kursivsetzung soll jedoch auf den generalisierenden Charakter des Begriffes aufmerksam machen und dafür sorgen, dass der Begriff nicht in seiner modernen, nationalen Konnotation verstanden wird. In ähnlicher Weise möchte die vorliegende Arbeit den Begriff „europäisch“

verstanden wissen. Wenn dieser Begriff benutzt wird, sind jeglichen modernen Konnotation nicht gemeint. Es geht mir bei diesem Begriff nicht um die Idee einer transnationalen Staatengemeinschaft oder gar eine gemeinsame europäische Identität der Autoren, sondern dieser Begriff soll auf die ähnlichen Wissenskontexte und vormodernen Vorstellungen, wie zum Beispiel eine ständisch differenzierte Gesellschaft verweisen. Auf die Anführungszeichen wird bei diesem Begriff zugunsten einer besseren Lesbarkeit im Folgenden verzichtet. Auch werden Quellenzitate hier kursiv gesetzt, um sie optisch von Zitaten aus der Sekundärliteratur abzugrenzen.

1.1 Forschungsstand

In einer Arbeit, in der Kulturkontaktforschung, Körpergeschichte und die Untersuchung von Praktiken des Vergleichens zu einer einzigen Untersuchungsperspektive verdichtet werden sollen, ist es geboten, die wesentlichen Impulse aus allen drei Bereichen für diese Arbeit kurz darzustellen.

In der Erforschung des Kulturkontaktes zwischen Europa und dem Osmanischen Reich sind Tendenzen erkennbar, die sich von der klaren Alterität zwischen Christen und Muslimen ab- und einer Perspektive der Gemeinsamkeiten zuwenden.⁸ Florian Kühnel weißt in seinem Aufsatz darauf hin, dass die Wahrnehmung auf beiden Seiten durch die religiösen Differenzen geprägt und diese „frühneuzeitlichen Alteritätskonstruktionen“⁹ in Kontaktsituationen und deren Bewertung sehr wichtig gewesen seien, dies dürfe jedoch nicht dazu führen, dass aktuelle Forschungen ein solches Narrativ fortschrieben. Es müsse vielmehr darum gehen, gemeinsame Handlungsräume aufzuzeigen, in denen Begegnungen stattfanden, die, trotz religiöser Unterschiede, Interaktionen ermöglichten, welche politisch von großer Bedeutung waren. Dieser Tendenz folgend hat es in den letzten Jahren vor allem Arbeiten gegeben, die diplomatische Beziehungen und ritualisierte Formen des Kulturkontaktes aufgegriffen und analysiert haben.¹⁰ Dabei geht es auch stets um Wahrnehmungsmuster, die Interaktionen vorstrukturierten und sowohl den osmanischen als auch den europäischen Akteuren Handlungsräume eröffneten oder verschlossen.

⁸ Vgl. Florian Kühnel, Westeuropa und das Osmanische Reich in der Frühen Neuzeit. Ansätze und Perspektiven aktueller Forschungen, in: Zeitschrift für historische Forschung, Bd. 42 (2), Berlin 2015, S. 255.

⁹ Ebd. Zu solchen Konstruktionen und ihrer Dynamik vgl. auch Linda Bradley Salamon, Blackening „The Turk“ in Roger Ascham's *A Report of Germany*, in Margaret R. Greer (u.a.) (Hrsg.), *Rereading the Black Legend. The Discourse of Religion and Racial Difference in the Renaissance Empires*, Chicago 2007, S. 287.

¹⁰ In Form einer Monographie zuletzt Pascal Firges, *French Revolutionaries in the Ottoman Empire. Diplomacy, Political Culture, and the Limiting of Universal Revolution, 1792-1798*, Oxford 2017, hier bes. die Einleitung, S. 1-24. Für die diplomatische Praxis im 17. Jahrhundert auch Christine Vogel, Gut angekommen. Der Amtsantritt eines französischen Botschafters im Osmanischen Reich im späten 17. Jahrhundert, in: *Historische Anthropologie*, Bd. 21 (2), Köln (u.a.) 2013, S. 158-178.

In seinem Aufsatz „*Ein Königreich für einen Botschafter*“ kann Florian Kühnel beispielsweise zeigen, wie unterschiedliche Vorstellungen von Souveränität auf Seiten der Europäer und der universelle Machtanspruch des Sultans die Wahrnehmung europäischer Herrscher und ihrer Diplomaten in der Audienz beeinflussen konnte.¹¹ Dadurch, dass in solchen Aufsätzen die Verflechtungen zwischen Europa und dem Osmanischen Reich betont werden, versucht die aktuelle Forschung der Idee entgegenzuwirken, das Osmanische Reich sei ein ‚Sonderling‘ innerhalb der europäischen Außenbeziehungen gewesen, zu dem keine regen Austauschbeziehungen bestanden.¹² Im Gegenteil wird betont, dass die Austauschbeziehungen des Osmanischen Reiches zu Mächten, wie zum Beispiel Frankreich, in keinem Fall als singulär oder besonders beschrieben werden können. Christine Vogel stellt in ihrem Aufsatz heraus, dass die Beziehungen zwischen der hohen Pforte und Europa sich im Laufe der Frühen Neuzeit routinisierten. Man könne festhalten, so Vogel, dass die Beziehungen zwischen dem Sultan und den europäischen Herrschern im Gegensatz zu Gesandtschaften in andere Weltregionen im Laufe des 17. Jahrhunderts als „eingespielt“¹³ gelten konnten.

Wie sich hier bereits andeutet, liegt eine spezifische Konfiguration des Kulturkontaktes vor, der auch im weiteren Verlauf der Arbeit von Bedeutung sein wird. Die erwähnten Aufsätze öffnen den Blick dafür, dass das Verhältnis zwischen Europa und dem Osmanischen Reich zwischen der religiösen Alterität auf der einen Seite und einer routinisierten Beziehung auf der anderen Seite changierte. Für den hier gewählten Untersuchungszeitraum von 1553-1611 gilt dies in besonderem Maße. Almut Höfert hat mit ihrer Arbeit über den Diskurs der *Türkengefahr* darauf aufmerksam gemacht, dass grade diese spezifische diskursive Konfiguration, die sich seit der Eroberung Konstantinopels 1453 in Europa verbreitete, eine Reihe von Deutungsmustern im christlichen Europa etablierte, die die Wahrnehmung des Osmanischen Reiches und seiner Bevölkerung maßgeblich mit prägten.¹⁴ Denn erst durch die Angst vor der osmanischen Expansion begannen christlich-europäische Akteure sich systematisch für die Lebensgewohnheiten und die Eigenschaften der osmanischen Bevölkerung zu interessieren, um den „Feind“ möglichst genau zu kennen. Mit diesem Interesse und dessen Verbreitung in einer Vielzahl von ethnographischen Texten wurden bestimmte Motive und Narrationen über die *Türken* in die

¹¹ Florian Kühnel, *Ein Königreich für einen Botschafter. Die Audienzen Thomas Bendishs in Konstantinopel während des Commonwealth*, in: Peter Burschel (Hrsg.), *Die Audienz. Ritualisierter Kulturkontakt in der Frühen Neuzeit*, Köln (u.a.) 2014, S. 128.

¹² Vgl. Kühnel, *Perspektiven*, S. 254.

¹³ Christine Vogel, *Der Marquis, das Sofa und der Großwesir. Zur Funktion und Medialität interkultureller diplomatischer Zeremonien in der Frühen Neuzeit*, in: Peter Burschel (Hrsg.), *Die Audienz. Ritualisierter Kulturkontakt in der Frühen Neuzeit*, Köln (u.a.) 2014, S. 228.

¹⁴ Almut Höfert, *Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich*, Frankfurt a. Main 2003, S. 315.

Texte eingeführt, die Aspekte aus dem Diskurs der *Türkengefahr* mit aufgriffen. Auch wenn durchaus einschränkend hinzuzufügen ist, dass Stereotype und negative Zuschreibungen nicht den kompletten Text überlagerten, sondern es auf „untergeordneten Textebenen“¹⁵ durchaus möglich war, dass von Seiten der europäisch-christlichen Autoren auch wertungsfreie und lediglich deskriptive Darstellungen der türkischen Lebensweise zutage treten konnten. Die Studie von Almut Höfert hat sich für die Fragestellung dieser Arbeit als äußerst hilfreich erwiesen. Sie konnte die Zusammenhänge zwischen diskursiven Konfigurationen wie der *Türkengefahr* und der Wahrnehmung von Akteuren in der Situation des Kulturkontaktes deutlich machen, wie sie hier untersucht werden soll. Des Weiteren öffnet Höfert am Beispiel des Osmanischen Reiches den Blick dahingehend, dass dort ein Ordnungsmuster entstand, in dem die neuen Eindrücke der christlich-europäischen Akteure in einer bestimmten Weise geordnet wurden und sich dadurch Topoi im Diskurs der *Türkengefahr* etablierten, die in vielen der Reiseberichte aus der Zeit von 1450-1600 anzutreffen sind, also auch bei den hier untersuchten Texten. Wie später zu zeigen sein wird, verbinden sich Elemente der *Türkengefahr* zum Teil mit Vergleichen über den körperlichen Leib, sodass Höferts Arbeit einen wichtigen Beitrag zum Verständnis von Diskurs und Wahrnehmung im Rahmen dieser Arbeit leistete.

Für die Praktiken des Vergleichens, nach denen hier gefragt wird, sind der Aufsatz von Angelika Epple und Walter Erhart zusätzlich zum Beitrag von Johannes Grave hier wichtige Bezugspunkte. Epple und Erhart verdeutlichen nicht nur die Vorgänge im Kontext von Vergleichen, sondern können durch das von ihnen gewählte Fallbeispiel – europäische Weltreisebeschreibungen – auch die Bedeutung von Vergleichspraktiken für den Kulturkontakt herausarbeiten.¹⁶ Die Einsicht, dass Vergleiche eben nicht losgelöst von Akteuren und Kontexten verstanden werden können, ist im Rahmen dieser Arbeit zentral. Mit einer Untersuchung von Praktiken des Vergleichens geraten zwangsläufig die Akteure in den Blick, die mit ihren Motivationen und ihrer Einbettung in gewisse Kontexte verstanden werden müssen.¹⁷

Den Nutzen der Praxistheorie für eine Untersuchung von Vergleichen kann Johannes Grave am Beispiel des vergleichenden Sehens eindrucksvoll vor Augen führen. Wird nach den Praktiken des Vergleichens gefragt, so lassen sich die Grundannahmen der Praxistheorie nutzen, um die Vergleiche aufzuschlüsseln und die ihnen inhärenten Kriterien und Ordnungen sichtbar zu

¹⁵ Ebd., S. 311

¹⁶ Vgl. Angelika Epple/Walter Erhart, Die Welt beobachten – Praktiken des Vergleichens, in: Angelika Epple/Walter Erhart (Hrsg.), Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, Frankfurt a. Main 2015, S. 8.

¹⁷ Vgl. Ebd., S. 18

machen.¹⁸ Gerade bei der Frage nach Vergleichen des körperlichen Leibes im Kulturkontakt lassen sich über den praxeologischen Ansatz jene Perspektiven stärker berücksichtigen, die dem Vergleichen notwendigerweise vorausgehen, weil sie die Auswahl der *comparata* und *tertia* anleiten. Es kann dabei um bestimmte Routinen und Gewohnheiten, aber auch bestimmte Praktiken des Vergleichens gehen, die den Akteuren aus ihrem Kontext bereits vertraut sind und auf die sie routiniert zurückgriffen. Besonders für eine Arbeit, die sich mit vormodernen Vergleichsstrukturen und Vergleichsoperationen beschäftigen möchte, ist der Blick auf die Routinen und etablierten Praktiken des Vergleichens wichtig, denn er hilft dabei zu beurteilen, ob bestimmte Vergleiche für die Akteure neu oder bereits bekannt waren und er erlaubt die Untersuchung der Frage, wie sich Praktiken des Vergleichens im Laufe der Zeit veränderten.¹⁹

Abschließend sei auf wesentliche Einflüsse der Körpergeschichte und -soziologie auf diese Arbeit verwiesen. Die Arbeit der Soziologin Ulle Jäger muss an erster Stelle angeführt werden. Durch Jägers Begriff des körperlichen Leibes wird es erst möglich, einen Körperbegriff in die Untersuchung einzubeziehen, der den Anforderungen des vormodernen Körperwissens gerecht werden kann. Jäger verfolgt dabei, beide Begriffe, Körper und Leib, nicht nur einzeln zu betrachten, sondern es soll über den Begriff des körperlichen Leibes möglich werden ein Zusammenspiel zwischen dem erfahrenen Leib und dem objektiven Körper freizulegen.²⁰ Besonders auch die Berücksichtigung des Leibverständnisses hat sich für die Untersuchung von Vergleichspraktiken als zentral erwiesen. Denn der Leib, so kann später gezeigt werden, ist im Kulturkontakt zentral, um neue Erfahrungen zu verarbeiten oder die Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden zu markieren, die über Vergleichspraktiken hergestellt und ausgehandelt werden konnten.

Für die Geschichtswissenschaften und besonders für die Frühe Neuzeit sind in den letzten Jahren einige neuere Arbeiten entstanden, die den Körper aber eben auch den Leib in unterschiedlichen Zusammenhängen untersucht haben. Zu nennen sind hier zum Beispiel Gudrun Piller und Mareike Böth. Während Piller sich ganz allgemein mit der Frage befasst, inwieweit der Körper und seine Thematisierung in frühneuzeitlichen Selbstzeugnissen von Bedeutung sind²¹, konnte Mareike Böth am konkreten Beispiel Liselottes von der Pfalz einen Quellenkorpus auf die Frage nach der Rolle des Körpers in Selbstpositionierungsprozessen untersuchen.²²

¹⁸ Vgl. Johannes Grave, Vergleichen als Praxis. Vorüberlegungen zu einer praxistheoretischen Untersuchung von Vergleichen, in: Angelika Epple/Walter Erhart (Hrsg.), Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, Frankfurt a. Main 2015, S. 139

¹⁹ Vgl. Ebd., S. 142.

²⁰ Vgl. Jäger, Körper, S. 103.

²¹ Vgl. Piller, Körper, S. 4

²² Vgl. Böth, Erzählweisen, S. 14.

Dabei konnte Böth überzeugend darstellen, dass es in der frühneuzeitlichen Gesellschaft unumgänglich war, Zugehörigkeiten über eine bestimmte Form der Körperpraxis auszudrücken.²³ Böth greift bei ihrer Arbeit ebenfalls auf Ulle Jägers Begriff des körperlichen Leibes zurück²⁴, nutzt das analytische Potential des Begriffes jedoch nicht gänzlich aus. In ihrer Untersuchung bezieht sie die Differenzierung von Körper und Leib nur am Rande mit ein. Praktiken im Feld des Körperlichen, so könnte aus dem Forschungsstand gefolgert werden, sind wichtige Formen der Verkörperung und des Ausdrucks von Identität. Der Körper rückt so unweigerlich in das Zentrum der Aufmerksamkeit vormoderner Akteure, wenn sie sich in ihrem Alltag orientieren. Diese Einsicht ist besonders von Belang, wenn man sich der Kontaktzone des Osmanischen Reiches aus der Sicht des christlichen Europas nähert. Wie oben am Beispiel von Almut Höfert bereits kurz skizziert, war der Diskurs der *Türkengefahr* ein wichtiges Strukturmerkmal in der Wahrnehmung, das auch in den hier untersuchten Reiseberichten zum Tragen kam. Mit dem Wissen um die Bedeutung des Körpers beziehungsweise des Leibes beim Ausdruck von Zugehörigkeit können Praktiken, die von der bisherigen Forschung auf den Bereich des Kulturellen beschränkt wurden, nun auch auf die Perspektive des Körperlichen bezogen und damit in einem zusätzlichen, einen körperlichen Sinn verstanden werden. Mit den Beiträgen aus der Selbstzeugnisforschung wird deutlich, dass der Körper und die mit ihm verbundenen Praktiken für frühneuzeitlichen Akteure von großer Bedeutung für Prozesse der Ordnung und Positionierung waren. Gudrun Piller betont in diesem Zusammenhang die Bedeutung des spezifischen Körperwissen, welches für eine adäquate Historisierung als Erfahrungswissen konzeptualisiert werden müsse.²⁵ Die hier genannten Beiträge aus der Selbstzeugnisforschung verdeutlichen die Notwendigkeit einer Historisierung des Körperwissens, um die Bedeutung des Körpers in Vergleichspraktiken bei frühneuzeitlichen Kulturkontakten angemessen analysieren zu können.

1.2 „Die fremde Welt ordnen“ – Eine Hinführung zu den Praktiken des Vergleichens im Kulturkontakt

Vergleiche werden als eine grundlegende Form der Relationierung von Objekten verstanden. Bei einem Vergleich werden zwei Einheiten, die *comparata* über eine dritte Einheit, ein *tertium comparationis* miteinander in Beziehung gesetzt.²⁶ Anhand des *tertiums* können die beiden

²³ Vgl. Ebd., S. 429.

²⁴ Vgl. Ebd., S. 29.

²⁵ Vgl. Piller, Körper, S. 65.

²⁶ Vgl. Epple/Erhart, Welt, S. 17.

comparata dann auf Ähnlichkeiten und Unterschiede hin befragt werden. Vergleiche weisen demnach eine triadische Struktur auf.

Stellt man jedoch nicht nur die Frage nach den Vergleichen, sondern fragt, wie Angelika Epple und Walter Erhart, nach den Praktiken des *Vergleichens*, verschiebt sich der Bedeutungsgehalt und das Potential dieser scheinbar objektiven Operation des Abgleichs zweier Einheiten über ein *tertium* doch erheblich. Wurden Vergleiche in der bisherigen Forschung als wissenschaftliche Methode verstanden, der scheinbare Neutralität und Objektivität innewohnte, so zeigen die Praktiken des Vergleichens doch, dass die Annahme einer Neutralität nicht haltbar ist. Mit einem praxistheoretischen Zugriff auf Vergleiche tritt nicht die Frage der Validität einer Methode in den Vordergrund, sondern es wird die Frage danach gestellt, was Vergleichen eigentlich ist.²⁷ Vergleiche, so zeigt Johannis Grave, dürfen nicht nur als Objektivierung von Erkenntnissen verstanden werden. Vielmehr müsse in Rechnung gestellt werden, dass Vergleiche an ein „Subjekt gebunden sind, das seinerseits in Kontexten situiert ist.“²⁸ Die Betonung der Kontexte zeigt, dass auch Vergleiche in einem jeweils spezifisch zeitlich-räumlichen Setting zu untersuchen und zu verstehen sind. Doch nicht nur das Setting, daher die Struktur, gerät über die Praktiken des Vergleichens in den Blick, es sind vor allem die vergleichenden Akteure, denen mit den Praktiken des Vergleichens Aufmerksamkeit zukommt.

Gerade die Akteure treffen mit der Auswahl eines *tertium comparationis* die Entscheidung, zwei Einheiten vergleichend in den Blick zu nehmen. Diese Entscheidung „impliziert eine gerichtete Aufmerksamkeit, ein Interesse und eine Absicht bestimmte Vergleiche überhaupt erst durchzuführen.“²⁹ Versteht man Vergleiche also in diesem Sinne, so kommt den Akteuren und dem Handeln, ihrem *Doing Comparison*, eine immense Bedeutung zu: Denn die Akteure entscheiden, *welche comparata* sie wählen und mit *welchem tertium* sie die beiden Einheiten miteinander in Beziehung setzen. Unter einer gewählten Vergleichshinsicht (*tertium*) werden bestimmte Eigenschaften der *comparata* hervorgehoben und andere treten in den Hintergrund. Die *comparata* sind daher keine fixierten Entitäten, sondern können abhängig von den gewählten *tertia* immer in einem anderen Licht erscheinen. *Tertia und comparata* sind variabel und von Akteuren wählbar, Objekte werden durch die Akteure erst performativ zu *comparata* und *tertia* geformt. Durch ihr Vergleichen stellen sie die Beziehung zwischen zwei Einheiten erst her. Akteure werden so in ihrer Eingebundenheit und ihren Handlungsmöglichkeiten sichtbar und es wird deutlich, dass *tertia* und *comparata* nicht aus sich selbst heraus vorhanden sind, sondern dass sie im Wesentlichen von „der jeweiligen Perspektive der vergleichenden Akteure

²⁷ Vgl. Grave, *Vergleichen*, S. 136.

²⁸ Ebd., S. 137.

²⁹ Epple/Erhart, *Welt*, S. 18.

und den dabei oft nicht explizit gemachten Kontexten und Zwecken der Vergleichsoperation“³⁰ abhängen.

Mit einer praxeologischen Ausrichtung können auch die vielfältigen Möglichkeiten und Potentiale der Vergleiche stärker in den Blick geraten. Vergleichspraktiken deuten in Anlehnung an den Praxisbegriff auf „auf implizites oftmals nicht versprochenes Wissen, auf Unterscheidungen, Kriterien und Ordnungen [...]. Sie stabilisieren und modifizieren dieses Wissen aber zugleich in der ständigen praktischen Aktualisierung [...].“³¹ Vergleiche verweisen auf Ordnungsvorstellungen und Kriterien aus dem Kontext der Akteure. Mit der Untersuchung von Vergleichen, verstanden als Vergleichspraktiken, kann dieses implizite Wissen über Ordnungen und Kriterien sichtbar gemacht, aber gleichzeitig auch danach gefragt werden, wie mit Vergleichen auf diese bereits inkorporierten Wissensbestände der jeweiligen Akteure zugegriffen wird und sie modifiziert werden. Vergleiche erscheinen unter dieser Perspektive endgültig nicht mehr als objektive Operationen, sondern müssen als Praktiken verstanden werden, die aus bestimmten Wissensordnungen und Kontexten heraus von Akteuren zu einem bestimmten Zweck genutzt werden. *Comparata, tertia* und ihre Auswahl erscheinen hier nicht als „natürlich“ gesetzt, sondern sind das Ergebnis eines *Doings* der vergleichenden Akteure, die durch die beschriebenen Kontexte zur Auswahl der Vergleichsobjekte und *tertia* angeleitet werden und durch ihre Vergleiche die Kontexte, daher Wissensordnungen, Routinen und Gewohnheiten verändern und beeinflussen können.³²

Vergleiche und Vergleichspraktiken, wie sie oben skizziert worden sind, spielen in Situationen des Kulturkontaktes eine wichtige Rolle. Über die Auswahl von *comparata* und *tertia* und indem Akteure Vergleiche durchführen, ist es möglich, neue Eindrücke und fremde Gegebenheiten in die eigene Wissensordnung zu integrieren. Vergleiche erfüllen im Kulturkontakt nicht nur die Funktion „das Fremde und das Eigene stereotypisch fest[zuschreiben], vielmehr vermitteln sie zwischen den alten Gegensätzen von Identität und Alterität, denn sie schreiben Ähnlichkeiten wie Unterschiede fest und erlauben Schattierungen [...].“³³ Situationen des Kulturkontaktes können dabei als ein Kontext verstanden werden, in dem Akteure mit einer Vielzahl von ungewohnten Eindrücken und Situationen konfrontiert sind. Dann ist es erforderlich, dass sie sich in den fremden Kontexten zurechtfinden und nach Orientierungspunkten suchen,

³⁰ Ebd.

³¹ Grave, Vergleichen, S. 139.

³² Vgl. Ebd., S. 142.

³³ Antje Flüchter, Die Nairen an der Malabarküste zwischen Adelsstand und Kriegerkaste. Praktiken des Vergleichens und die europäische Weltaneignung, in: Rafael Klöber/Manju Ludwig (Hrsg.), HerStory – Historical Scholarship between South Asia and Europe. Festschrift in Honour of Gita Darampal-Frick, Heidelberg 2018, S. 5.

um auch in einer fremden Kultur und in einem ihnen unbekanntem Rahmen agieren zu können.³⁴ Über Vergleiche kann die Orientierung in einer unbekanntem Situation erfolgen. Wenn Vergleichen hier als eine Praxis betrachtet wird, daher der praktische Vollzug in den Vordergrund gerückt wird, geht es nicht mehr einfach nur darum zu untersuchen, welche *comparata* in der Kontaktsituation miteinander über ein *tertium* in eine Relation gebracht werden. Mit dem Fokus auf den vergleichenden Akteuren und ihren Kontexten kommen die Konzepte in den Blick, mit deren Hilfe im Kulturkontakt Vergleiche durchgeführt werden und Orientierungen möglich sind. Frühneuzeitliche Europäer kamen aus einem Kontext, in dem bestimmte Kriterien und Unterscheidungen schon zu Vergleichspraktiken verdichtet und routinisiert waren. Angehörige verschiedener Stände beispielsweise nach Kleidung³⁵ oder Position im Raum zu unterscheiden und zu ordnen, war ein zumindest normativer Anspruch.³⁶ Räumliche Arrangements zu lesen und ihr Handeln danach auszurichten, um so Ordnung nicht nur zu verstehen, sondern auch selbst herzustellen, war ihnen vertraut und gehörte zum ‚Alltagsgeschäft‘ vormoderner Europäer.

Werden in Situationen des Kulturkontaktes fremde Situationen beobachtet, können die bereits bekannten und routinisierten Praktiken des Vergleichens nicht ohne weiteres auf den neuen Kontext übertragen werden. Und grade an diesem Punkt werden die Praktiken des Vergleichens mit ihrer Akteurszentrierung besonders relevant. Es kann jetzt die Frage gestellt werden, welche *comparata* und *tertia* gewählt werden und was die Auswahl über die Perspektive und die Kontexte der Akteure preisgibt. Inwieweit wurden bereits bekannte Vergleichspraktiken auf die Verhältnisse in der Kontaktzone zu übertragen versucht und inwieweit halfen sie den Akteuren sich in ihrer Umgebung zu orientieren und den Situationen Sinn zu verleihen? Inwiefern und mit welchen Strategien und Praktiken versuchten die Europäer die fremde Umgebung „der europäischen Vorstellungsart anzugleichen“³⁷ und sie sich auf diese Weise mit bereits bekannten Konzepten und vertrauten Vergleichspraktiken zu erschließen? Wie gingen sie damit um, wenn Vergleiche scheiterten, weil bestimmte Ordnungen und Kriterien, die fester Bestandteil der ihnen vertrauten Praktiken des Vergleichens waren, nicht auffindbar waren, sie die ihnen vertrauten *comparata* nicht in gewohnter Weise auf ein bestimmtes *tertium* beziehen konnten?

³⁴ Vgl. zur Orientierung in fremden Kontexten am Beispiel der Audienz, Christina Brauner, *Kompanien, Könige, caboccers. Interkulturelle Diplomatie an Gold- und Sklavenküste im 17. und 18. Jahrhundert* (= *Externa*, Bd. 8), Köln (u.a.) 2015, S. 164-166.

³⁵ Kirsten O. Frieling, *Sehen und gesehen werden. Kleidung an Fürstnhöfen an der Schwelle zur Neuzeit* (ca. 1450-1530), Ostfildern 2013, S. 2.

³⁶ Vgl. Flüchter, Nairen, S. 4. Zur Ordnung im Raum vgl. Marian Füssel/ Stefanie Rüter, Einleitung, in: Christoph Dartmann (u.a.) (Hrsg.), *Raum und Konflikt. Zur symbolischen Konstituierung gesellschaftlicher Ordnung in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Münster 2004, S. 11-13.

³⁷ Epple/Erhart, *Welt*, S. 8.

Die Untersuchung von Kontaktsituationen bietet also die Möglichkeit vielfältige Erkenntnisse über Praktiken des Vergleichens zu gewinnen. In einer Situation, in der nicht ohne weiteres auf eine Vergleichsroutine zur Herstellung von Ordnungen und Festschreibung von Zugehörigkeiten zurückgegriffen werden kann, werden die Routinen erst sichtbar, da sie zur Disposition stehen und neu ausgehandelt werden müssen. Der Rückgriff auf bereits Vertrautes kann in der Kontaktzone an Grenzen stoßen, wo Vertrautes erst sichtbar wird, weil nur an den Grenzen die Potentiale bereits etablierter Vergleichspraktiken herausgefordert werden. Für die Rolle des körperlichen Leibes in Praktiken des Vergleichens, wie sie hier untersucht werden soll, ist daher grade die Kontaktsituation so vielversprechend, da in der fremden Umgebung über die Vergleichsroutinen und über den körperlichen Leib in seiner Bedeutung für Ordnung und Zuweisung von Zugehörigkeiten³⁸ in Vergleichen verhandelt werden muss. Dabei wird zu beobachten sein, inwiefern die Akteure bereits bekannte Konzepte und Vergleichspraktiken über den körperlichen Leib in die Kontaktzone übertragen und sich damit Orientierung verschafften und ob oder wie sie an die Grenzen des Potentials dieser vertrauten Vergleichspraktiken stießen.

1.3 Der „körperliche Leib“ in der Frühen Neuzeit – Ein Gegenstand zwischen Empfindung und Materialität

Wenn der Körper Gegenstand einer Untersuchung ist, so stellt sich je nach Untersuchungsperiode die Frage, was der Körper eigentlich ist. Ulle Jäger streicht heraus, dass sich die Frage danach, was Körper ist, unter Berücksichtigung der Diskurse über den Körper, daher nur unter Berücksichtigung des jeweiligen Körperwissens, beantworten lässt.³⁹ Jäger befasst sich in ihrer Arbeit mit zwei unterschiedlichen Diskursen über den Körper, indem sie die Begriffe Körper und Leib analytisch erst einmal voneinander trennt und dann im Begriff des körperlichen Leibes wieder neu ins Verhältnis setzt. Der Grund für eine Zusammenführung der beiden Begriffe liegt für Jäger darin, dass mit einer dauerhaften analytischen Trennung in Körper und Leib in Vergessenheit gerate, dass es „letztendlich nur einen Gegenstand gibt.“⁴⁰ Spricht man von Körper oder Leib, adressiert man letztendlich je eine Seite derselben Medaille.

Die Begriffe Körper und Leib sollen für diese Arbeit fruchtbar gemacht werden, um ein größeres Spektrum an Vergleichen in die Untersuchung mit einbeziehen zu können. Mit der analytischen Unterscheidung von Körper und Leib und der späteren Zusammenführung beider Begriffe im körperlichen Leib, der zwar einen Gegenstand beschreibt, aber auf dessen „immer

³⁸ Vgl. Böth, *Erzählweisen*, S. 429.

³⁹ Vgl. Jäger, *Körper*, S. 107.

⁴⁰ Ebd., S. 108.

gegebene doppelte Erscheinungsweise“ verweist, kann eine angemessene Untersuchung gewährleistet werden. Durch den einbezogenen Leibdiskurs wird dem vormodernen Körperverständnis Rechnung getragen.

Der Begriff Leib steht „für solche Erfahrungen, die absolut-örtlich am Leib spürbar und innerhalb des Leibdiskurses artikulierbar sind.“⁴¹ Es geht hier also um eine spezielle Form der Körperwahrnehmung, nämlich um ein „Selbst, das seinen Körper als Leib spürt [...]“.⁴² Dass diese Form der Körperwahrnehmung und -erfahrung in der Frühen Neuzeit vorherrschte, konnte bereits in unterschiedlichen Zusammenhängen nachgewiesen werden. Die Historikerin Barbara Duden konnte zeigen, dass am Übergang von der Vormoderne zur Moderne die Wahrnehmung umgestellt wurde. Die Körperwahrnehmung der Frühen Neuzeit war nach „haptischen, nicht nach optischen Aufmerksamkeitsnoten ausgerichtet. Sie entsprach einer taktilen Dynamik.“⁴³ Mit der taktilen Dynamik des Leibes verband sich auch eine spezielle Form des Wissens um den Leib, denn die Empfindungen eines Menschen konnten zwar als Symptome in den Aufzeichnungen der Ärzte festgehalten werden, doch kam es im Wesentlichen darauf an, dass die Patienten ihr leibliches Spüren über den Tastsinn, daher die Haptik, zuerst einmal selbst interpretierten und für sich deuteten. Mit dieser Form des Wissens hat sich Gudrun Piller beschäftigt und herausgearbeitet, dass frühneuzeitlich medizinisches Wissen sich vor allem aus mündlich tradiertem Erfahrungswissen speiste, das sogar über Schichtgrenzen hinweg verbreitet und tradiert werden konnte.⁴⁴ Beobachtete und interpretierte man die Krankheit oder die Auswirkungen eines bestimmten Umgangs mit dem Leib, so griff man auf eigene Erfahrungen und geteiltes Erfahrungswissen zurück, welches den medizinischen Diskurs prägte. Ein weiteres Charakteristikum des Leibdiskurses mit seinem Tastsinn und des Erfahrungswissens lag darin, dass der Leib als kinästhetisch gespürt wurde, d.h. die Bewegungen des Leibes ein wichtiges Kriterium zumerspüren des leiblichen Befindens waren.⁴⁵ Es wurde besonders darauf geachtet, ob sich etwas im Leib regte. Über die Wahrnehmung und Interpretation der Leibesbewegungen und -bewegungen wurde das Erfahrungswissen generiert. Diese Erfahrungen konnte man dann im Leibdiskurs artikulieren. Die kinästhetische Wahrnehmung des Leibes ist auch in der Sprache des Leibdiskurses zu finden:

„wie auch von unser companei stracks am Anfang viel gestorben seindt, die zum Theil die Luft nicht vertragen können, zum Theil von vielem Obsessen, und neuen Muskalteltrinken ihnen den Durchlauf und Blutgangk zuwege bracht und ihr Leben verkurzet,

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd., S. 105.

⁴³ Barbara Duden, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Mißbrauch des Begriffs Leben*, München 1991, S. 101.

⁴⁴ Vgl. Piller, *Spuren*, S. 65.

⁴⁵ Vgl. Duden, *Frauenleib*, S. 109.

unter welchen feine, junge Leutte, furnehmer Leute Kinder, von Wien, Lintz, Augspurgk, Nurrenbergk und anders woher.“⁴⁶

Der Apotheker Reinhold Lubenau beschreibt die Auswirkungen, die bestimmte Nahrungsmittel im Osmanischen Reich auf zwei junge Mitreisenden hatten. Charakteristisch für Wahrnehmung des Leibes als bewegt, beschreibt er die Krankheiten der beiden Männer als *Durchlauf* und *Blutgangk*. Andere Begriffe in Zusammenhang mit dieser Krankheit konnten auch „Leibfluss“⁴⁷ oder „Bauchfluss“⁴⁸ sein. Mit diesen Begriffen ist eine Vorstellung des Leibes verbunden, in der das Innere des Körpers in Bewegung ist. Das Resultat dieser Bewegung des Blutes ist dann an einem blutigen Durchfall sichtbar.⁴⁹ Erst mit der Ausscheidung ist die Krankheit auch visuell erfahrbar und nicht nur vom Tastsinn des Patienten abhängig. Wichtig ist hier außerdem zu betonen, dass selbst dann, wenn Lubenau diese Krankheitserfahrung nicht am eigenen Leib gemacht hat, hier trotzdem eine Thematisierung des Leibes und eben nicht des Körpers vorliegt. Zwar ist die von Jäger betonte absolute Örtlichkeit in diesem Beispiel nicht gegeben, da Lubenau eben keine Krankheitssymptome an *sich selbst* beschreibt, aber er beschreibt und interpretiert sie auf Grundlage des Erfahrungswissens, welches auf die Eigenschaften der taktilen leiblichen Wahrnehmung über eine kinästhetische Krankheitsbeschreibung verweist. Lubenaus Beschreibung entspricht damit genau dem, was im Leibdiskurs thematisiert werden konnte und er beschrieb seine Beobachtungen auf jene Weise, in der vormoderne Akteure sich körperlichen Vorgängen näherten, nämlich über den Leib. Erst unter Zuhilfenahme des Leibdiskurses können die von Lubenau gewählten Krankheitsbezeichnungen insoweit ernst genommen und in ihrem Kontext richtig verstanden werden, dass sie auf eine bestimmte Form und Vorstellung der Körperwahrnehmung verweisen. Lubenau spricht in seinem Verständnis über den Leib, auf Grundlage des im Leibdiskurs vorhandenen Erfahrungswissens und nicht über den Körper. Daher ist die Leibperspektive für eine Arbeit unverzichtbar, die sich mit vormodernen Vergleichen über „den Körper“ befasst. Erst die Leibperspektive erlaubt es, die Semantik und das breite Spektrum vormoderner Körperwahrnehmung überhaupt in den Blick zu bekommen.

In den Leib und dies ist vor allem im Kontext des Kulturkontaktes und für diese Arbeit herauszustreichen, ist außerdem die Identität einer Person eingeschrieben. So schreibt Michele Foucault, auf den sich Jäger bezieht: „Der Leib – und alles, was damit zusammenhängt: Ernäh-

⁴⁶ W. Sahn (Hrsg.), Die Reisen des Reinhold Lubenau (= Mitteilungen aus der Staatsbibliothek zu Königsberg i. Preußen, Bd. V.), Nachdruck der Ausgabe von 1914, Frankfurt a. Main 1995, S. 22.

⁴⁷ Andrea Jessen, Die Rote Ruhr. Ein gefährlicher Fluss, in: Heilberufe. Das Pflegemagazin Bd. 70 (3), Berlin 2018, S. 74.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Vgl. Ebd.

nung, Klima, Boden – ist der Ort der Herkunft. [...] Der Leib: eine Fläche, auf dem die Ereignisse sich einprägen.“⁵⁰ Die hier aufgezählten Aspekte Ernährung, Klima und Boden sind im Kontext von Kulturkontakten besonders relevant, denn in diesen Bereichen werden Fremdheits-erfahrungen gemacht. Wird, wie hier, die Frage nach den Vergleichen über den körperlichen Leib im Kulturkontakt gestellt und dabei mit bedacht, dass der Leib für die vormodernen Autoren der untersuchten Reiseberichte der hegemoniale, wenn nicht der einzige Zugriff auf den Körper war, so ist es zwingend notwendig, sich auf die Leibperspektive zu beziehen, da die Herkunft und Erfahrungen dort eingeschrieben sind. Im Kulturkontakt sieht sich dieser „beschriebene“ Leib anderen Umweltbedingungen ausgesetzt. Die Erfahrung im Kulturkontakt mit dem Unbekannten und Ungewohnten trifft dann auf die im Leib eingeschriebene Herkunft. Bei dem Versuch Vergleiche über den körperlichen Leib im Kulturkontakt zu untersuchen scheint es mit Foucaults Ausführungen, neben dem Leibdiskurs als hegemonialem Zugriff auf den Körper, noch um ein weiteres Mal geboten den Leib einzubeziehen, denn die Erfahrung von Fremdheit wird, so könnte man mit Foucault sagen, auch und vor allem am Leib gemacht.

Die enge Verknüpfung von Leib und Identität rückt ihn auch in die Nähe gesellschaftlicher Positionierungsprozesse. Darunter versteht Mareike Böth:

„Prozesse der Zuordnung einer Person zu einer bestimmten sozialen Position im Gesellschaftsgefüge sowie innerhalb von Diskursen, die sowohl von Mitmenschen (Fremdpositionierung) als auch von der Person selbst ausgehen können (Selbstpositionierung)“⁵¹

Bringt man nun die Vergleiche ins Spiel, die als Instrument zur Orientierung im Kulturkontakt aufgefasst wurden, so kann der Leib als Träger der Identität und Herkunft als wichtiger Bestandteil von Vergleichen im Kulturkontakt angenommen werden. Vergleiche über den körperlichen Leib im Kulturkontakt zwischen Europa und dem Osmanischen Reich können in Zusammenhang mit dem Leib als Träger von Identität aber auch als Prozesse der Selbst- und Fremdpositionierung verstanden werden. Die Bedeutung von Positionierungsprozessen ist besonders im Vergleichskontext der *Türkengefahr* und der heterogenen Bevölkerung im Osmanischen Reich von Bedeutung. Wie später an den Beispielen noch zu zeigen sein wird, stellen der Leib und der Umgang mit ihm im Kulturkontakt zwischen Europäern und dem Osmanischen Reich einen wichtigen Bestandteil von Vergleichen im Sinne von Positionierungsprozessen dar.

Im letzten Abschnitt konnte deutlich werden, dass nicht nur die Schilderung eigener leiblicher Erfahrungen eine Thematisierung des Leibes bedeutet, sondern das auch solche Passagen

⁵⁰ Michel Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Daniel Defert u. Francois Ewall u. M. v. Jacques Lagrange (Hrsg.), Michel Foucault, Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits, Bd. 2: 1970-1975, Frankfurt a.M. 2002, S. 166-191, hier 174

⁵¹ Böth, Erzählweisen, S. 21-22.

als ein Sprechen über den Leib ernst genommen werden müssen, die zwar an Anderen beobachtete Leibesempfindungen schildern, aber dies gemäß den Regeln des Leibdiskurses tun: Damit sind diese Passagen, die in den Reiseberichten häufig zu finden sind, ebenfalls als Thematisierung des Leibes aufzufassen.

Schließt man sich der Konzeptualisierung des Körpers an, wie er bei Ulle Jäger zu finden ist, hat sich mit dem Begriff Körper „eine bestimmte Perspektive auf den Gegenstand durchgesetzt, nämlich die (natur-)wissenschaftliche, die den Körper als messbaren, in Einzelteile zerlegbaren Gegenstand begreift.“⁵² Vereinfacht ließe sich formulieren, dass unter dem Körper dasjenige verstanden wird, was man von sich sehen und anfassen kann. Während der Leib absolut-örtlich, daher an einem Ort zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt gespürt wird, ist der Körper ein Gegenstand, der in seiner Materialität und seinen messbaren Eigenschaften von der absoluten Örtlichkeit befreit ist. Denn messbare Eigenschaften, Diagramme und Laborwerte sind unabhängig von Zeit und Ort verfügbar. Dieser naturwissenschaftliche Körperdiskurs habe, so Ulle Jäger, den Diskurs des Leibes zwar nicht vollständig aus dem Diskurs um den Körper getilgt, aber der Körperdiskurs habe den Diskurs um den Leib doch zumindest überlagert. Die Entwicklung der Verschiebung der Wissensdiskurse vom Leib zum Körper ist in der historischen Forschung ebenfalls bereits behandelt worden. Barbara Duden beschreibt für den Körper als Gegenstand eine „Befindlichkeit, [die] sich grundsätzlich am sichtbaren orientiert, an dem, was augenfällig ist, an inneren Vorstellungen und Imaginationen, an Graphik.“⁵³ Als Körper wird daher vor allem das verstanden, was materiell vorhanden und mit scheinbar objektiven Daten erfass- und messbar ist. Die Messung beansprucht nun die Autorität über den Körper und seine Verfasstheit. Am Besten lässt sich das am Beispiel von Krankheiten zeigen. In der Frühen Neuzeit herrschte die Vorstellung eines kinästhetischen Körpers vor, an dem Krankheiten erst visuell sichtbar waren, wenn Ausscheidungen aus dem Körper flossen. Mit dem Körperdiskurs werden über diagnostische Tests und Untersuchungsmethoden die Vorgänge im Körper sichtbar gemacht.⁵⁴ Der Tastsinn des Patienten wird unwichtig und spielt bei der Diagnostik keine Rolle mehr. Er zählt nur noch ein Ergebnis, das in abstrakten Befunden und generierten Zahlen ausgegeben werden kann. Der Körper der Moderne wird daher in einem graphischen und messbaren Sinn verstanden. Das Innere des Körpers ist in der Moderne Teil der sichtbaren Welt geworden. Mit dem Verständnis des Körperdiskurses „visualisieren wir unser Inneres und lösen dabei die Haut auf.“⁵⁵

⁵² Ebd., S. 105.

⁵³ Duden, *Frauenleib*, 106-107.

⁵⁴ Vgl. Ebd., S. 93

⁵⁵ Ebd., S. 20.

Das besondere an Jägers Konzeptualisierung ist, dass sie im Begriff des körperlichen Leibes beide Diskurse, den des Körpers und den des Leibes, zu einem Begriff verbindet. Der Leib mit seinen Eigenschaften bleibt damit stets Teil der Untersuchung, auch wenn der Begriff in der Moderne verwendet wird, in der der Leibdiskurs bereits vom Körperdiskurs überdeckt wird.

1.4 Der Kulturkontakt zwischen Europa und dem Osmanischen Reich zwischen 1450-1600 – Die Wahrnehmung einer Kontaktzone zwischen *Türkengefahr* und Vielfalt

Vergleiche und Vergleichspraktiken sind stets in Kontexten situiert. Aus bestimmten Kontexten heraus werden bestimmte *tertia* wahrscheinlich und andere unwahrscheinlich.⁵⁶ Der Kontext des Kulturkontaktes zwischen Europa und dem Osmanischen Reich soll nun daraufhin befragt werden, wie bestimmte Diskurse und Voraussetzungen Praktiken des Vergleichens vorstrukturieren. Dabei sollen besonders zwei Aspekte im Zentrum stehen: Einmal soll der Diskurs der *Türkengefahr* hier umrissen werden. Dieser Diskurs lieferte wichtige Impulse für die Wahrnehmung des Osmanischen Reiches und, so die Annahme, strukturierte durch die Vorgabe bestimmter, konkreter Vergleichskontexte die Möglichkeiten vor, in denen Vergleiche über den körperlichen Leib durchgeführt werden konnten. Neben dem Diskurs der *Türkengefahr* soll auf die Voraussetzungen im Osmanischen Reich in einer generelleren Perspektive eingegangen werden. Das Osmanische Reich war durch eine heterogene Bevölkerung gekennzeichnet, die sich aus unterschiedlichen Gründen ergab.⁵⁷

Der Diskurs der *Türkengefahr*, der mit der Eroberung Konstantinopels am 29. Mai 1453 einsetzte, beeinflusste die Wahrnehmung des Osmanischen Reiches in der Folgezeit erheblich durch seine oft negativen Konnotationen des Reiches und seiner Bevölkerung. Gleichzeitig führte die *Türkengefahr* zu einer Abgrenzung des christlichen Europas⁵⁸ und etablierte so eine Dichotomie von *Türken* und Christen, die vor allem im Kontext der Frage nach Vergleichen und Vergleichspraktiken von einer nicht zu unterschätzenden Bedeutung ist. Mit der militärischen Bedrohung durch das Osmanische Reich konfrontiert, wurde „eine stets als christlich

⁵⁶ Vgl. Epple/Erhart, Welt, S. 18.

⁵⁷ Zu den Ursachen vgl. Suraiya Faroqhi, Ottoman population, in Suraiya Faroqhi/Kate Fleet (Hrsg.), The Ottoman Empire as a World Power (1453-1603) (=Cambridge History of Turkey, Bd. 2), Cambridge 2013, S. 394; Leslie Peirce, Inverted Racialization in Architecture of Ottoman Sovereignty, in: Margaret R. Greer (u.a.) (Hrsg.), Re-reading the Black Legend. The Discourse of Religion and Racial Difference in the Renaissance Empires, Chicago 2007, S. 29f.

⁵⁸ Einschränkend muss hier jedoch festgehalten werden, dass der Europabegriff, wie er in der *Türkengefahr* etabliert wurde, nicht als ein modernen Europabegriff im Sinne einer transterritorialen Zusammenarbeit verstanden werden darf. Es herrschten ganz im Gegenteil weiterhin obrigkeitliche Partikularinteressen vor. Zu aller erst wurde das Europa der *Türkengefahr* als eine christliche Gemeinschaft innerhalb des Diskurses imaginiert und verstanden. Vgl. Höfert, Feind, S. 66.

charakterisierte Gemeinschaft modelliert⁵⁹, die sich im Kampf gegen die Bedrohung durch die *Türken* zusammenschließen musste. Bei genauerem Hinsehen erwies sich das Gegensatzpaar *Türken* versus Christen als die Umdeutung und Transformation bereits vorhandener mittelalterlicher Motive: Der Opposition Christen versus Heiden.⁶⁰ Bezogen auf die Vergleiche ist hier zu erkennen, dass der Diskurs der *Türkengefahr* ein wichtiger Impulsgeber für Vergleiche sein könnte. Denn über die Konfiguration von *Türken* auf der einen und Christen auf der anderen Seite waren *comparata* vorhanden, die von den Akteuren ausgewählt werden könnten, um Vergleiche durchzuführen. Vergleiche im Kontext der *Türkengefahr* könnten somit dazu beitragen, den Gegensatz weiter festzuschreiben und die Alterität zwischen *Türken* und Christen weiter zu verfestigen.⁶¹

Inwieweit die hier untersuchten Akteure auf diese vorgegebenen *comparata* rekurrierten, Vergleiche über den körperlichen Leib daher im Kontext der *Türkengefahr* situiert waren, wird zu prüfen sein. Wichtig ist jedoch, dass dieser Diskurs eine verdichtete Form bestimmter Motive und Anknüpfungspunkte bereitstellte, die bei der Untersuchung von Vergleichen im gewählten Zeitraum zu berücksichtigen sind. Dies gilt besonders, da diese Motive nicht singulär auftraten, sondern, so Almut Höfert, über die Narrationen und Ideen der *Türkengefahr* die europäischen Christen in einen gemeinsamen Kommunikationszusammenhang eingebettet wurden.⁶² Denn nicht allein die Eroberung der Stadt Konstantinopel und die damit verbundenen heilsgeschichtlichen Topoi konnten dafür verantwortlich sein, dass sich die *Türkengefahr* derart schnell und effektiv in Europa verbreitete, sondern vielmehr war es auch die Möglichkeit des Buchdrucks. Mit dem neuen Medium gab es nun die Möglichkeit, einen Kommunikationsraum zu schaffen, eine andere Form der Öffentlichkeit⁶³, die durch den Diskurs in Abgrenzung von den *Türken* eine wichtige Stimulanz bekam. Die *Türkengefahr* schien eine Gemeinschaft zu schaffen, die sich durch eine militärische Offensive gegen einen gemeinsamen Feind richtete. Die vormaligen Rivalitäten zwischen der Ost- und der Westkirche konnten nun zu Gunsten eines Narratives zurücktreten, das eine gemeinsame Christenheit jenseits der Partikularinteressen europäischer Obrigkeiten zumindest imaginierte.⁶⁴

Dynamisiert wurde dieses Narrativ der militärischen Bedrohung durch das Osmanische Reich auch durch eine neue Endzeitvorstellung und die Aktualisierung bereits bekannter Motive und Vorstellungen. Nach der Eroberung Konstantinopels und dem Fall des byzantinischen

⁵⁹ Höfert, Feind, S. 56.

⁶⁰ Vgl. Ebd.

⁶¹ Vgl. Flücher, Nairen, S. 5.

⁶² Vgl. Höfert, Feind, S. 58.

⁶³ Vgl. Ebd.

⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 65.

Reiches schien es jederzeit wieder vorstellbar, dass der Antichrist die Christenheit angreifen würde. Das „Antichristmodell“ konnte so als ein Topos innerhalb des Diskurses aufgerufen werden, um die militärische Bedrohung, die vom Osmanischen Reich ausging, nicht nur in ihren möglichen Auswirkungen im Diesseits darzustellen, sondern der Kampf gegen die *Türken* konnte heilsgeschichtlich aufgeladen werden. Die Pole *Türken* und Christen konnte so noch stärker kontrastiert werden, da die Bezeichnung „Antichristen“ als Label für die *Türken* aus der Sicht der Christen einer Disqualifizierung des Osmanischen Reiches und seiner Bevölkerung gleichkam. Die Osmanen wurden so endgültig zu den religiös ‚Anderen‘ stilisiert. Über die Idee einer notwendigen militärischen Offensive gegen die *Türken* durch die Christen wurde eine weitere bekannte Vorstellung in die *Türkengefahr* integriert und mit neuen Implikationen aufgeladen: Die Idee des Kreuzzuges. Dabei ging es nicht mehr darum, Jerusalem zurückzuerobern, sondern vielmehr wurden Aspekte der Identitätsstiftung, der Weg zu einer geeinten Christenheit, herausgestrichen. Man sah das Ziel der gemeinsamen militärischen Aktion nun vor allem darin, Konstantinopel als letzte „Bastion“ des Christentums zu verteidigen.⁶⁵ Der frühere Gedanke der Versöhnung der Christenheit, daher die Vereinigung von Ost- und Westkirche wurde nun so umgedeutet, dass eine militärische Offensive nur dann erfolgreich sein konnte, wenn die Christen innerhalb Europas ihre Kräfte bündelten und dann gemeinsam gegen das Osmanische Reich in den Krieg ziehen würden. Die militärische Expansion des Osmanischen Reiches war daher ein Mechanismus, der sich identitätsstiftend auswirkte und der seine Dynamiken aus bereits bekannten und etablierten Motiven der Heilsgeschichte und der Kreuzzüge zog. Europäische Christen sollten in einem gemeinsamen Ziel zusammengebracht werden, dem Krieg gegen das Osmanische Reich, um Konstantinopel zu verteidigen.⁶⁶

Insgesamt konnte Almut Höfert zeigen, dass der Bereich des Militärs und der Staatsorganisation im Zuge der *Türkengefahr* zu einem der wichtigen Bereiche in den Reiseberichten gehörte. Die Autoren sahen es als ihr Pflicht an, ihre Fürsten darüber zu informieren, wie das Osmanische Reich organisiert war, um ihnen damit die Möglichkeit zu geben, sich besser gegen dessen militärische Expansion zu schützen und gleichzeitig dem christlichen Europa zu einem Sieg zu verhelfen.⁶⁷ Ein weiterer Grund für die Konzentration darauf war, dass sich die *unitas christiana*, daher das imaginierte christliche Europa, mit dem anhaltendem militärischen Erfolg der Osmanen auseinandersetzen musste. Mit der Konzentration auf den militärischen

⁶⁵ Vgl. Ebd., S. 64

⁶⁶ Vgl. Ebd., S. 62-63

⁶⁷ Vgl. Ebd., S. 80

Bereich in den ethnographischen Texten wurde „die Konstellation einer macht- und militärpolitischen Unterlegenheit mit ihren spezifischen Auswirkungen“⁶⁸ in die europäischen Reiseberichte hineingetragen.

Der *Türkengefahr*-Diskurs ist für die Untersuchung von Vergleichen und Vergleichspraktiken im gewählten Untersuchungszeitraum von großer Bedeutung. Er gab *comparata* vor, auf die Akteure im Kulturkontakt zurückgreifen konnten. Mit diesen *comparata* wären die Vergleiche dazu geeignet, die Differenz zwischen der Bevölkerung des Osmanischen Reiches und den Christen festzuschreiben und die *Türken* dann über Vergleiche als die religiös Anderen par Excellence zu situieren. Die Dichotomie aus *Türken* und Christen bietet auch das Potential für Prozesse der Selbstpositionierung. Indem die Europäer über Vergleiche eine Differenz zwischen *Türken* und Christen herstellten, hätten sie die Möglichkeit, sich der Gruppe der Christen im Diskurs zuzuordnen, sich selbst darin zu positionieren. Auch lenkt der Diskurs durch seine Fixierung auf die militärische Auseinandersetzung den Fokus der Akteure auf diesen Bereich und es ist sehr wahrscheinlich, dass grade im Bereich des Militärs Vergleiche, auch über den körperlichen Leib gezogen werden, wenn es darum geht, eine Differenz zwischen *Türken* und Christen herzustellen. Die *Türkengefahr* ist als einer von jenen „nicht explizit gemachten Kontexten“⁶⁹ zu verstehen, in denen Vergleiche situiert werden können und die bei der Analyse zu berücksichtigen sind.

Dem Diskurs mit seinem Dualismus aus *Türken* versus Christen stand eine heterogene Bevölkerung gegenüber, mit der die reisenden Europäer im Kulturkontakt konfrontiert waren. Die Toleranz des Osmanischen Reiches gegenüber anderen Religionen muss als Grund dafür angeführt werden, dass die Bevölkerung im Osmanischen Reich derart heterogen war. So gab es Gebiete, in denen mit rechtlicher Absicherung Angehörige unterschiedlicher Religionen zusammenlebten.⁷⁰ Die Migration ins Osmanische Reich oder von den Rändern des Reiches in das Zentrum konnte unterschiedliche Gründe haben. Es gab sowohl Formen freiwilliger als auch unfreiwilliger Migration. Der in dieser Arbeit besprochene Reisebericht des Landknechtes Johann Wild kann als ein Beispiel für unfreiwillige Migration gesehen werden, da er als Sklave gefangen genommen und einige Male verkauft wurde. Die Versklavung von Soldaten oder Teilen der Bevölkerung eines von den Osmanen besetzten Gebietes, war eine der häufigsten Ursachen, warum Christen ins Osmanische Reich kamen. Wie Leslie Peirce zeigen konnte, wurden die Gefangenen nicht nur als Arbeitssklaven innerhalb des Reiches weiterverkauft, sondern vielmehr konnten die gefangenen Christen in den Staatsapparat integriert werden und in sehr

⁶⁸ Vgl. Ebd., S. 85.

⁶⁹ Epple/Erhart, Welt, S. 18.

⁷⁰ Vgl. Faroqi, population, S. 371.

hohe politische Ämter am Hof des Sultans aufsteigen.⁷¹ Zwar gingen die Ämter stets mit einer Konversion zum Islam einher, doch es zeigt sich an diesem Beispiel, dass Christen aufgrund ihres ursprünglichen Glaubens gesellschaftlich nicht grundsätzlich marginalisiert wurden, sondern, ganz im Gegenteil, Zeit in deren Ausbildung am osmanischen Hof investiert wurde, um sie auf den Hofdienst vorzubereiten. Die Christen behielten während ihres Dienstes am Hof des Sultans ihren Sklavenstatus bei, daher ist unklar, ob sie das Label des gefangenen Christen nach der Konversion zum Islam vollständig verloren oder nicht.⁷² Aber grade diese Elite aus Sklaven war es laut Peirce, die dem Vielvölkerreich eine sichere politische Struktur gab. Denn der Hof war daran interessiert, möglichst viele unterschiedliche Expertisen, sei es in Handwerk, Handel oder auch in der religiösen Unterweisung unter sich vereinigen zu können.⁷³

Neben versklavten Christen kamen aber auch Juden ins Osmanische Reich. Über das Leben der jüdischen Gemeinden und den Schwierigkeiten der Gemeinden sich in das Osmanische Reich zu integrieren lässt sich einiges sagen, da die Gesuche der Rabiner überliefert sind, ob dieses oder jenes Verhalten der Gemeindemitglieder noch mit den jüdischen Glaubensgrundsätzen vereinbar sei.⁷⁴ Grade die Städte und Handelszentren waren ein Ort von religiöser Diversität. So zeigt Suraiya Faroqhi, dass es für Christen und Juden nicht nur möglich war, in den großen Städten Handel zu treiben, sondern darüber hinaus konnten Juden und Christen auch in die lokalen Zünfte aufgenommen werden und so in einen wichtigen Bereich des Handels gleichberechtigt integriert werden.⁷⁵ Besonders im Handel gab es also eine Möglichkeit, dass sich die Angehörigen der drei abrahamitischen Religionen begegneten. Der Marktplatz war einer der Orte, an dem die Heterogenität der Bevölkerung im Osmanischen Reich sichtbar wurde. Diese Vielfalt verdankt sich der angedeuteten Toleranz des Osmanischen Reiches gegenüber anderen Religionen, aber auch einer Migrationspolitik, die eine Migration innerhalb des Reiches problemlos ermöglichte und damit dazu beitrug, dass die Bevölkerung in den unterschiedlichen Städten und Dörfern stets von einer Dynamik durchzogen war, die den Umgang mit Fremden beinahe schon zur Routine werden ließ.⁷⁶

Die Bevölkerung des Osmanischen Reiches wurde daher vor allem als religiös divers wahrgenommen, wobei selbstverständlich auch die Diversität der verschiedenen Sprachen zu berücksichtigen ist.⁷⁷ Somit kann neben dem Diskurs der *Türkengefahr* auch die religiös diverse

⁷¹ Vgl. Peirce, *Racialization*, S. 27.

⁷² Vgl. Ebd., S. 29. Zu diesem speziellen Label in den osmanischen Quellen vgl. auch Faroqhi, *populazione*, S. 372.

⁷³ Vgl. Peirce, *Racialization*, S. 37.

⁷⁴ Vgl. Faroqhi, *population*, S. 369.

⁷⁵ Vgl. Suraiya Faroqhi, *The Ottoman Empire and the World Around It*, London/New York 2004, S. 17.

⁷⁶ Vgl. zur Migration „in search of Work“, Faroqhi, *population*, S. 394.

⁷⁷ Vgl. zur Bedeutung der Religion bei der Erfassung der Bevölkerung, Ebd., S. 358; Zur Diversität der Sprachen, Peirce, *Racialization*, S. 37.

Bevölkerungsstruktur als ein besonderer Kontext im Kulturkontakt zwischen Europa und dem Osmanischen Reich interpretiert werden, in dem Vergleichspraktiken von besonderer Bedeutung sein könnten. Anders jedoch als bei der *Türkengefahr* könnten hier solche Vergleiche prägend sein, die Ordnung in die diverse Bevölkerung des Osmanischen Reiches bringen konnten. Es wird zu prüfen sein, wie sich die Autoren der untersuchten Reiseberichte innerhalb der heterogenen Bevölkerungsstruktur orientieren und welche Rolle Vergleiche über den körperlichen Leib dabei spielen konnten.

In der Zusammenschau erscheint die Kontaktzone des frühneuzeitlichen Osmanischen Reiches als ein Untersuchungsgebiet in dem Vergleichspraktiken eine wichtige Rolle spielen konnten. Zum Einen etablierte die *Türkengefahr* die Dichotomie von Christen und *Türken*, was die Möglichkeiten für Vergleiche bereits vorstrukturierte. Wenn die Osmanen als die religiös ‚Anderen‘ verstanden wurden, wird zu beobachten sein, wie diese empfundene Alterität der Osmanen sich in den Vergleichen über den körperlichen Leib und damit auch in Positionierungsprozessen wiederfinden lässt. Ein weiterer Aspekt ist die von Almut Höfert konstatierte Konzentration auf die militärische Überlegenheit. Wenn sich dort, wie Höfert darstellt, die Motive der *Türkengefahr* mit den ethnographischen Texten verbanden, wird es interessant sein, ob sich auch Vergleiche über den körperlichen Leib mit den Motiven der *Türkengefahr* verbanden und welche Schlüsse sich daraus für Vergleiche über den körperlichen Leib ziehen lassen. Zum Anderen stellt die Diversität der Bevölkerung im Osmanischen Reich die Akteure vor die Aufgabe, sich zu orientieren und sich in einem ihnen fremden Kontext zurechtzufinden. Welche Rolle Vergleiche über den körperlichen Leib dabei spielen wird in der folgenden Untersuchung der Quellen zu analysieren sein. Abschließend lässt sich sagen, dass sich die Kontaktzone des frühneuzeitlichen Osmanischen Reiches auf den ersten Blick als ein Untersuchungskontext darstellt, in dem Vergleiche und Vergleichspraktiken zur Orientierung der europäischen Akteure in einer fremden Umgebung von großer Bedeutung sein müssten.

1.5 Die Autoren und ihre Reiseberichte

Vergleichspraktiken und die Auswahl von *comparata* und *tertia* sind wesentlich von den vergleichenden Akteuren abhängig. Darum soll skizziert werden, aus welchen Kontexten die Autoren stammten, die der Arbeit zugrunde liegen. Da es sich um sehr unterschiedliche Autoren und auch um sehr unterschiedliche Reisekontexte handelt, ist es geboten, jeden Autoren zusammen mit seinem Reisebericht wenigstens kurz einzuführen und mit den nötigen Rahmendaten

vorzustellen. Es sollen in diesem Abschnitt deshalb Reisekontext und -umstände, sowie die Rezeption der Texte skizziert werden.

1.5.1 Hans Dernschwam

Hans Dernschwam wurde am 23. Mai 1494 im deutschböhmisches Brüx geboren. Nach dem Abschluss seines Studiums trat er in die Dienste des Humanisten Hyronimus Balbi ein, wo er vermutlich von 1512 bis 1515 tätig war.⁷⁸ Im Jahr 1525 kam Dernschwam in die Dienste Anton Fuggers und war dort als Kassierer tätig. Ab 1546 wurde er woanders tätig, schied jedoch erst im Jahr 1549 endgültig aus dem Dienst der Kaufmannschaft aus.⁷⁹

Seine Reise ins Osmanische Reich trat Dernschwam im Rahmen einer Gesandtschaft an, der er sich unter der Leitung von Anton Wrancic und Franz Zay anschloss. Die Reise führte ihn von Wien aus direkt in die Hauptstadt des Osmanischen Reiches. Die Gesandtschaft war allerdings nicht erfolgreich, denn die Delegation kehrte, ohne eine Audienz beim Sultan erhalten zu haben, am 11. August 1553 wieder nach Wien zurück. Die Reise stand in keiner Verbindung zu Dernschwams Bekanntschaft mit den Fuggern, für die er trotz seines Ausscheidens aus dem Dienst noch vereinzelte Reisen unternahm.⁸⁰ Nach seiner Rückkehr aus dem Osmanischen Reich war Dernschwam von 1558-1567 beim Münzamt der Stadt Kremnitz tätig. Er starb vermutlich um die Jahreswende des Jahres 1568.

Babinger konnte nachweisen, dass es im Laufe des 18. Jahrhunderts mehrere Abschriften des Reisetagebuches gab. Im 19. Jahrhundert wurde es vor allen Dingen im Bereich der inschriftlichen Topographie rezipiert.⁸¹ Die Form des Tagebuches, die Dernschwam für seine Darstellung gewählt hat, bringt im Kontext dieser Arbeit einige Vorteile, aber auch gewisse Schwierigkeiten mit sich. Als Vorteil kann mithin gesehen werden, dass Dernschwam hier ein Tagebuch vorlegt, in dem die Impressionen seiner Reise mit weniger zeitlicher Verzögerung verschriftlicht wurden als es in anderen Reiseberichten der Fall ist. Dernschwam konnte auf der Reise direkt über seine Erlebnisse schreiben und berichten. Auch wenn Dernschwam als Autor den größten Einfluss auf die Gestaltung des Tagebuches hat und festlegte, welche Episoden in dem Tagebuch auftauchen, ist das Tagebuch zeitlich näher an den geschilderten Ereignissen entstanden und durch weniger Bearbeitungen gekennzeichnet. In genau demselben Punkt liegt jedoch das Problem, dass manche Episoden sehr unstrukturiert dargestellt und nur mit wenigen

⁷⁸ Vgl. Babinger, Dernschwam, S. XIV-XVII.

⁷⁹ Vgl. Ebd., S. XVII-XXIII.

⁸⁰ Vgl. Ebd., S. XXIV-XXV.

⁸¹ Vgl. Ebd., S. XXVII-XXXII.

Worten erwähnt werden. Dies führt Babinger darauf zurück, dass Dernschwam auf der Reise zum Teil wenig Zeit hatte, das Tagebuch zu führen.⁸²

1.5.2 Reinhold Lubenau

Die Informationen über das Leben Reinhold Lubenaus bezeichnet der Herausgeber des Reiseberichtes Wilhelm August Ludwig Sahm als eher spärlich.⁸³ Gesichert ist hingegen, dass Lubenau am 05. August 1556 als Sohn eines „Mälzenbreuers“ geboren wurde, der im selben Jahr das Bürgerrecht der Stadt Königsberg erwarb. Als eine der wenigen Quellen, die etwas über Lubenaus Lebenslauf preisgeben, existiert eine Gedächtnisrede, die nach dem Tod Lubenaus als Nachruf der Albertsuniversität Königsberg erschienen ist. Demnach war Reinhold Lubenau nach erfolgreich absolvierter Schulzeit mit etwa 15 Jahren bei einem Apotheker in die Lehre gegangen, wo er bis zum Alter von 17 Jahren blieb.⁸⁴ Sein Dienstherr weckte in ihm auch das Interesse für Reisen, als besonderes Reiseziel sah Lubenau zunächst Italien.⁸⁵ Nach einigen kleineren Reisen schloss sich Lubenau 1587 einer Wiener Delegation in das Osmanische Reich an, die dazu führen sollte, dass sich Lubenau eineinhalb Jahre in Konstantinopel aufhielt.⁸⁶ Wie oben bereits angedeutet, waren vor allem die großen Städte innerhalb des Osmanischen Reiches von Heterogenität der Bevölkerung geprägt. Lubenau bietet damit ein spannendes Beispiel dafür, wie Akteure im Kontext eines doch relativ langen Aufenthaltes mit der Diversität der Bevölkerung umgingen und wie sie Vergleiche dazu nutzen konnten, um die Verhältnisse in der Kontaktzone für sich zu ordnen.

Nachdem Lubenau Konstantinopel verließ, reiste er noch einige Zeit durch das Osmanische Reich, aber auch durch Italien. Er traf schließlich am 17. Oktober 1589 wieder in Königsberg ein. Sein Sohn wurde später für die Verdienste seines Vaters bei der Gesandtschaft am Hof des Sultans in den Adelsstand erhoben.⁸⁷ Sahm betont in seiner Einführung, dass Lubenau durch seine Lehrjahre in der Apotheke ein großes Interesse an „naturwissenschaftlichen“ Fragen hatte und deshalb eine große Sammlung an unterschiedlichen Kräutern und (Heil-) Pflanzen in seinem Reisetagebuch verzeichnete.⁸⁸ Diese Perspektive macht Lubenau vor allem für die Frage nach der Rolle des körperlichen Leibes in Vergleichen über die medikale Kultur relevant.

⁸² Vgl. Ebd., S. XXXIV.

⁸³ Vgl. W. Sahm (Hrsg.), Die Reisen des Reinhold Lubenau (= Mitteilungen aus der Staatsbibliothek zu Königsberg i. Preußen, Bd. IV.), Nachdruck der Ausgabe von 1914, Frankfurt a. Main 1995, S. III.

⁸⁴ Vgl. Ebd., S. VI.

⁸⁵ Vgl. Ebd., S. V.

⁸⁶ Vgl. Ebd., S.

⁸⁷ Vgl. Ebd., S. IX.

⁸⁸ Vgl. Ebd., S. X.

Lubenaus Bericht wurde nicht veröffentlicht, sondern lag vielmehr zur innerfamiliären Erinnerung vor. Lubenau schrieb den Bericht im Alter von 72 Jahren nieder und berücksichtigte dabei nicht nur seine eigenen Aufzeichnungen aus dem Reisetagebuch, sondern bezog auch eine Reihe von anderen Notizen mit ein.⁸⁹ Wichtig daran ist, dass es sich bei diesem Bericht nicht um ein Reisetagebuch wie bei Hans Dernschwam handelt, denn der Bericht wurde von Lubenau 1628, daher 41 Jahre nachdem er die Reise ins Osmanische Reich beendet hatte, verfasst. Die geschilderten Eindrücke stammen zwar aus einem Reisetagebuch, es ist jedoch aufgrund der verspäteten Niederschrift davon auszugehen, dass es erhebliche Überarbeitungen gegeben hat. Der Text ist für eine Untersuchung der Vergleiche trotzdem relevant, da Lubenau sich über eine längere Zeit im Osmanischen Reich aufhielt und als Apotheker zu den Themen Körper, Leib und Krankheit einen näheren Bezug hatte, anders als Hans Dernschwam. Daher wird es spannend sein zu untersuchen, inwieweit Lubenau den körperlichen Leib in Vergleichspraktiken aufgriff.

1.5.3 Johann Wild

Die Lebensdaten des Landknechtes Johann Wild beschränken sich im Grunde nur auf die Informationen, die Wild in seinem Reisebericht selbst preisgibt. Darüber hinaus ist dem Taufregister der Stadt Sebald zu entnehmen, dass Johann Wild am 19. Oktober 1585 als Sohn von Hans Wild und dessen Ehefrau Katharina getauft wurde.⁹⁰ Da der Heiratsantrag der Eltern in den Kirchenbüchern nicht vorhanden ist, ist davon auszugehen, dass die Eltern Wilds von außerhalb zugewandert sind. Über den Beruf des Vaters lässt sich aus den vorhandenen Dokumenten nichts entnehmen.⁹¹ Auch über Wilds Bildung lässt sich nichts sagen, allerdings verwies er bei der Beschreibung des Jemens auf den antiken Geographen Pomponius Mela, was auf eine Kenntnis antiker Texte schließen lässt.⁹²

Im Zuge der Niederschlagung des Bocskay-Aufstandes kam Wild nach Ungarn und wurde bei St. Andrea in Gefangenschaft genommen.⁹³ Wild wurde nach mehreren vorangegangenen Verkäufen schließlich an den Pascha von Belgrad verkauft, mit dem er nach Konstantinopel

⁸⁹ Vgl. Ebd.

⁹⁰ Vgl. dazu und zu einem detaillierterem biographischen Überblick Christoph Würflinger, *Türkenbilder in der Reysebeschreibung des Johann Wild*, in: *historioPlus*, Bd. 2, Salzburg 2015, S. 123, URL: http://www.historio-plus.at/wp-content/uploads/2017/10/Würflinger_Türkenbilder_in_der_Reysbeschreibung_2017_04_06.pdf [Letzter Zugriff 31.10.19].

⁹¹ Vgl. Karl Teply, Vorwort, in: Georg Narciß (Hrsg.), *Reysbeschreibung eines Gefangenen Christen Anno 1604*, Stuttgart 1964, 19–34, hier 21f.

⁹² Vgl. Johann Wild, *Neu Reysebeschreibung eines gefangenen Christen, Nürnberg 1613*, S. 74. Dazu auch Teply, Vorwort, S. 27–28.

⁹³ Vgl. Würflinger, *Türkenbilder*, S. 124. Dazu auch Wild, *Reysebeschreibung*, S. 8.

reiste.⁹⁴ In Konstantinopel wechselte er erneut den Besitzer und kam dadurch nach Ägypten in die Stadt Kairo. Dort lernte Wild arabisch und wurde abermals an einen persischen Kaufmann weiterverkauft, der mit ihm die Wallfahrt nach Mekka machte.⁹⁵ Nachdem Wild mit seinem Herrn einige Handelsreisen unternommen hatte, wurde er nach einer dieser Handelsreisen in Richtung Damaskus, die Wild auch durch Jerusalem führte, erneut verkauft. Dieser Herr ließ ihn nach einem Jahr frei und Wild versuchte über Kairo nach Nürnberg zurückzukehren. Auf der Reise erlitt er jedoch Schiffbruch und musste infolgedessen nach Kairo zurückkehren, um seinem alten Herrn erneut zu dienen. Nachdem es Wild gelungen war, das nötige Geld für seine Rückkehr nach Nürnberg erneut zu sparen, gelangte er nach Konstantinopel zurück und fand beim kaiserlichen Residenten Aufnahme.⁹⁶ Von dort kehrte Wild über Polen nach Nürnberg zurück, wo er schließlich 1611 ankam und seinen Reisebericht niederschrieb. Ob Wild während seiner Zeit im Osmanischen Reich zum Islam konvertierte, wird aus seinem Bericht nicht mit letzter Gewissheit deutlich. Es ist jedoch durchaus wahrscheinlich, da dies im Umgang mit gefangenen Christen im Osmanischen Reich üblich war.⁹⁷ Über Wilds weiteres Leben ist nichts bekannt.⁹⁸

Wilds Reisebericht ist handschriftlich überliefert und wurde in der Folgezeit mehrfach gedruckt: Nürnberg 1613 und 1623, Auszüge auch in Helmstedt 1639 und eine vollständige Ausgabe nochmal in Erlangen 1761.⁹⁹ Von allen drei hier untersuchten Texten ist jener von Wild der am weitesten verbreitetste. Die vorliegende Edition des Berichtes von Georg Narciß ist an ein modernes Deutsch¹⁰⁰ angepasst und daher weniger geeignet, um Vergleiche und Vergleichspraktiken zu untersuchen. Es kann so nicht nachvollzogen werden, wie Wild die Vergleiche sprachlich fasste. Außerdem handelt es sich nicht um eine historisch-kritische Ausgabe, weshalb in dieser Arbeit auf die Erstausgabe von 1613 zurückgegriffen wird.

Es wurden für die Untersuchung der Vergleichspraktiken drei sehr unterschiedliche Berichte ausgewählt, die je eine andere Perspektive eröffnen. Hans Dernschwam hält sich im Osmanischen Reich nur eine vergleichsweise kurze Zeit auf. Er schreibt die Ereignisse und Erfahrungen seiner Reise in einem Reisetagebuch nieder, daher enthält sein Bericht die wenigsten Bearbeitungen. Der Bericht könnte ein Licht darauf werfen, inwieweit Vergleiche über den

⁹⁴ Vgl. Wild, Reysebeschreibung, S. 36.

⁹⁵ Vgl. Ebd., S. 43f, S. 53f, S. 56f.

⁹⁶ Vgl. Ebd., S. 84–86, 89–94, 116–119, 141–143, 158–160, 166–168, 176–178, 239–242.

⁹⁷ Faroqhi, World, S. 130: Faroqhi bezeichnet Wild bereits als „islamized slave“, Zur Praxis der erzwungenen Konversion von christlichen Sklaven vgl. auch Peirce, Racialization, S. 29.

⁹⁸ Vgl. Teply, Vorwort, S. 29.

⁹⁹ Vgl. Viktor Hantzsch, Wild, Johannes, in: Allgemeine Deutsche Biographie 42, Berlin 1897, 487–488, URL: <https://www.deutsche-biographie.de/ppn120141620.html> [Letzter Zugriff: 17.09.19].

¹⁰⁰ Vgl. Teply, Vorwort, S. 33.

körperlichen Leib im Allgemeinen und im Kontext von *Türkengefahr* und heterogener Bevölkerung im Besonderen zum Repertoire europäischer Reisender im Osmanischen Reich gehörten, auf das sie auch bei einem relativ kurzen Aufenthalt zurückgriffen.

Der Reisebericht Reinholds Lubenaus kann zu den diplomatischen Reiseberichten gezählt werden. Laut Almut Höfert waren diese Berichte in besonderem Maße dazu geeignet, Informationen über die Bevölkerung des Osmanischen Reiches zu sammeln.¹⁰¹ In diesen Berichten verschob sich im Laufe des 15. und 16. Jahrhunderts der Akzent immer weiter von der Beschreibung der Landschaft und der Bauwerke hin zu der Beschreibung der Lebensweise und der Gebräuche. Leibpraktiken, wie Nahrung und Kleidung, aber auch der Umgang mit Krankheit, durch seine Laufbahn als Apotheker, sollten bei ihm daher viel Beachtung finden. Lubenau hielt sich eineinhalb Jahre in Konstantinopel auf und reiste danach noch einige Zeit durch Ägypten und andere Gebiete. Er sah sich daher über einen längeren Zeitraum mit der dortigen Diversität konfrontiert. Es wird zu beachten sein, ob und wie sich die Vergleiche mit den Motiven der *Türkengefahr* verbanden.

Der Reisebericht Johann Wilds bietet eine dritte Perspektive, denn Wild ist als Soldat in den Bereich des Militärs eingebunden. Wie bereits gezeigt werden konnte, verband sich im Bereich des Militärs die *Türkengefahr* in einem besonderen Maße mit dem ethnographischen Wissen.¹⁰² Ob der Soldat in diesem Kontext, der doch vor allem die militärpolitische Unterlegenheit der Christen gegenüber dem Osmanischen Reich behandelte, besonders viele Vergleiche verwendete und inwieweit dann dabei Vergleiche über den körperlichen Leib eine Rolle spielen, ist ein vielversprechendes Untersuchungsfeld. Im Fall von Wild ist der Kontext des Militärs explizit, gleichzeitig befindet er sich in der Situation der Gefangenschaft und auch hier stellt sich die Frage, wie sich dieser Kontext auf die Anwendung von Vergleichen bei ihm auswirkt. Besonders relevant ist auch hier die Länge des Aufenthaltes, der sich sieben Jahre hinzog. Bei Wild wird gleichfalls zu prüfen sein, ob er, über einen längeren Zeitraum mit den Gegebenheiten der Kontaktzone konfrontiert, spezifische Praktiken des Vergleichens über den körperlichen Leib entwickelte, die später routinisiert wurden.

Abschließend lässt sich an dieser Stelle festhalten, dass mit den zu untersuchenden Texten die Rolle von Vergleichspraktiken über den körperlichen Leib im Kulturkontakt aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet werden kann.

¹⁰¹ Vgl. Höfert, Feind, S. 27.

¹⁰² Vgl. Ebd., S. 85.

2. Ess- und Trinkgewohnheiten

2.1 Hans Dernschwams „Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien“

Der Vergleich von Ess- und Trinkgewohnheiten findet sich bei Dernschwam an zwei Stellen, die sich als komplexe Vergleiche herausstellen. Der erste Vergleich ist eingebettet in einer Aufzählung über die unterschiedlichen Ess- und Trinkgewohnheiten im Osmanischen Reich:

„Von rinthfleisch wais man wenig in Turkey, man findt auch auff der ganczen strassen khains; es wold dan irncz ein alttekhwe am schelm sterben, so schlagen sy die ab. Zw Constantinapol findt man wol rinthfleisch, aber gar wenig, ist nicht der prauch, das man vil rinder schlacht. Sy haben wenig! waide, prent alles aus, ist selczam, wan man irncz hay findt auff der strossen. Man futtert mit spray. Auch leben sy allein von dem viech. Dan jugurth ist ir beste speyse, findt man in allen dorffern, das ist geootene milich sawr vnd gesalczten wie compos. Dorumb bot vastjeder ein loeffel an dem gurttel, sy furen auchsolche sawer millich mit inen vberlandt in einem leynen sake vnd trinkhen wasser drein. Andere nation wurden krank daruon, schadt inen nicks.“¹⁰³

Türken und *Christen* werden auf einer ersten Vergleichsebene als *comparata* gesetzt, die über das *tertium* der unterschiedlichen Nahrungsgewohnheiten unterschieden werden. Dernschwam stellt zuerst einmal gegenüber, welche Nahrungsmittel es in Konstantinopel gibt und welche es im Gegensatz zu seiner Heimat nicht gibt. Den Joghurt stellt Dernschwam als die beste Speise heraus, auf dieser zweiten Vergleichsebene werden also die bisher aufgeführten Nahrungsmittel, die vormaligen *tertia* zusammen mit dem Joghurt als *comparata* herangezogen. Über das *tertium* der Qualität bzw. der Verbreitung werden die *comparata* in eine Hierarchie gebracht und geordnet.

Auf der dritten Ebene werden nun die *comparata Türken* und *Christen* über das *tertium* der Verträglichkeit des Joghurts verglichen. Der Joghurt, so führt Dernschwam aus, würde nur von den *Türken* vertragen, denn „*Andere nation wurden krank daruon*“. In diesem Vergleich offenbart sich, dass ein Vergleich über Nahrungsmittel nicht nur eine kulturelle Dimension hatte, sondern dass auch das leibliche Empfinden, bzw. die Auswirkungen des Joghurts auf das leibliche Empfinden der Akteure verglichen wurde.

Hierzu ist von Bedeutung, dass Nahrung im Leibdiskurs eine besondere Bedeutung hatte: Nahrung konnte Identität markieren. Dabei konnte es um zwei verschiedene Ausprägungen der Markierung gehen. Einerseits war es im ethnographischen Diskurs gängige Praxis, Menschen regional über ihre Essgewohnheiten zu ordnen.¹⁰⁴ Eric Dursteler konnte für das Osmanische Reich zeigen, dass Menschen über Nahrungspraktiken innerhalb des Reiches geordnet werden

¹⁰³ Babinger, Dernschwam, S. 124.

¹⁰⁴ Vgl. zu den sozioökonomischen Faktoren der Nahrung auch Divya Schäfer, *Exotic Tastes, Familiar Flavours. Transcultural Culinary Interactions in Early Modern India*, in: Rafael Klöber/Manju Ludwig (Hrsg.), *HerStory – Historical Scholarship between South Asia and Europe*. Festschrift in Honour of Gita Darampal-Frick, Heidelberg 2018, S. 58.

konnten, denn man vertraute grundsätzlich den Menschen, die ähnliche oder gar die gleichen Nahrungsgewohnheiten hatten.¹⁰⁵ Die Beschreibung von Essgewohnheiten betraf damit ein Themenfeld, das in besonderer Weise dazu geeignet schien, die Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden zu ziehen und die ‚Anderen‘ über die Beschreibung abweichender Essgewohnheiten als solche festzuschreiben. Dursteler betont, die Autoren nutzen „foodways to produce culinary geographies and to inscribe boundaries between self and other.“¹⁰⁶ Die Formulierung des *inscribing* verweist auf den zweiten relevanten Aspekt, der sich jedoch erheblich von einer bloßen Kartographie der Nahrungsmittel unterscheidet. Denn Nahrung und Identität wurden in der Frühen Neuzeit nicht nur insofern festgeschrieben, dass unterschiedliche Speisegewohnheiten beobachtet wurden, sondern der Vorgang des *inscribing* hatte auch eine körperlich-leibliche Komponente. Steve Shapin konnte zeigen, dass die unterschiedliche Konstitution der Menschen in bestimmten Gegenden über die Essgewohnheiten erklärt wurde, dies konnte sogar für kleinste Einheiten, wie einzelne Grafschaften im frühneuzeitlichen England gelten.¹⁰⁷ Sich der Ernährungsweise der lokalen Bevölkerung anzupassen, konnte einerseits dazu führen, dass der Körper vor den Krankheiten geschützt wurde, die in der Kontaktzone häufig auftraten, andererseits waren die ersten Europäer bemüht, sich den Nahrungsgewohnheiten nicht zu stark anzupassen, denn es bestand in den Augen der Europäer das Risiko „local foodstuffs would transform it [= the european body] into the flawed native body.“¹⁰⁸ Ess- und Trinkgewohnheiten hatten in den Augen frühneuzeitlicher Akteure daher das Potential den Körper zu verändern, ihn an den Körper der lokalen Bevölkerung anzugleichen. Vergegenwärtigt man sich erneut die Eigenschaften des Leibes als Träger von Herkunft, in den Klima und Ernährungsweisen eingeschrieben sein konnten und versteht man den Leib daher als „eine Fläche, auf dem die Ereignisse sich einprägen.“¹⁰⁹, so kann zugespitzt formuliert werden, dass die auf dem Leib eingeprägte Herkunft über die Aufnahme einheimischer Nahrungsmittel in der Kontaktzone „umgeschrieben“ werden konnte. Der Leib und die leibliche Empfindung waren es demnach, auf dem das Eigene – daher die dem Leib eingeprägte Herkunft – und das Unbekannte und Fremde – daher die unbekanntes Nahrungsmittel sich begegneten.

¹⁰⁵ Vgl. Eric R. Dursteler, *Infidel Foods: Food and Identity in Early Modern Ottoman Travel Literature*, in: *Other Places: Ottomans traveling, seeing, writing, drawing the world* (= *Journal of Ottoman Studies*, Bd. 39), Istanbul 2012, S. 144.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Vgl. Steven Shapin, ‚You are what you eat‘: historical changes in ideas about food and identity, in: *Historical Research*, Bd. 87 (237), London 2014, S.383. Von großer Bedeutung war der Einfluss der Nahrung auf den Körper beispielsweise auch in den ersten Kontaktzonen in Amerika.

¹⁰⁸ Ebd., S. 384.

¹⁰⁹ Foucault, Nietzsche, S. 174

Die Reaktion, die Dernschwam auf die Aufnahme des Joghurts hin beschreibt, ist eine Fremdheitserfahrung, die am Leib erfahrbar beziehungsweise für Dernschwam doch zumindest beobachtbar war. Über die Reaktion des Körpers wird die Fremdheit, die wegen der Nahrungsmittel eigenleiblich gespürt wird, sichtbar. Hier zeigt sich, wie wichtig der von Ulle Jäger geprägte Begriff des körperlichen Leibes ist: Zwar werden von Dernschwam hier der Leib oder besser die Auswirkungen der türkischen Ernährungsgewohnheiten auf den Leib geschildert, doch zeigt sich die Fremdheitserfahrung für ihn nicht am eigenen Leib, sondern er beobachtet sie an den körperlichen Reaktionen seiner Mitreisenden. Die beobachtete Krankheit auf die Nahrung zurückzuführen entspricht jenem Denken, das im Leibdiskurs artikuliert werden konnte. Dernschwams Beobachtungen sind nicht nur körperlich, daher äußerlich sichtbar, sondern er lokalisiert die Ursachen der Reaktion auf den Joghurt im Leib auf Grundlage der Säftelehre. Die Humoralpathologie, die sich mit dem Gleichgewicht der Säfte und mit der Gesundheit des Körpers befasste, gehörte zum Leibdiskurs, der auf einer taktilen und, was noch viel wichtiger ist, kinästhetischen Wahrnehmung leiblicher Vorgänge beruhte. Sie ging von der Vorstellung aus, dass der Leib nur dann gesund sei, wenn die Säfte ausgeglichen waren. Des Weiteren lag der Krankenbehandlung eine „Temperamentenlehre zugrunde [...], indem krankhafte Abweichungen nach dem Prinzip des Gegensatzes korrigiert wurden, also etwa übermäßige Hitze durch kühlende Arzneien bzw. Nahrungsmittel.“¹¹⁰ Die Säftelehre beruhte daher zuerst einmal auf den Grundlagen des leiblichen Spürens. Barbara Duden betonte, dass der gesunde Leib laut den Vorstellungen der Säftelehre „fließen“¹¹¹ musste. Bei Konzepten und generalisierenden Theorien über die regelhaften Abläufe und Gesetzmäßigkeiten im Körper, wie die Humoralpathologie, blieb „der Leib [...] der Ort, auf den physiologische Theorien und allgemeine Konzepte projiziert werden [...]“¹¹² konnten. Die Säftelehre war demnach von einer Vorstellung des taktilen und kinästhetischen Leibes geprägt und muss daher zum dem gerechnet werden, was im Leibdiskurs artikulierbar war. Aus den Beobachtungen des leiblichen Spürens erfolgte die Theoriebildung der Humoralpathologie, daher blieb der Leib auch Projektionsfläche für dieses Konzept.¹¹³ Nahrung nahm dabei einen großen Einfluss auf die Komplexion, daher die Zusammensetzung der Körpersäfte, die sich nach zeitgenössischer Vorstellung im Gleichgewicht befinden musste.¹¹⁴

¹¹⁰ Michael Stolberg, *Der gesunde Leib. Zur Geschichtlichkeit frühneuzeitlicher Körpererfahrung*, in: Paul Münch (Hrsg.), „Erfahrung“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte (= *Historische Zeitschrift. Beihefte*, Bd. 31), München 2001, S. 45.

¹¹¹ Barbara Duden, *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart 1987., S. 30.

¹¹² Ebd., S. 126.

¹¹³ Vgl. Ebd.

¹¹⁴ Vgl. Stollberg, *Körpererfahrung*, S. 46.

Der türkische Joghurt führte nach Dernschwams Schilderungen zum Ungleichgewicht der Säfte, so zu Krankheit und schließlich zu Auswirkungen auf die Gesundheit und das leibliche Empfinden. Indem die Auswirkungen der Nahrung in diesem Vergleich als *tertium* auftreten, werden die beiden *comparata Türken* und Christen nicht nur kulturell, sondern eben auch leiblich verglichen. Dies geschieht entlang der Dichotomie, die durch den Diskurs der *Türkengefahr* vorgegeben wurde. Die Differenz zwischen Christen und *Türken* wirkt aufgrund der leiblichen Reaktionen der Europäer auf die Nahrungsmittel im Osmanischen Reich leiblich eingeschrieben. Dieser Vergleich Dernschwams schreibt die beiden *comparata* Christen und *Türken* als Entitäten zunächst einmal fest. Der Unterschied besteht neben der Religion auch in einer anderen Komplexion der Säfte, was sich auf die Verträglichkeit in Bezug auf bestimmte Nahrungsmittel auswirkt. Die Säftelehre sei, so hat Mareike Böth in ihrer Studie festgehalten, nur „weil diese Differenz [= unterschiedliche Säftemischungen] flexibler und leichter veränderlich erscheint, [...] nicht weniger körperlich im eigentlichen Sinne.“¹¹⁵ Um im Vokabular von Ulle Jäger zu bleiben, ist die Differenz, die Dernschwam zwischen *Türken* und Christen festschreibt, zwar flexibel in dem Sinne, dass die Komplexion der Säfte beeinflussbar ist, in seinem Vergleich schreibt er die Alterität von *Türken* und Christen jedoch nicht nur kulturell, sondern auf der dritten Ebene dieses komplexen Vergleiches auch leiblich fest. Die Herkunft der Christen ist in den Leib der Akteure eingeschrieben und wird über die Reaktion auf die Nahrungsmittel bei seinen Mitreisenden für Dernschwam sichtbar. Der Leibdiskurs und die ihm zugehörige Humoralpathologie müssen daher als nicht explizit gemachte Kontexte verstanden werden, die die Wahl der *tertia* beeinflussen. Das *tertium* fixiert die *comparata* auf einer körperlich-leiblichen Ebene, und manifestiert den Gegensatz zwischen *Türken* und Christen aus dem Diskurs der *Türkengefahr* auch im Sinne eines leiblichen Gegensatzes. Die Bedeutung des Leibes für den Ausdruck von Zugehörigkeiten tritt hier hervor. Dernschwam positioniert die Christen und sich selbst, da er zu dieser Gruppe gehört, gegenüber den *Türken*. Dieser Vergleich kann also auch als Form der Selbstpositionierung gesehen werden. Auf diese Weise verbindet sich der Vergleich über den körperlichen Leib mit dem Diskurs der *Türkengefahr*, der hier als wichtiger Vergleichskontext in Bezug auf die Praktiken des Vergleichens gesehen werden muss.¹¹⁶ Die *Türkengefahr* strukturierte Dernschwams Vergleich, da sie die dichotomen *comparata* für einen Vergleich mit leiblichem *tertium* und damit auch für eine Selbstpositionierung in der Gruppe der Christen bereitstellte.

¹¹⁵ Böth, *Erzählweisen*, S. 201.

¹¹⁶ Vgl. Grave, *Vergleichen*, S. 137.

An anderer Stelle in seinem Reisetagebuch schildert Dernschwam die Begegnung mit einer Gruppe von Soldaten:

„Solch volk, das hycz, kelde, hunger, durst vnd armut gelitten, thwen es vns cristen zuuor, die wyr im krige nu, wol leben wollen, wein vnd vberflussig profandt noch furen, das auch verderben mus. Vnd von solcher vberflussigkeit wird all vnser krigsvolk krank, das sy tag, auch nacht, fressen vnd sauffen, vnd ehe das flaisch erkult, baldt zuessen pflegen, die wein trueb vnd lautter, auch sampt den heffen austrinkhen. Auch weil vnser krigsvolk zuhagt, zerschnitten, vbel klayd sein, regen, wind, keilten, auch hycznicht Iejden kunnen, darczw das sy vilwachen vnd sunst fur follerrey wenig schlaffen mugen iu einem leger, so vberkhommen sy alle krankheit, die prewn vnd bauchweh, durchflussig werden, wie ich wol darbey gewesen, zway mal vnder Ofen gesehen hab. Wan man vnserm krigs volk khain wein nochfuret vnd sy wasser trinkhen lernet, wie die turkhen pflegen, wurden sy auch besser krigsleutte sein.“¹¹⁷

Als *comparata* erscheinen die türkischen und christlichen Soldaten, die in Hinsicht auf den Umgang mit ihrem Leib im Krieg verglichen werden (*tertium*). Anders als im letzten Beispiel führt Dernschwams Vergleich jedoch zu dem Ergebnis, dass die Soldaten des Osmanischen Reiches grade aufgrund ihrer Ernährungsweise – Wasser trinken und Abstinenz von Wein – den Christen im Krieg überlegen seien. Der Vergleich rekurriert auf die militärpolitische Unterlegenheit, die Almut Höfert für die *Türkengefahr* als charakteristisches Motiv herausgearbeitet hat.¹¹⁸ Auf Basis des Diskurses als Vergleichskontext lassen sich zwei Intentionen, die bei der Wahl des *tertiums* eine Rolle gespielt haben könnten, herausarbeiten: Einerseits kann Dernschwam mit dem *tertium* der unterschiedlichen Essgewohnheiten eine leibliche Differenz im praktischen Vollzug des Vergleichens festschreiben und so eine (Selbst-)Positionierung im Diskurs vornehmen, wie dies auch schon bei dem vorangegangenen Beispiel aufgezeigt werden konnte. Über das *tertium* lassen sich die *comparata* Türken und Christen, die aus der *Türkengefahr* herangezogen werden, auch auf der Ebene einer leiblichen Differenz festschreiben. Die Wahl des *tertiums* beruhte so zuerst darauf, die Alterität zwischen *Türken* und Christen über den praktischen Vollzug des Vergleichens zu etablieren.

Die zweite Intention ist gleichfalls eng mit dem Diskurs der *Türkengefahr* verbunden, zielt jedoch weniger auf eine Unterscheidung zwischen *Türken* und Christen, als auf die Wissensproduktion. Höfert legt dar, dass den Autoren der ethnographischen Texte daran gelegen war, Informationen besonders im Bereich des Militärwesens zu sammeln, um „Gründe für den Erfolg der osmanischen Expansion“¹¹⁹ zu finden. Die Wahl des *tertiums* lenkt damit die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Ernährungsweise und den Umgang mit den Soldaten in Kriegszeiten. Dernschwams Ergebnis führt vor Augen, dass die Osmanen besiegt werden könnten, wenn die

¹¹⁷ Babinger, Dernschwam, S. 222.

¹¹⁸ Vgl. Höfert, Feind, S. 85.

¹¹⁹ Ebd.

Christen sich dem Vorbild des Osmanischen Reiches anschlossen. Der Diskurs der *Türkengefahr* war somit nicht nur maßgeblich in der Herausbildung von *comparata*, sondern er leitete die Autoren der ethnographischen Texte durch die Konzentration auf die militärische und machtpolitische Überlegenheit des Osmanischen Reiches an, sich mit den Gründen für diese Überlegenheit auseinanderzusetzen und beeinflusste im Fall des Militärwesens nicht nur die Wahl der *comparata*, sondern auch der *tertia*. Dies konnte besonders dann geschehen, wenn sich die Vergleiche nicht nur daran orientierten die Differenz zwischen *Türken* und Christen festzuschreiben, sondern wenn sie zusätzlich der Wissensproduktion dienen sollten, um der Überlegenheit etwas entgegenzusetzen, den heimischen Fürsten einen Wissensvorsprung zu verschaffen.¹²⁰ Dernschwam machte über diesen Vergleich einen körperlich-leiblichen Unterschied durch einen anderen Umgang mit Leib für die militärische Überlegenheit der Osmanen als Grund aus.

Als weiterer nicht expliziter Kontext muss auch hier der Leibdiskurs gesehen werden. Dernschwam wählte das *tertium* vor allem deswegen, weil er damit ein weiteres Mal auf die Logik der Humoralpathologie zurückgriff. Dieser Kontext stellte, wie bereits beschrieben, Kausalzusammenhänge, zwischen der Ernährung und der Konstitution bereit, die im Leibdiskurs artikuliert werden konnten. Wenn Dernschwam also die Soldaten der Christen und der *Türken* über das *tertium* der Nahrungsgewohnheiten und deren Auswirkungen auf den Leib verglich, griff er auf ein geteilte Erfahrungswissen zurück, dass den medizinischen Diskurs der professionellen Ärzte und der medizinischen Laien miteinander verband.¹²¹ Dieses Wissen um die Vorgänge innerhalb des Körpers war daher nicht als exklusives Expertenwissen zu verstehen.¹²² Die Patienten waren bei den Behandlungen anwesend und konnten nicht nur über die Erklärungen des Arztes, sondern auch über sein praktisches Handeln jene Vorgänge, die sie im Leib zu spüren glaubten, visuell erfahren und sich so noch auf einer zweiten Wahrnehmungsebene bestätigen lassen.¹²³ Sie kamen mit dem medizinischen Wissen in Berührung, konnten es für sich antizipieren und ihre Verfassung mit dem Wissen nachvollziehen, welches auch der Arzt hatte. Der Leibdiskurs stellte für Arzt und Patient einen geteilten Diskursraum dar, der die Vorstellungen über den Leib und seine inneren Vorgänge für beide, Arzt und Patient, prägte und strukturierte. Ganz abgesehen von der Interaktion zwischen Arzt und Patient waren es auch die Gespräche unter medizinischen Laien, die dieses Wissen verbreiteten. Daher muss das Wissen um den Leib neben der *Türkengefahr* als ein weiterer wichtiger nicht expliziter Kontext gesehen

¹²⁰ Vgl. Ebd.

¹²¹ Vgl. Piller, Körper, S. 65.

¹²² Zur „Popularisierung“ des medizinischen Wissens vgl. besonders auch Michael Stolberg, Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit, Köln (u.a.) 2003, S. 108-112.

¹²³ Vgl. Ebd. S. 111-112

werden, der wenigstens für den Kontext von Ess- und Trinkgewohnheiten die Wahl der *tertia* der vergleichenden Akteure beeinflusste und die Aufmerksamkeit auf bestimmte *tertia* somit auch auf bestimmte mögliche Vergleiche lenkte. Auch wenn Dernschwam die Erfahrung mit den fremden Ess- und Trinkgewohnheiten nur an anderen Mitreisenden beobachtete und ihre äußerlich sichtbaren Reaktionen beschrieb, stellte er die Kausalbeziehungen über das geteilte Erfahrungswissen her. Seine Argumentation hatte, trotz seiner Beobachterperspektive, den Leib als Zugang und nicht den Körper.

Vergleiche über Essgewohnheiten ermöglichten bei Dernschwam eine Abgrenzung von den *Türken*, indem die Differenz zwischen den beiden Gruppen auf einer Vergleichsebene auch körperlich-leiblich manifestiert werden konnte. Die Vergleiche können als Akte der Selbstpositionierung verstanden werden. In diesen Vergleichen spielten unterschiedliche Kontexte herein, die sowohl die Auswahl der *tertia* und *comparata* als auch das Vergleichsergebnis beeinflussten. Sie ermöglichten eine Positionierung der Christen und *Türken* und eine Fort- und Festbeschreibung der Dichotomie innerhalb des Diskurses der *Türkengefahr*. Der Leib tritt hier in seiner Bedeutung für den Ausdruck von Zugehörigkeit deutlich hervor und es deutet sich hier an, dass der Weg von Leib zum Körper nicht nur über die Herausbildung eines Körperdiskurses zu verstehen, sondern dass der Leib auf dem Weg zum Körper auch aus sozialen Positionierungsprozessen¹²⁴ herausgelöst wurde, die mit einem Wandel der Vergleichspraktiken in Verbindung stehen könnten. Da der Leibdiskurs als geteiltes Wissen und gemeinsamer „Vergleichshorizont“ verschwand und die Erfahrungen der Akteure weniger einbezogen wurden, gewann der Objektkörper an Relevanz, bei dem das Erfahrungswissen allmählich an Bedeutung verlor.

2.2 Die Reisen des Reinhold Lubenau

Lubenau schildert in seinem Reisebericht an zwei Stellen die Erfahrung, die er beim Essen eines türkischen Fladenbrotes gemacht hat:

„Den wischen sie den Kuchen ab [= unter Asche gebackener Teigfladen]; etlich beschmirens mit Öhl, so sie der haben; hatt zu der Zeit meinem hungrigen Magen gahr wol geschmeckt, habe sie aber noch bis auf diese Zeit nicht verdauet, welches mir nun zu Hause komet, und oft beklagen muss.“¹²⁵

¹²⁴ Zur Rolle des Leibes in Positionierungsprozessen vgl. zuletzt Böth, *Erzählweisen*, S. 426-430.

¹²⁵ W. Sahm (Hrsg.), *Die Reisen des Reinhold Lubenau* (= Mitteilungen aus der Staatsbibliothek zu Königsberg i. Preußen, Bd. IV.), Nachdruck der Ausgabe von 1914, Frankfurt a. Main 1995, S.89.

„und werden solche Kuchen in gantz Orient gebacken, sonderlich in Africa, da sie gahr gemein seindt, wie ich solches ferner alda gedencken werde, und derselben viel warm gegessen, da mich gar wol dabei befunden, aber nun oft in meinem Magen fühle.“¹²⁶

In den beiden Passagen vergleicht Lubenau, wie sich das Empfinden seines Leibes veränderte, nachdem er den Teigfladen zu sich genommen hatte. Er kommt zu dem Ergebnis, dass ihm der Fladen im Osmanischen Reich gut geschmeckt habe, er jedoch nach seiner Rückkehr, als er seinen Reisebericht anfertigte, Verdauungsprobleme bei ihm verursachte. Die verschiedenen Zustände des Leibes, im Osmanischen Reich und zu Hause, erscheinen in diesem Vergleich als *comparata*, als *tertium* tritt hier die Veränderung des Befindens auf. Dieses *tertium* liegt auf einer zeitlich-räumlichen Achse: Lubenau vergleicht die Zustände seines Leibes in Hinsicht auf eine zeitliche Veränderung. Das *tertium* hat auch eine räumliche Dimension, denn er vergleicht seinen leiblichen Zustand in Hinsicht darauf, wie er sich „da“, daher im Osmanischen Reich und später „zu Hause“, daher in Königsberg gefühlt hat.

Lubenau beschreibt mit den beiden Vergleichen die Wirkung der Nahrung im Osmanischen Reich auf sein eigenes leibliches Empfinden. Am eigenen Leib erfährt er die Alterität zwischen Christen und *Türken*, die bei Dernschwam schon aufgezeigt werden konnte. Die *comparata* der unterschiedlichen leiblichen Zustände scheinen die *comparata* von *Türken* und Christen mitzuführen, denn Lubenau vergleicht hier die Auswirkungen türkischer Nahrung auf seinen christlichen Körper, daher religiöse Differenz, die leiblich spürbar ist und so auf einer leiblichen Ebene bestätigt wird. Es wird jedoch nicht nur die Wahrnehmung von Differenz deutlich, sondern auch, dass im Diskurs über den Leib eine gewisse Dynamik mitschwingt. Die Umgebung spielt dabei eine wesentliche Rolle: Der Fladen ist eine Nahrung, die zur Umgebung des Osmanischen Reiches passt. In diesem Kontext konnte Lubenau die Nahrung vertragen, zu Hause in einem anderen Kontext jedoch nicht mehr. Kontext und Nahrung passen dann nicht mehr zusammen. Der qualitative Unterschied zu Dernschwams Vergleich ist dabei, dass dieser die Krankheit von Mitreisenden aus einer Beobachterperspektive beschreibt. Aussagen über die Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge von Nahrung und Krankheit zieht Dernschwam aus dem im Leibdiskurs artikulierbaren Erfahrungswissen. Der Vergleich den Dernschwam zieht, kann als selbstreferenzieller Vergleich verstanden werden, da er dort sich und „seine Welt“¹²⁷ in den Vergleich mit einbezieht. Bei Lubenau scheint jedoch ein anderer Grad der „Involviertheit“¹²⁸ vorzuliegen. Er beobachtet den Einfluss des Essens eben bei sich selbst und vollzieht so eine

¹²⁶ Sahn, Lubenau, Bd. V., S. 185.

¹²⁷ Flüchter, Nairen, S. 11, Anm. 25.

¹²⁸ Hartmut von Sass, Vergleiche(n). Ein hermeneutischer Rund- und Sinkflug, in: Andreas Mauz und Hartmut von Sass (Hrsg.), Hermeneutik des Vergleichens. Strukturen Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren (= Interpretation Interdisziplinär, Bd. 8), Würzburg 2011, S. 40.

Praxis des Vergleichens, die den Leibdiskurs prägte. Der Leib kann als Ort der „unentwegten Metamorphosen“¹²⁹ verstanden werden, die von den Akteuren beobachtet, beziehungsweise gespürt wurden. In Krankheitsbeschreibungen, die denen von Lubenau sehr ähneln, konnte Barbara Duden herausarbeiten, dass bei der Beobachtung des eigenen Leibes ein besonderes Augenmerk auf „Verwandlung und Gleichförmigkeit“¹³⁰ lag, wenn die Patienten Krankheiten schilderten. Um Wandlung und Gleichförmigkeit festzustellen, war es notwendig, die leiblichen Zustände zu vergleichen. Die Struktur dieser Vergleiche soll hier nun kurz im Anschluss an die Überlegungen von Hartmut von Sass dargelegt werden. Mit dieser Einordnung in seine Typologie sollen die Spezifika des eigenleiblichen Vergleichens als einer besonderen Form selbstreferenzieller Vergleiche aufgezeigt werden. Die medizinische Praxis der Diagnostik und Selbstbeobachtung in der Vormoderne mit ihrer spezifischen Vergleichsstruktur, so soll durch den Bezug auf die Überlegungen von Hartmut von Sass deutlich werden, ist als Praxis des Vergleichens zu verstehen. Die besondere Bedeutung dieser selbstreferenziellen Vergleiche für den Kulturkontakt soll im Anschluss daran in Relation zu anderen Vergleichen über den körperlichen Leib bei Lubenau im Kontext von Ess- und Trinkgewohnheiten herausgestellt werden.

Der Vergleich des eigenleiblichen Empfindens bei Lubenau hat auf der temporalen Ebene eine diachrone Struktur. Dasselbe *comparatum*, der Leib, wird zu unterschiedlichen Zeiten (t_1 und t_2) beobachtet.¹³¹ Dabei besteht zwischen dem *comparatum* in seinen unterschiedlichen Zuständen eine Kausalbeziehung über die Aufnahme der Nahrung. Der Prozess der Verdauung verbindet die beiden leiblichen Zustände miteinander. Der eigenleibliche Vergleich ist so als genetisch zu betrachten.¹³² Der Vergleich des Leibes ist asymmetrisch¹³³, denn der Unterschied von t_2 im Gegensatz zu t_1 , daher zu den unterschiedlichen leiblichen Zuständen, soll bei eigenleiblichen Vergleichen betont werden, weil der Leib auf das *tertium* der Veränderung hin verglichen wird. Des Weiteren muss der Vergleich des eigenleiblichen Spürens als geschlossen bezeichnet werden. Denn in dieser Art des Vergleiches sind „sowohl die materialen als auch die formalen Elemente festgelegt [...], sodass der Vergleich seiner bloßen Durchführung harrt.“¹³⁴ Bezogen auf die Vergleiche der leiblichen Empfindungen regiert dort der Komparativ des leiblichen Spürens. Dieser Komparativ legt ein Vergleichsziel fest „einen klar definierten Rahmen die Glieder [=comparata] auf bestimmte Parameter [=tertia] hin in Beziehung zu

¹²⁹ Duden, Geschichte, S. 26.

¹³⁰ Ebd., S. 129.

¹³¹ Vgl. Von Sass, Vergleich(en), S. 35.

¹³² Vgl. Ebd.

¹³³ Vgl. Ebd., S. 36.

¹³⁴ Vgl. Ebd., S. 37.

setzen.¹³⁵ Praktiken des Vergleichens und die Überlegungen von Sass sind an dieser Stelle Deckungsgleich, da auch Praktiken des Vergleichens als geschlossen zu bezeichnen sind. Die Glieder (*comparata*) und die Paramater (*tertia*) in Praktiken des Vergleichens sind impliziert, sodass die *comparata* und *tertia* nicht in einer „Suchbewegung“¹³⁶ für den Vergleich herangezogen werden müssen, sondern schon vor der Durchführung des Vergleiches abgesteckt sind. Diese geschlossenen Vergleiche werden in Praktiken, wie der eigenleiblichen Beobachtung eingeübt und zur Routine. Mit den Überlegungen bei Sass ist nicht nur deutlich geworden, dass es sich bei eigenleiblichen Vergleichen um eine Vergleichspraxis handelt, sondern es ist dadurch auch möglich zu zeigen, welche Struktur diese Vergleiche aufweisen. So konnten die spezifischen Mechanismen einer vormodernen Vergleichsroutine sichtbar werden.

Die Veränderung des leiblichen Spürens zu beobachten und zu beschreiben kann als Vergleichspraxis identifiziert werden. Mit der diachronen Struktur dieser Vergleiche ist im Falle des Leibes jedoch nicht nur eine Beobachtung des *comparatums* zu unterschiedlichen Zeitpunkten verbunden, sondern der Leib hat auch eine spezifisch örtliche Komponente. Denn Ulle Jäger betont, dass der Leib „absolut-örtlich“¹³⁷ ist. Diese Örtlichkeit spielt in der Typologie bei Hartmut von Sass keine Rolle, muss jedoch aufgrund der Eigenschaften des Leibes mitgedacht werden. Es scheint mir daher angemessen im Falle von Vergleichen am eigenen Leib nicht nur von Selbstreferenz zu sprechen, sondern von ‚Leibreferenz‘. Im Gegensatz zur Selbstreferenz, bei der Autoren sich und ihre Welt, daher auch geteiltes Erfahrungswissen aus dem Leibdiskurs mit in ihren Vergleich einbeziehen, beziehen sie sich bei der ‚Leibreferenz‘ auf ihr absolut-örtliches, individuell leibliches Empfinden. Zwar spielt das Erfahrungswissen beim Vergleich des eigenleiblichen Spürens eine große Rolle, doch ist mit der Beobachtung des eigenen Leibes eine Involviertheit im Sinne von Hartmut von Sass gegeben, die über die Selbstreferenz hinausgeht, weil sie das höchste Maß an individueller Eingebundenheit erreicht hat. Denn es kann kein individuelleres Gefühl geben als das Spüren im eigenen Leib. Geteiltes Wissen hat dabei eine untergeordnete Position zu dem absolut individuellen Spüren, daher schlage ich für diese spezielle Form selbstreferenziellen Vergleichens den Begriff ‚Leibreferenz‘ vor.

Lubenaus leibreferenzieller Vergleich betont die Differenz im leiblichen Spüren zu unterschiedlichen Zeitpunkten. Diese Differenz bezieht sich im Kulturkontakt jedoch nicht nur auf die unterschiedlichen Zustände des Leibes, sondern sie führen die Differenz *Türken* und *Christen* mit, die aus dem Kontext der *Türkengefahr* stammt. Über den Vergleich seiner leiblichen Zustände schreibt sich Lubenau gleichfalls in den Diskurs der *Türkengefahr* ein und ordnet

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Ebd., S. 38.

¹³⁷ Jäger, *Körper*, S. 108.

seine Leiberfahrung der dichotomen Skala von *Türken* und Christen zu, er nimmt eine Selbstpositionierung vor. Die Nahrung im Osmanischen Reich scheint sich mit seinem Leib generell nicht zu vertragen. Denn er hat die Nahrung offenbar die ganze Zeit über nicht verdauen können, was an der Formulierung, er habe den Teigfladen „bis auf diese Zeit nicht verdauet,“ verdeutlicht wird. Nach Ansicht Lubenaus war es ihm offenbar nicht gelungen die Nahrung seinem Körper so ähnlich zu machen, damit dieser sie verdauen konnte. Diese Assimilation der Nahrung an die eigene Komplexion ist ein wesentlicher Bestandteil der Säftelehre.¹³⁸ Neben dieser generellen Unverträglichkeit thematisiert der Vergleich auch die örtliche Dimension, die den Leib eigen ist. Denn Lubenau hebt hervor, dass er erst seit seiner Rückkehr leiblich spürt, dass er den Teigfladen nicht verdauen konnte. Mit der Unverträglichkeit thematisiert Lubenau also auch die Bedeutung der räumlichen Umgebung für die Komplexion der Säfte. Mit der Aussage der Fladen habe ihm während seines Aufenthaltes „gahr wol geschmeckt“ verweist er auf die Möglichkeit der Gewöhnung an Nahrung innerhalb spezifischer Umweltkontexte in der Vorstellung des Leibdiskurses¹³⁹, denn er spürt die unvollständige Verdauung erst nach seiner Rückkehr. Auf der einen Seite also macht Lubenau eine Fremdheitserfahrung am eigenen Leib. Über die Unverträglichkeit kann er im Diskurs der *Türkengefahr* eine Selbstpositionierung vornehmen. Die Differenz zwischen *Türken* und Christen schreibt er über den diachronen Vergleich am eigenen Leib fest. Jedoch zeigt er mit dem Vergleich auch, dass es die Möglichkeit gab, sich an gewisse Kontexte zu gewöhnen, was die Dynamik der Leibvorstellung aufzeigt. Sein Leib war fähig, sich an Kontexte zu assimilieren, in denen er die entsprechende Nahrung auch vertragen konnte. Dass er mit dem Vergleich die religiöse Differenz zwischen *Türken* und Christen thematisiert zeigt sich zusätzlich eben darin, dass er in seinem Heimatkontext einen „Fremdkörper“ in seinem Leib zu spüren scheint. Dass er die Nahrung während der ganzen Zeit in seiner Vorstellung nie richtig in sich aufnehmen konnte, zeigt, dass Lubenau von einer generell anderen Komplexion ausging, die er in seiner Heimat stärker spüren zu glaubte.

In der Zusammenschau lassen sich die beiden Vergleiche als Episoden verstehen, in denen Fremdheit am eigenen Leib erfahrbar wird, eine Gewöhnung bzw. vorübergehende Assimilation des Leibes jedoch möglich ist. Die im Leib eingeschriebene Herkunft kann für kurze Zeit „umgeschrieben“ oder überdeckt werden. Nach seiner Rückkehr spürt er den Konflikt zwischen *türkischem* Essen und christlichem Leib jedoch, da er sich wieder in seinem Heimatkontext befand. Erst nach seiner Rückkehr, durch den diachronen Vergleich des leiblichen Empfindens,

¹³⁸ Zu den Assimilationen von Nahrung in der Säftelehre vgl. Stolberg, Körpererfahrung, S. 46.

¹³⁹ Vgl. Ebd., S. 51. Dieser Aspekt ist auch einem anderen Vergleich Lubenaus zu entnehmen: „Diese Wutzeln trucknen sie und machen Mehl daraus und backen Brodt davon, aber der es nicht gewohnt, den machet es Reissen im Leibe, wie mihr selber geschah, nachdem ich aus Vorwitz davon gegessen hatte [...]“, Sahn, Lubenau V, S. 208.

wird für ihn spürbar, dass sein Leib die fremde *türkische* Nahrung nie verdauen oder assimilieren konnte. Die Differenz zwischen *Türken* und Christen wird so leiblich festgeschrieben, Lubenau kann über den Vergleich eine Selbstpositionierung vornehmen und sich der Gruppe der Christen zuordnen.

Neben den leibreferenziellen Vergleichen treten bei Lubenau auch solche mehrstufigen Vergleiche auf, wie sie bei Dernschwam beobachten werden konnten. Bei Lubenau tritt der Bereich des Militärs als Vergleichskontext besonders hervor als er die Essgewohnheiten am Hof des Sultans beschreibt:

„Die [Türken] leben nicht delicat, sondern der Keiser selbs wie seine obriste Vesir Bassa gebrauchen über 5 oder 6 Gericht nicht, ein gebratene Taube, oder Hun, oder Viertel vom Lamb, ein gekocht Schaffleisch, zwei oder dreierlei Reis in der Suppe, Czorba genandt [...], wie ich solches alda beschrieben und wird nicht ein solcher Pracht in Essen und Trincken an den Hofen gehalten, wie bei uns Christen; darumb saget der Italianer recht: Die Deutschen fressen sich arm, kranck und in die Helle. Und da ich mitt dem Generalobristen über Mehr gehn Tunis schifte und man auf dem Mehr kein Feur machen lest, lis ehr ein Hauffen Eyer hardt kochen. Die as ehr etlich Tage, und damit ehr nicht im Leibe verstopfet wardt, brauchet er nebenst den Eyern ein Haufen Corinthen oder kleine Rosinlein und tranck Wasser dazu. Sonsten as der General über zwei Gericht nicht, Linsen, Cisern oder Faseolen in der Suppe ein, ein gebraten Huen oder Taube oder ein Stucklein vom Lamm oder Schaf oder Obs nachdem die Zeit wahr [...].“¹⁴⁰

Lubenau führt einen komplexen Vergleich durch, in dem die *comparata* auf der obersten Ebene die Christen und *Türken* sind. Sie werden über das *tertium* der Essgewohnheiten verglichen. Die *comparata* beziehen sich dabei nicht auf die Bevölkerung des Osmanischen Reiches insgesamt, sondern es geht Lubenau hier besonders um einen Vergleich der militärischen Führungselite am Hof. Michael Harbsmeier sieht genau in diesem Punkt die Leistung von Reiseberichten: Sie erzeugen unbewusst ein Gemeinschaftsgefühl und einen Kommunikationszusammenhang, indem auf der Basis von Darstellungen fremder Kulturen und Verhaltensweisen, die eigenen Normen als „asymmetrischen Gegenvorstellungen“¹⁴¹ dem Reisebericht gegenübergestellt werden. Dies trifft besonders auf die Kritik an den eigenen Eliten zu.¹⁴²

Lubenaus Vergleich über die Essgewohnheiten bezieht sich daher auf die höfisch-militärischen Eliten der Christen und *Türken*, wobei die Verhaltensweisen der osmanischen Eliten im Vergleichsergebnis positiv dargestellt werden. Dies geschieht, indem die *tertia* der ersten Vergleichsebene auf einer zweiten Ebene zu den *comparata* werden. Die unterschiedlichen Essgewohnheiten von Christen und *Türken* werden nun in Hinsicht auf ihre Auswirkungen auf den

¹⁴⁰ Ebd., Bd. IV, S. 303.

¹⁴¹ Michael Harbsmeier, Reiseberichte als mentalitätsgeschichtliche Quellen, in: Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reiseforschung (= Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 21), Wolfenbüttel 1982, S. 1-33, hier S. 12.

¹⁴² Vgl. Flüchter, Nairen, S. 6.

Leib verglichen. Während das Essverhalten der Christen krank macht, wird das Essverhalten des osmanischen Obristen, den Lubenau begleitet, als idealtypischer Gegenentwurf dargestellt. Denn die Maßhaltung des Obristen auf dem Schiff hat die konkrete Auswirkung, dass er „*nicht im Leibe verstopfet*.“ Der Umgang mit dem Leib und dessen Gesunderhaltung fungiert als Distinktionsmerkmal zwischen christlichen und *türkischen* militärischen Eliten, die sich nicht nur kulturell, sondern mit dem Verweis auf den Leibdiskurs auch konkret leiblich niederschlägt. Die Gegenvorstellungen, wie sie Harbsmeier skizziert, verbinden sich im obigen Beispiel konkret mit dem Diskurs der *Türkengefahr*. Bei Lubenau lässt sich, wie bei Dernschwam, eine Konzentration auf den Bereich des Militärs finden. Grade, weil die *comparata* sich auf die militärischen Eliten beziehen, werden die Auswirkungen der Ernährungsgewohnheiten auf den Leib von Christen und *Türken* als *tertia* verwendet. Dies zeigt sich besonders deutlich, wenn Lubenau an einer anderen Stelle ein weiteres Mal die Ernährungsgewohnheiten der Eliten thematisiert, die *tertia* aber andere sind:

„Auch wird ohne das mit Essen nicht groser Pracht bei den Turcken getrieben; den vor den Bassa ein Stuck Schaffleisch gekocht oder gebraten wird, oder ein Huen, Wachtel und etwa gekocht Reis. Des Morgens dicke Schafmilch, Wasser drunter gemenget und Brod drein geschnitten, da doch die Bassan wie Churfürsten so hoch gehalten werden und sich gahr gering im Essen behelfen, das ist zu verwundern. [...] Unsere Herren wurden gewis einen Koch vorhin gesandt haben, und hetten wol zwei Tage oder 3 zubracht. Ist also ein rechtes elendes Leben.“¹⁴³

Lubenau vergleicht europäische Obrigkeit und die osmanischen Pascha auf ihre Ernährungsgewohnheiten (*tetium*) hin. Die Ernährungsgewohnheiten werden aufgrund des Vergleichstypus eines komplexen Vergleiches nun erneut einem Vergleich unterzogen. Dieser Vergleich zieht als *tertium* die Standesmäßigkeit der Ernährungsgewohnheiten heran. Um diesen Vergleich zu realisieren überträgt Lubenau europäische Verhältnisse auf die osmanischen Eliten, indem er die „*Bassan wie Churfürsten*“ begreift. Er überträgt europäische Herrschaftskonzepte in das Osmanische Reich und sorgt dafür, dass die beiden Elitenformationen erst vergleichbar werden.¹⁴⁴ Indem nun die Pascha von Lubenau mit den Kurfürsten verglichen werden, können eine Reihe von *tertia* aufgerufen werden, unter deren Hinsicht das Leben der Pascha charakterisiert werden kann. Nachdem Lubenau die Pascha über das *comparatum* des Kurfürsten vergleichbar gemacht hat, kann er im Anschluss die osmanischen und europäischen Elitenformationen miteinander vergleichen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass in Hinsicht auf die Essgewohnheiten,

¹⁴³ Sahn, Lubenau, Bd. V, S. 197.

¹⁴⁴ Zur Praxis der Übertragung von europäischen Herrschaftsverhältnissen in die Kontaktzone am Beispiel von Westafrika vgl. Brauner, Kompanien, S. 100-104. Zur Bedeutung der Aneignung fremder Kulturen über ein „vergleichbar machen“ siehe auch, Eppe/Erhart, S. 8.

die Pascha doch „*ein rechtes elendes Leben*“ führen würden. Die beschriebenen Essgewohnheiten sind aus seiner Perspektive für Angehörige einer Elite nicht standesgemäß.

Das Vergleichsergebnis lenkt die Aufmerksamkeit auf die unterschiedlichen Vergleichskontexte: Im Kontext der *Türkengefahr* und dort ganz besonders im Kontext der militärischen Überlegenheit des Osmanischen Reiches konnten die Essgewohnheiten der Militärangehörigen (des Obristen) als positive Eigenschaft herausgestellt werden, weil die mit ihnen verbundene bessere körperliche Verfassung als Grund für die Überlegenheit im Krieg herangezogen werden konnten. Die Auswahl der *tertiums* war durch diesen Diskurs bestimmt, was besonders deutlich wird, wenn im eben zitierten Vergleich dieselben *comparata* (Essgewohnheiten) auf der zweiten Vergleichsebene mit einem anderen *tertium* (Standesmäßigkeit) in Beziehung gesetzt wird. Es zeigt sich, dass die Verwendung leiblicher *tertia* nicht beliebig war, sondern im Fall des Kulturkontaktes mit dem Osmanischen Reich in ganz bestimmten Kontexten herangezogen wurde. Durch die Verwendung leiblicher *tertia* erweist sich auch, dass die Differenz bei den Ess- und Trinkgewohnheiten für die europäischen Akteure nicht nur eine kulturelle Dimension hatten, sondern dass es daneben auch um eine Differenz geht, die leiblich gedacht wurde.

Militärische Überlegenheit korrespondierte mit einer überlegenen körperlich-leiblichen Verfassung. Dieser Aspekt wurde von der bisherigen Forschung jedoch bisher kaum berücksichtigt. Auch Almut Höfert beispielsweise bezieht die Beschreibung unterschiedlicher Nahrungsgewohnheiten lediglich auf eine „kulturelle Diversität“¹⁴⁵, wobei durch die Untersuchung der Vergleiche in diesem Feld gezeigt werden konnte, dass die Beschreibungen von Nahrungsgewohnheiten darüber hinausgingen und im Kontext des Leibdiskurses als wesentlicher Einflussfaktor auf die körperlich-leibliche Verfassung gesehen wurden. Dies wird besonders im Kontext wie der *Türkengefahr* sichtbar, weil in diesen Diskursen die körperlich-leibliche Überlegenheit der *Türken* und die Unterlegenheit der Christen aufgrund militärischer Auseinandersetzungen von Bedeutung waren.

Schließlich finden sich bei Lubenau auch jene Vergleiche, die die Auswirkungen der Ernährungsweisen auf den Leib aus einer Beobachterperspektive beschreiben:

*„Mit diesem Eise [= vom Berg Olymp] kühlen die Turken in der grosen Hitze ihr Trincken; sie gehen auch wohl auf der Gassen und beissen ins Eis wie in einen Kесе. Es woltens aber ihnen meine Mitgesellen nachthuen, die ich treulich warnete; aber sie wollten sich nicht warnen lassen und verderbten den Magen bekamen den Durchlauf, die rote Ruhr, gros Reissen ins Leib und musste mancher junger Mensch davon den Geist aufgeben.“*¹⁴⁶

¹⁴⁵ Höfert, Feind, S. 288.

¹⁴⁶ Sahn, Lubenau, Bd. V., S. 80.

Auch hier liegt ein komplexer Vergleich vor, der als impliziter Vergleich zu werten ist. Der Vergleich ergibt sich aus der Beobachtung, dass sowohl die *Türken* als auch die mitreisenden Christen das Eis zu sich genommen habe. Christen und *Türken* stellen hier die *comparata* dar, die in der Hinsicht auf ihre Essgewohnheiten verglichen werden. Die *Türken* nehmen das Eis regulär zu sich, die Christen nicht. Das vormalige *tertium* wird nun zum *comparatum* in Hinsicht darauf, wie *Türken* und Christen das Eis jeweils vertragen beziehungsweise welche Auswirkungen es auf den Leib sowohl der *Türken* als auch der Christen hatte. Die *Türken* nutzten das Eis, um ihren Leib zu kühlen und betreiben damit eine Leibpraktik, die im Sinne der Humoralpathologie, des Leibdiskurses, auf dem Prinzip des Gegensatzes beruhte.¹⁴⁷ Es wurde damit von Lubenau als eine Leibpraktik aufgefasst, die der Komplexion der *Türken* entsprach. Denn sie waren an die Temperaturen im Osmanischen Reich gewöhnt und somit auch daran, den Leib vor zu großer Hitze mittels kühlender Nahrungsmittel zu schützen. Die leibliche Reaktion, die Lubenaus Mitreisende nach dem Konsum des Eises zeigten, obwohl er sie „*treulich warnete*“, dass Eis nicht zu essen, lenkt den Blick wie bei Dernschwam auf eine Differenz zwischen *Türken* und Christen, die für Lubenau auch eine leibliche und nicht nur eine kulturelle war. Die Kausalitäten von Eiskonsum und Krankheit zieht Lubenau in diesem Vergleich, wie Dernschwam, aus dem Erfahrungswissen des Leibdiskurses, der Vergleich Lubenaus ist in diesem Fall selbstreferentiell, da er auf ein geteiltes medizinisches Wissen als Vergleichskontext rekurriert, der nicht explizit gemacht wird. Dass seine Mitreisenden es den *Türken* „*nachthuen*“ und deshalb krank werden, verweist erneut auf den Leib und seine Bedeutung für den Ausdruck von Zugehörigkeit. Hier nimmt Lubenau, wie Dernschwam, eine Selbstpositionierung aus der Beobachterperspektive vor. Er ordnet sich und seine Mitreisenden der Gruppe der Christen zu, die auf die *türkische* Ernährungsgewohnheit nicht vertragen können. Lubenau wählt das *tertium* der Verträglichkeit und setzt die *comparata* darüber in Beziehung, weil er die Ursache für die Krankheit in einem Konflikt der in den Leib eingeschriebenen Identität mit der Nachahmung einer fremden Nahrungspraktik sieht. Bei Lubenau ist dieser Punkt von besonderer Bedeutung, weil er über die oben beschriebenen leibreferenziellen Vergleiche diese Erfahrung am eigenen Leib gemacht hat, er hier zu einem großen Teil auf sein eigenes Erfahrungswissen zurückgreifen kann. Was die Fremdheit der Nahrungspraktik als Auslöser für die Krankheit noch unterstreicht ist die Tatsache, dass der Konsum von Eis in der Hitze dem Prinzip des Gegensatzes aus der Humoralpathologie entsprochen hätte. Dass Lubenaus Mitreisende trotzdem schwer erkranken zeigt jedoch, dass die unbekanntes und fremden Praktiken mit dem Leib als Träger der Herkunft in Konflikt traten und Lubenau sich daraus die Krankheit seiner Mitreisenden erklärte:

¹⁴⁷ Vgl. Stolberg, Körpererfahrung, S. 45.

Auch hier wurde die Differenz zwischen *Türken* und Christen demnach als nicht nur kulturell, sondern auch leiblich verstanden.

Stellt man die eigenleiblichen Vergleiche Lubenaus und die Vergleiche aus der Beobachterperspektive nun gegenüber, wird deutlich, dass die Vergleiche ein unterschiedlicher Grad an Involviertheit auszeichnet. Während Lubenaus eigenleibliche Vergleiche als eine Vergleichspraxis zu verstehen sind, die dem Modus Operandi des Leibdiskurses zur eigenleiblichen Diagnostik entsprachen, musste bei Vergleichen aus der Beobachterperspektive auf die Zusammenhänge geschlossen werden. Dies geschah zwar auf der Grundlage eines geteilten Erfahrungswissens, das zu einem großen Teil über eigenleibliche Beobachtung gewonnen wurde, doch die Erfahrung am eigenen Leib war eine Vergleichspraxis, die sich durch das höchste Maß an Involviertheit auszeichnet.¹⁴⁸ Mit der Vergleichspraxis der eigenleiblichen Beobachtung verleiht Lubenaus seinen Vergleichen aus der Beobachterperspektive heraus zusätzliche Autorität: Denn die Alterität zwischen *Türken* und Christen, die er beobachtete, hat er zusätzlich auch am eigenen Leib erfahren.

Lubenaus Vergleiche über Ess- und Trinkgewohnheiten dienten, wie bei Dernschwam, der Festschreibung der Alterität zwischen *Türken* und Christen und einer Selbstpositionierung bei den Christen. Der Leib und seine Reaktion auf bestimmte Nahrungsmittel war Ausdruck von Zugehörigkeit und gab Lubenaus die Möglichkeit, sich und seine Mitreisenden im Diskurs der *Türkengefahr* in der Dichotomie von *Türken* und Christen bei den Christen zu positionieren. Die religiöse Differenz konnte über die Vergleiche nicht nur als eine solche, sondern auch körperlich-leiblicher manifestiert werden. Die Praxis des eigenleiblichen Vergleichens zeigte sich bei Lubenaus als eine diachron-geschlossene Vergleichspraxis, die mit ihrer zusätzlichen örtlichen Komponente als eine besondere Form des selbstreferenziellen Vergleichs auftrat. Unter Berücksichtigung der Überlegungen Hartmut von Sass konnte gezeigt werden, dass es sich bei eigenleiblichen Vergleichen um solche handelt, die eine besondere Form der Involviertheit der Akteure aufweisen. Mit von Sass war es möglich, die konkreten Mechanismen dieser Vergleiche aufzuzeigen und so deutlich zu machen, dass es sich bei der eigenleiblichen Beobachtung um eine Vergleichspraxis handelte. Die Zugehörigkeit zur Gruppe der Christen konnte im Kulturkontakt über den Leib und Leibpraktiken markiert werden. Damit kann der Blick darauf gerichtet werden, was unter dem verglichenen Körper in der Frühen Neuzeit verstanden werden muss. Die Situation des Kulturkontaktes im Osmanischen Reich zeigt, dass es dabei nicht nur um den Vergleich ‚fremder Körper‘ mit dem eigenen gehen kann, sondern, dass aufgrund der

¹⁴⁸ Vgl. Zur Bedeutung der Beschreibung leiblicher Vorgänge und die Bildung von Kausalitäten für die medizinische Wissensproduktion, Duden, Geschichte, S. 129-132.

Zusammenhänge zwischen Leib und Herkunft und dem Leibdiskurs als geteiltem Vergleichshorizont auch die Beobachtung des eigenen Leibes und der Vergleich eigenleiblicher Zustände zum Indikator für Identität und Alterität werden konnte. Auch konnte bei Lubenau gezeigt werden, dass die Wahl leiblicher *tertia* nicht arbiträr war, sondern dass sie in dem Kontext auftraten, in dem eine leibliche Überlegenheit tatsächlich von Bedeutung war: Der militärischen Auseinandersetzung. Indem Lubenaus Vergleich im Kontext der militärischen Auseinandersetzung mit einem Vergleich in Bezug gesetzt werden konnte, der in einem anderen Kontext situiert war und mit einem anderen *tertium* operierte, zeigte sich, dass Vergleiche von Essgewohnheiten nicht zwingend auf die körperlich-leibliche Überlegenheit der *Türken* verweisen und damit zu einer positiven Bewertung führen mussten. Im Kontext des Elitenvergleichs konnte die Maßhaltung in Bezug auf Nahrung durchaus negativ konnotiert sein. Die Gegenüberstellung hat gezeigt, dass Vergleiche über den körperlichen Leib aufs engste mit dem militärischen Kontext verzahnt war: Mit dem Vergleich wollte Lubenau also eine körperlich-leibliche Überlegenheit der *Türken* bewusst herausstellen.

2.3 Die Reysebeschreibung des Johann Wild

Im Reisebericht beschreibt der Soldat Johann Wild seine Bemühungen sich im Osmanischen Reich mit Brot zu versorgen:

„ich wolte einen Tag umb 15, Creutzer Brodt essen /unnd dennoch nicht satt werden/ die Moren und Araber essen nicht viel Brod darselbsten/ denn es gar ein hitzig Land ist/ sie essen das meiste theil kalte Speiß/Reiß in der Milch gekocht/lassen sie kalt werde/ und essens ohne Brot/ sonderlich die Armen/ [...] es hat auch ein Gewächs allda/wie zu Alcairo/ das nennen sie Carpus/ ist oft so groß als ein Ochsen=Kopff/ettliche sind was kleiner/und auff Pfeben [= Kürbis; Grimm] art/ diese Frucht ist gar frisch und gut/ und kület den Menschen im Leib/ ich habs auch am alletrliebsten gessen.“¹⁴⁹

Wild vergleicht die *Türken* und Christen als *comparata* in Hinsicht auf ihren Brodkonsum (*tertium*). Auf einer weiteren Ebene werden die Essgewohnheiten in Hinsicht auf ihre Auswirkungen auf den Leib verglichen. Der Unterschied in der Ernährung, so geht es aus Wilds Ausführungen hervor, ist eng verbunden mit der Umgebung des Osmanischen Reiches, denn durch die hohen Temperaturen ist es, im Sinne der Säftelehre, nötig den Leib von innen zu kühlen. Zwar geht es Wild in seinem Vergleich nicht darum, Ernährungsweisen auf- oder abzuwerten, doch es wird ersichtlich, dass der Vergleich um Ernährung auch bei Wild nicht nur kulturell, sondern auch leiblich verankert war. Denn die Christen müssten laut Wild ihren Leib wärmen und die *Türken* nehmen keine warmen Speisen zu sich, weil sie ihren Leib kühlen müssten. Wild

¹⁴⁹ Wild, Reysebeschreibung, S.75.

schreibt hier zwischen Christen und *Türken* eine leibliche Differenz fest, die sich zwischen den Polen kalt und warm bewegt. Diese Differenz von warm und kalt kann der Dichotomie der *Türkengefahr* parallel zugeordnet werden, daher *Türken* müssen sich innerlich kühlen, sind von Natur aus warm, Christen müssen sich innerlich mit Speisen wärmen, sind von Natur aus kalt. Über den Vergleich schreibt Wild so unterschiedliche Komplexionen von Christen und *Türken* fest, die sowohl eine leibliche Differenz darstellte als auch als veränderlich verstanden wurde. Dass die *Türken* hier als warm verstanden werden, liegt zum einen in den klimatischen Bedingungen des Osmanischen Reiches begründet, die im Kontext der Humoralpathologie als für die Komplexion verantwortlich verstanden werden. In Bezug auf die *Türkengefahr* kann die innere Wärme oder Hitze der *Türken* auch als ein Hinweis von Wild auf ihre Aktivität im Krieg, eine Angriffslust gedeutet werden. Demgegenüber werden die Christen mit ihrer inneren Kälte, die für Passivität und die bloße Verteidigung im Krieg steht, positioniert.

Um mit den Anforderungen der warmen fremden Umgebung zurechtzukommen, musste sich Wild den Ernährungsweisen anpassen. Wild versucht über die Aneignung der fremden Ernährungsgewohnheiten seinen Leib ebenfalls zu kühlen. Dabei bewegten sich die Akteure im frühneuzeitlichen Verständnis auf einem schmalen Grad, denn einerseits mussten im Kulturkontakt bestimmte Aspekte der Nahrung berücksichtigt werden, denn „[t]he well-being of European colonists depended upon knowing the local qualities of the local foods and drinks, in relation to local environmental conditions.“¹⁵⁰ Man ging also davon aus, dass sich die Qualitäten lokaler Nahrung auf den Leib übertragen konnten, der Leib und die ihm eingeschriebene Herkunft, also in Wilds Fall die kalte Komplexion, konnte für kurze Zeit umgeschrieben bzw. der neuen Umgebung angepasst werden. wie dies bereits am Beispiel Lubenaus gezeigt werden konnte. Daraus lässt sich schließen, dass es in den Augen der Akteure möglich war, sich der leiblichen Komplexion der lokalen Bevölkerung über Nahrung anzunähern, im Kontext des Kulturkontaktes mit dem Osmanischen Reich den *Türken* also auch leiblich ähnlich zu werden. Dies tritt besonders dann hervor, wenn es im Nahrungsdiskurs gleichzeitig Bedenken gegenüber der Assimilation an die Nahrung in der Kontaktzone gab. Besonders die Europäer fürchteten, dass ihr Körper, mit der Aufnahme regionaler Nahrung in der Kontaktzone, „would transform it into the flawed native body.“¹⁵¹ Gewisse Ernährungsgewohnheiten aus der Heimat aufrecht zu erhalten, war daher für den Kulturkontakt wesentlich „[for] maintaining the constitutional difference“¹⁵².

¹⁵⁰ Shapin, food, S. 384.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Ebd.

Steven Shapins Untersuchungen zeigen, dass es bei der Aufnahme von Nahrung in der Kontaktzone nicht nur um eine kulturelle Differenz ging, sondern dass die Unterschiede in der Nahrung von den Akteuren auch im eigentlichen Sinn leiblich gedacht wurden. Der körperliche Leib waren nach der Vorstellung der Frühen Neuzeit jedoch insoweit flexibel, dass die Komplexion zwar eine deutliche leibliche Differenz, aber eben nicht vollkommen statisch war. Von der Natur und der Umgebung, in der er sich Akteure befanden, konnte ihr Leib geformt werden¹⁵³. Nahrungsmittel konnten für die Zeit des Aufenthaltes in der Kontaktzone als verträglich und wohltuend empfunden werden, im Heimatkontext konnten diese Nahrungsmittel dann auch wieder Probleme bereiten, wie bei Lubenau. Dieser sieht die Ursache seiner leiblichen Empfindungen nach seiner Rückkehr nicht etwa darin, dass er durch den langen Aufenthalt im Osmanischen Reich die Nahrung seiner Heimat nicht mehr verträgt, sondern er führt sein leibliches Befinden auf die Nahrung zurück, die er im Osmanischen Reich zu sich genommen hat. Die Umgebung passte bei ihm nun nicht mehr zur Komplexion des Leibes, die über die Nahrung im Osmanischen Reich verändert worden war. Auch wenn die leiblichen Zustände als variabel wahrgenommen wurden, so wird doch deutlich, dass von den Akteuren zwischen Christen und *Türken* ein Unterschied nicht nur religiös-kulturell, sondern auch leiblich gedacht wurde und dass Wild im obigen Beispiel somit zwar auch einen kulturellen Unterschied bei der Art der Ess- und Trinkgewohnheiten beschreibt, aber dass dieser Unterschied insbesondere einen körperlich-leiblichen Aspekt hatte, den er über die zweite Ebene des komplexen Vergleichs mit einbezog. Wild näherte sich den *Türken* insofern an, als dass auch er die Frucht zu sich nahm, damit sein Leib in der neuen Umgebung keinen Schaden nahm.

Menschen mit unterschiedlichen Essgewohnheiten wiesen verschiedene Komplexionen und somit auch leibliche Konstitutionen auf: Nahrung konnte den Leib verändern es war möglich sich der leiblichen Konstitution der regionalen Bevölkerung über die Nahrung nicht nur kulturell, sondern auch ganz konkret körperlich-leiblich anzunähern. Vergleiche zwischen unterschiedlichen Essgewohnheiten, wie bei Wild, bedeuten so auch, dass er von generell anderen Komplexionen, daher von einem warmen Leib der *Türken* und einem kalten Leib der Christen ausging. Diese Komplexionen waren zwar von der Umgebung abhängig, aber dennoch maßgeblich leibliche Unterschiede. Auch wenn Wild hier keine positive oder negative Bewertung der Essgewohnheiten vornahm, schrieb er nach der Logik des Leibdiskurses über die Unterscheidung von Essgewohnheiten den Menschen in den jeweiligen Kontexten unterschiedliche Komplexionen zu, die zwar nicht statisch, aber doch körperlich-leibliche Unterschiede waren.

¹⁵³ Vgl. Ebd., S. 380.

Das konnte am Beispiel der Differenz verdeutlicht werden, die Wild in seinem Vergleich zwischen den kalten Christen und warmen *Türken* etablierte.

Bei den Vergleichen im Kontext der *Türkengefahr* und besonders im Bereich des Militärs schien Wild ein besonders spannender Autor zu sein: Wild, der als Landknecht direkt in den Bereich des Militärs und der militärischen Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich involviert war, versprach eine Reihe interessanter Vergleiche in diesem Vergleichskontext. Doch entgegen der Erwartungen äußert Wild sich in seinem Reisebericht nur an einer Stelle über die leibliche Verfassung der Soldaten im Kontext von Essen- und Trinken. So schreibt er, als er eine Gruppe von Soldaten im Gebirge erblickt, über den Unterschied zwischen christlichen und türkischen Soldaten:

„Unsere neue Kriegsleut/als die Schwaben und Bayern/wenn sie ins Ungerland kommen/und wider den Türken ziehen/so schiessen sie nach dem Feind/ und treffen die guten Soldaten/die vor ihnen in der Ordnung stehen/und wenn denn solchen Grillenstechern ab=gedanckte/[...]so macht er sich dapfferer und lausiger damit/als einer der 6. oder 8. Zug gethan hat/aber sol=che Soldaten können dapfferer schiessen mit Wein und Biergläsern/ auch viel 10000. heraus fluchen. Solches thun die Türken nicht/legen sich nicht auf fressen und saufen/sondern uben sich im Kriegswesen und halten auch mehr davon.“¹⁵⁴

Als *comparata* werden in diesem Vergleich die christlichen und die türkischen Soldaten gegenübergestellt. Diese werden in Hinsicht auf ihren Alkoholkonsum und die Auswirkungen auf ihre Treffsicherheit miteinander verglichen. Dass es sich um ein leibliches *tertium* handelt wird durch den Bezug auf den verbotenen Alkoholkonsum der *Türken* und die damit verbundene Maßhaltung sichtbar, wie es sich auch bei Dernschwam und Lubenau beobachten ließ. Besonders bei Dernschwam wurde die Konstitution der Soldaten auf den Konsum von Wasser und die Abstinenz von Alkohol bezogen.¹⁵⁵

Dass Wild sich in seinem Vergleich nicht so explizit wie Dernschwam auf die konkret leibliche Verfassung der Soldaten bezieht, ist interessant. Er verwandte zwar ein *tertium*, das sich auf den Leib bezog, um die beiden Gruppen miteinander zu vergleichen, aber dieses *tertium* scheint hier weniger explizit als bei den beiden vorherigen Reiseberichterstatern zu sein. Generell kann für die zwei vorangegangenen Berichte festgehalten werden, dass sich das Feld des Militärs aus dem Diskurs der *Türkengefahr* auf ganz charakteristische Weise mit Vergleichen über den körperlichen Leib verband. Der Leib trat in diesem Kontext sowohl bei Lubenau als auch bei Dernschwam, als *tertium* auf und mit diesen Vergleichen konnte die Differenz zwischen Christen und *Türken* auf ganz spezifische Weise festgeschrieben werden. Denn es ging dabei nicht nur um eine Fixierung der *comparata*, sondern die *comparata* konnten über diese

¹⁵⁴ Wild, Reisebeschreibung, S. 149-150

¹⁵⁵ Babinger, Dernschwam, S. 222.

Vergleiche bei den beiden Autoren in ein spezifisches Verhältnis gesetzt werden. Es manifestierte sich darin, die körperlich-leibliche und damit auch militärische Unterlegenheit der Christen gegenüber den *Türken*.

Bei Wild erscheint dieses Motiv weit weniger ausbuchstabiert als bei den anderen hier untersuchten Texten. Eine These diesbezüglich, die durch weitere Untersuchungen erhärtet werden müsste, wäre, dass sich dieser Vergleich im Laufe des 16. Jahrhunderts als ein Vergleich im Diskurs der *Türkengefahr* derart routinisierte, dass er als solcher nicht mehr zwingend einer Durchführung bedurfte. Vielmehr, so meine These, konnten die einzelnen Elemente *tertia* und *comparata*, die aufgrund vielfacher Wiederholung in den ethnographischen Texten des 16. Jahrhunderts bekannt waren aufgerufen werden, ohne dass eine konkrete Thematisierung des Leibes nötig war: Der Vergleich zwischen *Türken* und Christen (*comparata*) mit einem leiblichen *tertium* hatte sich im Kontext der militärischen Auseinandersetzungen mit dem Osmanischen Reich, so die These weiter, als eigenständiges Motiv im Diskurs der *Türkengefahr* etabliert. Johannes Grave hat darauf verwiesen, dass Praktiken des Vergleichens nicht unwesentlich an der Herausbildung von Entitäten und Kategorien beteiligt sein dürften. Die Wahl eines *tertium* setzte immer schon Überlegungen über eine Gleichheitsannahme voraus, diese Gleichheitsannahme beruht jedoch maßgeblich auf Zuschreibungen des Vergleichenden.¹⁵⁶ Das *tertium* erscheint durch den Vergleich als produktiv und damit als „natürlich“, um zum Vergleich herangezogen zu werden. Ähnlich verhält es sich mit den *comparata*: Sofern sie für einen Vergleich herangezogen werden, „scheinen sie sich durch erfolgreich durchgeführte Vergleiche zu bestätigen.“¹⁵⁷ Analog dazu möchte ich die These aufstellen, dass wir es im obigen Beispiel mit dem Beginn einer solchen Verfestigung zu tun haben. Dernschwam betont, dass „*all vnser krigsvolk krank*“¹⁵⁸ von der schlechten Ernährung werde und Lubenau beobachtet beim osmanischen Obristen, dass dieser wegen seiner Maßhaltung „*nicht im Leibe verstopfet ward*“¹⁵⁹. Beide formulieren den Vergleich mit dem *tertium* der leiblichen Auswirkungen explizit, bei Wild reicht es hingegen aus, darauf zu verweisen, dass die *Türken* sich „*nicht auf fressen und saufen*“ verlegen. Er lässt die nächste Vergleichsebene, die Auswirkungen dieser Trinkgewohnheiten auf den Leib weg: Der komplexe Vergleich wurde gewissermaßen verkürzt und die Auswirkungen auf den Leib, die die körperlich-leibliche Überlegenheit der *Türken* im Kontext der militärischen Auseinandersetzungen manifestieren, wird bei Wild anscheinend über das *tertium* des vorigen Vergleichs impliziert. Die Auswirkungen auf den Leib müssen nicht noch

¹⁵⁶ Vgl. Grave, Vergleichen, S. 143

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Babinger, S. 222.

¹⁵⁹ Sahn, Lubenau IV., S. 303.

einmal in einem Vergleich thematisiert werden. Ob es sich bei dieser Verkürzung tatsächlich um die Routinisierung eines Vergleiches zu einem Motiv innerhalb der *Türkengefahr* handelt, müssen jedoch weitere Forschungen mit einem größeren Quellenkorpus ergeben. Dort kann nachvollzogen werden, ob Wild hier ein Einzelfall ist oder ob der Vergleich sich in diesem speziellen Kontext Im Lauf der Zeit verkürzte und routinisierte.

3. Kleidung

3.1 Hans Dernschwams „Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien“

Auf seinem Weg nach Konstantinopel beschreibt Dernschwam auch die Kleidung der Bevölkerung in den Dörfern und Städten. An einigen Beispielen soll verdeutlicht werden, wie Dernschwam den Vergleich über die Kleidung dazu nutzte die Bevölkerung zu ordnen und wie diese Vergleiche in ihrer Struktur aufgebaut waren. Über die Kleidung der Bevölkerung in einem Dorf bei Nissa schreibt er:

„Bis gen Nissa auf dem landt von obstandem nachleger redt man auff dem landt noch serwisch ader Sklavonica lingua. Die mannes personen tragen sich noch armer pewrischer [= bäuerlicher] arth in sawtuch kleidt vnd mit boczschker schuechen [= Sandalen]¹⁶⁰, mit zipfetten grawen zapken [= grauer Zipfelhut] ader huthen; die wejber tracht, wie sunst die ratzen [= Serben] pflegen, von vjll farben,ausgenete hembder kragen, brust vnd ermelmitt wullenen faden. Haben gar schlechte stauchen ader schleyer auff dem haupt, wie die krabatichen [= kroatischen] wejber. Die jungfrawen gehen alle barhauptig, haben selczamene zopfen im har geflochten, aine vber die ander, also das ainer maint, es seint von ross haren geflochten, auff mancherlej arth.“¹⁶¹

In diesem Vergleich werden in einem ersten Schritt die Männer des Dorfes und Bauern (*comparata*) in Hinsicht auf ihre Kleidung verglichen. In einem zweiten Schritt werden dann Männer und Frauen des Dorfes zu den *comparata*, die jedoch nicht explizit in einen Vergleich einbezogen werden, sondern durch die Darstellung der *wejber tracht* implizit miteinander in Relation gesetzt werden. Die Frauen werden dann in einem dritten Schritt wieder zum *comparatum* für einen weiteren Vergleich, in dem das zweite *comparatum* serbische Frauen sind, die miteinander in Hinsicht auf ihre Kleidung verglichen werden. In einem letzten Vergleich werden die Ehefrauen und die Jungfrauen als *comparata* gesetzt und ebenfalls im Hinblick auf ihre Kleidung miteinander verglichen.

In diesem ersten Vergleich zeigt sich die Komplexität von Vergleichen über Kleidung und auch ihr ordnendes Potential bereits sehr deutlich. Auf zwei Ebenen kann im Vergleich um

¹⁶⁰ Zu den Wortangaben vgl. Babinger 277ff.

¹⁶¹ Babinger, Dernschwam, S. 8.

Kleidung geordnet werden: Derschwam kann die Menschen über Kleidung auf einer vertikalen und einer horizontalen Achse anordnen: In der Terminologie der Vergleiche kann hier auch von einem Spannungsfeld zwischen Ähnlichkeit und Differenz gesprochen werden: Kleidung war in der hierarchischen vormodernen *face-to-face* Gesellschaft einer der wichtigsten Marker von Distinktion. Martin Dinges schreibt der Kleidung eine herausragende Bedeutung zu, denn: „Während jedes andere Distinktionsobjekt in gewisse räumliche oder zeitliche Distanz zum Träger tritt, befindet sich Kleidung meist unmittelbar an der Person.“¹⁶² Verbunden mit der analytischen Trennung von Körper und Leib ist man versucht die Kleidung gänzlich in den Bereich des Körpers zu verschieben. Denn es handelt sich ja um etwas, was man von sich sehen und anfassen kann, etwas das äußerlich sichtbar ist. Doch der Semantik, die vormoderne Akteure der Kleidung zuschrieben, würde diese Arbeit damit nicht gerecht, Kleidung und ihre vormoderne Semantik würden mit einer Zuordnung zum Körper nicht korrekt historisiert werden.

So hat schon Barbara Duden in ihrer Studie gezeigt, dass mit der Verschiebung vom Leib zum Körper der Körper in seiner Materialität immer stärker von Bedeutung war und nicht mehr seine „Kleidung, seine eingeübte und gewohnte Gestik [...]“¹⁶³ Ohne Kleidung war im Kontext des Leibdiskurses keine Zuordnung und (Fremd-)Positionierung des Körpers im sozialen Gefüge möglich. Kleidung markierte nach außen also eine gewisse soziale Position, die von den Trägern ausgeführt werden sollte. Kirsten Frieling konnte am Beispiel der Witwentracht zeigen, dass die Kleidung nicht nur eine Signalwirkung nach außen erfüllte, sondern dass in der Kleidung auch bestimmte Rollenerwartungen buchstäblich „eingeschrieben“¹⁶⁴ waren. Mit dem Verständnis vom Leib in den die Herkunft eingeschrieben war, könnte zugespitzt formuliert werden, dass über die Kleidung die soziale Rolle in den Leib eingeschrieben wurde.¹⁶⁵ Die sozialen Attribute, die einer bestimmten Form der Kleidung zugeschrieben wurden, gingen ihrem Träger in der vormodernen Vorstellung damit sprichwörtlich, in Fleisch und Blut über. Auch hier ist der Begriff des körperlichen Leibes wieder sehr hilfreich: Am Beispiel Kleidung wird deutlich, dass sie beides war, sie war im Sinne des Körpers äußerlich sichtbar, schriebt jedoch auch eine gewisse Rolle in den Leib seines Tragenden ein. Körper und Leib müssen für

¹⁶² Martin Dinges, Von der „Lesbarkeit der Welt“ zum universalisierten Wandel durch individuelle Strategien. Die soziale Funktion der Kleidung in der höfischen Gesellschaft, in: Neithard Bulst/Robert Jütte (Hrsg.), Zwischen Schein und Sein. Kleidung und Identität in der ständischen Gesellschaft (= Saeculum, Bd. 44, 1), Freiburg, München 1993, S. 91.

¹⁶³ Duden, Geschichte, S. 29

¹⁶⁴ Frieling, Sehen, S. 199.

¹⁶⁵ Vgl. zur Zuschreibung stereotyper männlicher Charaktereigenschaften bei Frauen, als Männer verkleidet waren, auch Valerie R. Hotchkiss, Clothes make the Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe (= The New Middle Ages, Bd. 1), New York/London 1991, S. 125.

eine angemessene Historisierung der vormodernen Kleidungssemantik zusammen gedacht werden und dürfen nicht kategorisch getrennt werden. Dies ist mit dem körperlichen Leib möglich.

Es zeigt sich, dass Kleidung als eine der zentralen Ausdrucksformen vormoderner sozialer Distinktion verstanden werden kann, über die soziale Ordnung beobachtet und gleichzeitig auch hergestellt wurde. Bezogen auf die Praktiken des Vergleichens kann die Beobachtung und Ordnung von Menschen nach bestimmten Kleidungsattributen als eine routinisierte Vergleichspraxis verstanden werden. Distinktion impliziert das Vergleichen geradezu und das Wissen über die Semantik unterschiedlicher Kleidungsstücke und ihre Relevanz für die soziale Distinktion kann als vorhandenes implizites Wissen der frühneuzeitlichen Gesellschaft in Europa gelten, das gleichsam einen der relevanten Vergleichskontexte in Bezug auf Kleidung bildete.¹⁶⁶ Es gilt nun zu untersuchen ob und wie diese Vergleichspraxis in die Kontaktzone übertragen und in welchen Vergleichskontexten im Kulturkontakt sie aufgerufen werden konnte.

Bei Dernschwam tritt die Kleidung im Verlauf des Reiseberichtes, wie auch im obigen Beispiel als *tertium* auf:

„Die tracht ist nit auff bulgarisch: der menner vnd weyber hembder seind umb den hals, an der brust vnd ermeln von vjll farben aussgeneht, nit mit seiden, sunder von wullen faden, wie auch die czygeiner pflegen tragen schlechte leinen tuchlen fwr schlayer. Man sicht an inen khain wullen gewandt, sundern alles von grober leinwat, die sy machen. Die menner seind vorn auf turkisch geschorn vnd hinden hinab tragen sy noch etlich har luckhen. Ire haubtracht von schlechtem tuch hinden vnd vernen auff geschliczt.“¹⁶⁷

Den Einwohnern im Dorf Walicze werden als zweites *comparatum* die Bulgaren von Dernschwam zur Seite gegenübergestellt. Dernschwam vergleicht diese beiden Gruppen nun untereinander in Hinsicht auf ihre Kleidungsmerkmale und ordnet so den unterschiedlichen Regionen im Osmanischen Reich ihre jeweils kleidungsspezifischen Gewohnheiten zu. Dies tut er derart präzise, dass es sich auch bei dem hier zitierten Auszug aus dem Reisetagebuch um einen mehrstufigen Vergleich handelt. Jedoch werden hier die vormaligen *tertia* nicht zu *comparata*, sondern das *comparatum* wird eher ausgetauscht, da sich das erste *comparatum* für den Vergleich offenbar nicht als praktikabel erwiesen hat. Dieser Austausch macht deutlich, dass es Dernschwam darum ging über das Vergleichen der Kleidungsgewohnheiten Ähnlichkeitsbeziehungen und Abgrenzungen herauszuarbeiten, um Gruppen oder Regionen in Hinsicht auf das Erscheinungsbild der Kleidung bilden zu können. Die Kleidung als wichtiges vormodernes Distinktionsmerkmal ermöglichte es daher über das Vergleichen Gruppen zu erzeugen und Menschen zu ordnen. Das hieß offenbar nicht, die Bewohner einer bestimmten Region nur einer

¹⁶⁶ Dieses Wissen konnte jedoch auch explizit greifbar werden. Vgl. zur Aneignung des Wissens über das Medium der Kleiderordnung, Dinges, „Lesbarkeit“, S. 98.

¹⁶⁷ Babinger, Dernschwam, S. 17.

einzigsten Gruppe zuzuordnen, sondern, dass für unterschiedliche Kleidungsattribute auch unterschiedliche *comparata* gewählt werden konnten. Denn Dernschwam beschreibt zwar über die Wahl des neuen *comparatums*, dass sich die Bewohner des Dorfes im Bereich der Kleidung eher an den „*czygeiner[n]*“ orientieren würden, sie in puncto Haartracht, zumindest vorne, die Frisur auf „*turkisch geschorn*“ tragen würden.

Vergleiche dieser Art waren bei Dernschwam daher am Prinzip der Ähnlichkeit orientiert, um Gruppen bilden und die diverse Bevölkerung im Osmanischen Reich ordnen zu können. Der zugrundeliegende Vergleichskontext weist eine andere Struktur auf, als der bisher im Vordergrund stehende Kontext der *Türkengefahr*. Während es bei der *Türkengefahr* um eine Zuordnung zu einer bestimmten Gruppe, eine Selbstpositionierung bei den Christen im Gegensatz zu den *Türken* ging, die beide im Gegensatz zu einander verstanden wurden, führen Vergleiche zur Ordnung der Bevölkerung im Kontext der Heterogenität im Osmanischen Reich stärker zu einer Betonung von Gemeinsamkeiten. Dernschwam handelte die Gemeinsamkeiten hier über das *tertium* der Kleidung aus. Der grundlegende Unterschied in der Struktur der beiden Vergleichskontexte *Türkengefahr* und diverser Bevölkerung liegt in der Organisation der Gruppen innerhalb der Diskurse. Die *Türkengefahr* hatte durch die Opposition von *Türken* und Christen den Vergleich und das Vergleichsergebnis bereits vorstrukturiert. Die Autoren der Reiseberichte mussten sich der Gruppe der Christen über den Vergleich zuordnen und sich gegenüber der Gruppe der *Türken* abgrenzen. Die *comparata* mussten von den Autoren nicht gewählt werden, sondern waren vom Diskurs der *Türkengefahr* bereits vorgegeben. Dagegen hatten die Akteure im Kontext der diversen Bevölkerung die Wahl, welche *comparata* sie für ihren Vergleich auswählten und welche Gruppen sie über das *tertium* Kleidung miteinander in Beziehung setzten.¹⁶⁸

Ähnliche Strukturen finden sich bei vielen Vergleichen Dernschwams in Bezug auf Kleidung im Osmanischen Reich. So kann er in Konstantinopel beobachten, dass die Männer dort ungarische Pluderhosen tragen, die eben jenen Hosen ähnelten, wie „*die schiffer hosen sein zu Venedig*“¹⁶⁹. Über das *tertium* Kleidung stellt Dernschwam erneut Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunftsregionen her. Das Osmanische Reich wird in seinem Reisebericht dadurch in gewisser Weise modisch „kartographiert“. Über die Betonung der Ähnlichkeit können die fremden Kleidungsgewohnheiten in die eigene Wissensordnung integriert werden. Über die Wahl des entsprechend bekannten *comparatums* kann Dernschwam mit dem *tertium* Kleidung das unbekannte *comparatum* näher erläutern und bestimmen. Dies

¹⁶⁸ Zur Rolle der Kleidung bei der Herstellung von Gruppenzugehörigkeit vgl. Frieling, *Sehen*, S. 12.

¹⁶⁹ Babinger, Dernschwam, S. 52, Siehe auch die Vergleiche S. 63 und S.106.

funktioniert darüber, dass Bekanntes mit Unbekanntem über das *tertium* erst miteinander in Bezug gesetzt und so vergleichbar gemacht wird.¹⁷⁰ Zwischen den *comparata* besteht also zunächst einmal keine Hierarchie, kein Verhältnis von oben und unten. Die Gruppen stehen nebeneinander. Die *comparata* werden miteinander in Beziehung gesetzt, ein bekanntes *comparatum* und ein unbekanntes *comparatum*, um das unbekanntes *comparatum* mit Hilfe des bekannten *comparatums* zu erläutern und es dem Leser zu ermöglichen, dass neue Wissen in die eigene, europäische Wissensordnung integrieren zu können.¹⁷¹ Vergleiche mit dem *tertium* Kleidung bewegen sich im eben zitierten Beispiel im Bereich der Ähnlichkeit. Dernschwam stellte über seine Vergleiche Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen den Einwohnern im Osmanischen Reich her und den Bewohnern anderer Regionen sowohl innerhalb als auch außerhalb des Osmanischen Reiches her. Jedoch konnten sich Vergleiche über Kleidung auch stark im Spannungsfeld zwischen Ähnlichkeit und Differenz bewegen. So schreibt Dernschwam über die Kleidung der Frauen im Osmanischen Reich:

„Die weyber in Turkei sein nicht also frey wie in der cristenhait. Werden in hewsern vorsperrt vnd verhut, auch die rab ader gefangene diener sehn irer hern weiber in hewsem nicht, khain weibsbildt geth gen margt einzukhauffen, sunder die menner vnd ire Knechte kauffen ein vnd tragens irncz in ein tuche zw hawse. [...] Welche weiber ausgehen irncz aine zw andern ader ins badt etc., die seindt alle verdeggt, haben ein schwarcz durchsichtigseyden tuchle fur dem antlicz, vngeuarlich ainer spannen lang vnd braith. Auff dem kopffe haben sy ein rundt, diks, ausgenetz hewble von . seyden ader guldstuk, wie ein strohen badthutle pflegt zu sein, vnd oben drauff fwr sich ein klainers hutle, alles an einander geneth, vnd daruber ein weiss tuch vmb das angesicht, das hindn herab hengt, gleich wie die nunnen zw Wien vnd Berg stetter weyber pflegen zutragen. Allein, das das angesicht den turkischen weibern mit ein schwarczen tuchle vordeggt ist, binden herab haben sy fwr den zopff einer ein lang vnd handt braith von seyden zotte herab hengen. Seindt also in irer tracht anzusehen wie ein mumerey vnd faschang spill. Die obern klaider seindt wie andere mannes rockhe [...].“¹⁷²

Die Frauen im Osmanischen Reich werden von Dernschwam zuerst einmal mit Nonnen und „*stetter weyber*“ in Hinsicht auf Kleidung verglichen. Es wird hier eine Ähnlichkeitsbeziehung zwischen den Frauen im Osmanischen Reich und den Frauen im Alten Reich über den Vergleich hergestellt. Mit dem Bezug auf die europäischen Semantiken von Kleidung kann Dernschwam nicht nur das Aussehen als äußerlich sichtbares Merkmal vergleichen, sondern er vergleicht eben auch die sozialen Rollen und die Position in der gesellschaftlichen Hierarchie, die mit einer bestimmten Kleidung verbunden waren. Denn die Frauen im Osmanischen Reich sind nicht „*also frey*“ wie die Frauen in Dernschwams Heimat. Dies wird dadurch deutlich, dass Dernschwam die Frauen mit Nonnen gleichstellt, damit also nicht nur auf das Aussehen ihrer

¹⁷⁰ Vgl. Epple/Erhart, Welt, S. 8.

¹⁷¹ Vgl. Flüchter, Nairen, S. 5.

¹⁷² Babinger, Dernschwam, S. 130-131.

Kleidung rekurriert, sondern auch auf den Grad ihrer Freiheit innerhalb der Gesellschaft. In Vergleichen über Kleidung wird daher auch die mit der Kleidung verbundene soziale Position ausgehandelt. Die Position von Nonnen war Dernschwam vertraut und er konnten sich die Position von Frauen in der Kontaktzone so begreifbar und vergleichbar machen.

Auf der anderen Seite jedoch stellt Dernschwam heraus, dass die Kleidung der Frauen jener der Männer sehr ähnlichsähe. Die Obergewänder seien geschnitten, wie *andere „mannes rockhe.“* Hier zeigt sich nun zum ersten Mal ein Motiv, das sich auch in den anderen hier untersuchten Texten zum Teil wiederfindet: Die von den Akteuren empfundene Aufhebung des Geschlechterunterschiedes bei der Kleidung. Hier kommt die Differenz als zweiter Pol des beschriebenen Spannungsfeldes zum Tragen, denn es war ein Bedürfnis der Akteure, wie auch die anderen Texte zeigen werden, Männer und Frauen über die Kleidung innerhalb einer Hierarchie zu positionieren. Dernschwam nimmt die Unterscheidung zwischen Männern und Frauen auch an einer anderen Stelle in seinem Bericht vor, doch hier bricht die Schilderung leider ab und er beschreibt lediglich die Kleidung der Frauen, der Vergleich bleibt damit unvollständig.¹⁷³ Kleidung, so konnte bereits zu Beginn dieses Kapitels erläutert werden, war wesentlich für die Lesbarkeit der Distinktion innerhalb der europäischen Gesellschaften und in dieser Weise wurde die Kleidung in Bezug auf Männer und Frauen im Kulturkontakt offenbar auch gelesen und gedeutet, das Konzept der Distinktion also in die Kontaktzone übertragen. Vergleich Dernschwam nun die Kleidung zwischen Männern und Frauen, so tat er dies aus einem europäischen Vergleichskontext heraus und führte so eine routinierte Vergleichspraxis aus, die ihm zur Orientierung aus seiner Heimat bekannt war.

Wie sehr er diese Vergleichspraxis zur Distinktion verinnerlicht hatte, zeigen Dernschwams Vergleiche über die Beamten am Hof des Sultans:

*„Weytter seind vber 50 janczarn sundere obriste, die nent man bullug bascha [= Führer einer Einheit oder Rotte. Dieselbigen haben hoche, spiczige heute oben krump, vnd vmb den kopff ein gulden gewirgten ader gezogenen bortten in 7 ader 8 finger brait, vnd oben auff ein klain, silbrentoltok [= Federkiel] dorin ein feder pusch von reyer federn, wie ein kerbesen gestallt; sicht eim faschingsspil gleich.“*¹⁷⁴

*„Der kaiser hot ir mer lakhaien, auch die baschen, die nent man peyth [= Diener, Bote] [...]. Haben kurcze gerine klaider von farben vnd hoche huethe von krupfen, plechernen ader sylbern plechen vergullt, die lauffen neben den rossen.“*¹⁷⁵

Bei der Beschreibung von Ämtern, Hierarchien und Amtsinhabern hebt Dernschwam gleich unmittelbar auf die Kleidung ab. Kleidung und die Ausstattung von Beamten mit bestimmten

¹⁷³ Vgl. Ebd., S. 52

¹⁷⁴ Ebd., S. 62

¹⁷⁵ Ebd., S. 63

Kleidungsattributen wurden hier als *tertia* herangezogen, während die unterschiedlichen Amtsträger und die ihnen zugeschriebenen Ämter als *comparata* herangezogen wurden. Der Vergleich tritt erst als solcher hervor, wenn die beiden Stellen zusammen betrachtet werden. Denn für sich genommen liegt hier lediglich eine Beschreibung unterschiedlicher Kleidungsattribute vor. Erst in der Zusammenschau und mit Verweis auf die europäische Vergleichspraxis ergibt sich das Bild einer komplexen Hierarchie, die über Vergleiche und der Zuschreibung von Zugehörigkeiten und Kompetenzen aufgebaut von Dernschwam hier aufgebaut wird. Die in der Kleidung eingeschriebene soziale Position konnte gelesen werden und ermöglichte eine Fremdpositionierung der beobachteten Akteure im sozialen Gefüge der Kontaktzone, wie die Akteure sie für sich konzeptualisierten.¹⁷⁶

Vergleiche mit dem *tertium* Kleidung boten die Möglichkeit der Diversität der Bevölkerung im Osmanischen Reich auf eine ordnende Art zu begegnen. So ordnete Dernschwam die Bevölkerung über regionale Kleidungsgewohnheiten und gruppierte die Bevölkerung und „kartographierte“ das Osmanische über das *tertium* Kleidung. Die Herstellung von Ähnlichkeiten und die Möglichkeit über Vergleiche Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen Gruppen herzustellen kann als Modus der Wissensaneignung und Überwindung von Fremdheitserfahrungen verstanden werden. All diese Fremdpositionierungen über Kleidung müssen als Zuschreibungen der europäischen Akteure verstanden werden, indem die Vorstellung einer nach europäischen Maßstäben geordneten (hierarchischen) Gesellschaft nahtlos auf die Kontaktzone übertragen wurde: Die Vergleiche wurden aus einem europäischen Vergleichskontext heraus durchgeführt.

3.2 Die Reisen des Reinhold Lubenau

Kleidung wird auch im Reisebericht Lubenaus als *tertium* verwendet, um Menschen ordnen zu können und Gruppenzugehörigkeiten herauszuarbeiten. Über eine Audienz kurz vor der Ankunft in Konstantinopel schreibt er:

„wie wir in den Sahl kamen, stunden auf einer Seiten im Sahl ein Haufen schöner Jungling, alle roht gekleidet und herrlich ausgeputzet, die alle forne in der Stirne drey Federn durch die Haut gesteckt hatten, und lief inen das Bludt über die Wangen; man spuret aber nicht, das einer saur dazu gesehen hette, sondern lacheten noch dazu, dessen ich mich über die Masen verwundert. Der Begk [= Fürst] sas auf einem Stul, war zimlich bei Jahren und seine Kriegsleutt auf mancherlei Art, lautter deli und tholle Kerl mit Federn und ander Kriegrustung gezihret, vor ihm herumb; hinter im auf einer Banken sassen etliche vornehme Turken in gulden Stucken bekleidet;“¹⁷⁷

¹⁷⁶ Vgl. zur Fremdpositionierung Böth, *Erzählweisen*, S. 22.

¹⁷⁷ Sahn, *Lubenau IV*, S. 73.

Lubenau vergleicht implizit die Anwesenden und ordnet sie so den unterschiedlichen Gruppen zu. Die „*Jungling*“ heben sich ab, indem sie Federn in der Stirn stecken haben. Später im Reisebericht stellt sich heraus, dass diejenigen Solldaten, die den beschriebenen Federschmuck tragen, sich durch besondere Tapferkeit auszeichnen. Denn Lubenau bemerkt, diese Soldaten würden mit dem Federschmuck „*ihre Behertzigkeit damit zu beweisen, das sie keiner Schmerzen achten [...]*.“¹⁷⁸ Es zeigt sich bei ihm noch deutlicher als bei Dernschwam, dass Kleidung als Leibpraktik zu verstehen ist. Denn die Kleidung verwies, wie das Beispiel der „*Jungling*“ zeigt, nicht nur auf einen Rang, sondern auch auf Charaktereigenschaften, wie Tapferkeit, oder eben auch körperlich-leibliche Merkmale, wie eine geringere Schmerzempfindlichkeit.

Neben dieser ersten Gruppe arbeitet Lubenau über den impliziten Vergleich noch den „*Begk*“ und die „*vornehme Turken*“ heraus, wobei der *Begk* weniger über seine Kleidung als über seine Position im Raum identifiziert wird. Es zeigt sich in diesem Beispiel, dass die Kleidung nicht als einziges *tertium* verwendet werden konnte, um sich in einer Audienzsituation zu orientieren. Die Positionen im Raum oder der Unterschied zwischen Sitzenden und Stehenden war gleichsam bedeutend, um die Rangverhältnisse zu klären und eine Distinktion der Anwesenden vornehmen zu können.¹⁷⁹

Kleidung als *tertium* bot bei Lubenau daher, wie für Dernschwam auch, die Möglichkeit die Verhältnisse im Osmanischen Reich aus einem europäischen Vergleichskontext heraus für sich zu ordnen. Es war ihm möglich Machtverhältnisse zuzuschreiben und lesend zu interpretieren. Dabei bezog er sich auf eine routinisierte Praxis des Vergleichens, die einen expliziten Vergleich nicht erforderlich machte. Unter Berücksichtigung der (europäischen) Vergleichskontexte wird nun erst sichtbar, dass es sich um einen Vergleich handelt, der jedoch von Lubenau schon soweit verinnerlicht wurde, dass die explizite Benennung der *comparata* – die einzelnen Gruppen nicht notwendig ist. Lediglich das *tertium* Kleidung wurde von ihm explizit gemacht.

Doch nicht allein zeremonielle Arrangements wurden von Lubenau über dieses *tertium* verglichen und geordnet, sondern ebenso wie Dernschwam ordnete auch er die Geschlechterverhältnisse im Osmanischen Reich. Sein Vergleich über die Geschlechterverhältnisse fällt allerdings etwas komplexer aus. Deshalb soll er im Folgenden Punkt für Punkt untersucht werden. Vorauszuschicken sei, dass Lubenau im Unterschied zu Dernschwam Männer und Frauen im Osmanischen Reich in Hinsicht auf ihre Kleidung in den Blick nimmt, während bei Dern-

¹⁷⁸ Ebd., S. 79.

¹⁷⁹ Vgl. dazu auch Brauner, *Kompanien*, S. 111f.

schwam zu beobachten war, dass er die Frauen im Osmanischen Reich mit Nonnen und Bürgerinnen im Reich verglich. Lubenau widmete der Kleidung von Männern und Frauen den letzten Abschnitt eines Kapitels mit dem Titel „*Von der Turken Heiradt und Hocheizeit, sowie derselben Tracht*“¹⁸⁰.

Nach der Feststellung, dass sich Frauen und Männer in ihren Kleidungsgewohnheiten nicht stark unterscheiden und dass Frauen ihr Gesicht verschleiern würden, wenn sie das Haus verließen, beschreibt Lubenau die Kleidung der Frauen, wenn sie sich auf der Straße aufhielten, um in ein öffentliches Bad zu gehen:

Einstheils haben schwartze Tucher von Hahr oder Seiden vor das Gesicht gebunden, gleichsam einer Mummerei, und sonderlich, wan sie ins Badt gehen, so gehet ein alt Weib mit einem Stecken vorher, den volgen die Slaven. Die tragen in einem Kessel mit einer schoenen Decken bedeckt ihre Seife, Smingken, Reibtucher und was ihnen sonst im Bade notigk. Die anderen führen und tragen die kleinen Kinder, und seindt die kleinen Megdelein schon verbunden. Den volget die rechte Frau, und wan ein Man schon seinem eigenen Weib begegnet, so kennet ehr sie nicht. Den auf der Gassen traget sie die schlechtesten Kleider, das unter einer Slavin und einer Frau in Kleidung kein Unterscheidt gespuret wird. In den Heusern aber halten sich die Frauen uber die Massen stadtlich wie Furstinnen [...].“¹⁸¹

Lubenau beschreibt hier die Rangfolge der Frauen, wie sie auf der Straße in Konstantinopel anzutreffen sind. Es verbinden sich in dieser Textstelle, so wie bei der Beschreibung der Audienz, unterschiedliche Distinktionsmerkmale miteinander, die jedoch beide auf eine Praxis des Vergleichens fußen. Die Ehefrau befindet sich an einer ganz bestimmten Position innerhalb der Prozession, sie folgt den Sklaven, die die Kinder tragen. Lubenau hält fest: „*wan ein Man schon seinem eigenen Weib begegnet, so kennet ehr sie nicht.*“ Der Grund dafür sei, dass die Frauen auf der Straße ihre schlechtesten Kleider tragen würden, dies führe dann dazu, dass „*unter einer Slavin und einer Frau in Kleidung kein Unterscheidt gespuret wird.*“ Die Sklavin und die Ehefrau als *comparata* werden in Hinsicht auf ihre Kleidung miteinander verglichen. Die Ehefrau sieht der Sklavin, in der Wahrnehmung Lubenaus, so ähnlich, dass ihr Ehemann sie nicht erkennen würden, falls er sie auf der Straße träfe. Die Ehefrau, so lässt sich aus den Ausführungen Lubenaus schließen, ließe sich auf der Straße ausschließlich aus der räumlichen Position der Frau erkennen. Dass es Lubenau hier nicht nur um eine Unterscheidung bloßer Kleidungsgewohnheiten ging, sondern um die damit eng verbundene Zuweisung von Machtsphären sowie Positionen innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie, lässt sich erschließen, wenn er später schreibt, dass sich die Ehefrauen dem gegenüber im Haus „*stadtlich wie Furstinnen*“ kleiden würden. Nun wird sichtbar, wie komplex der von Lubenau gemachte Vergleich ist: Indem die Ehefrau nun im Haus in Hinsicht auf Kleidung mit einer Fürstin verglichen wird, werden auch

¹⁸⁰ Sahm, Lubenau IV., S. 276.

¹⁸¹ Ebd., S. 280.

die beiden Bereiche „auf der Gassen“ und „in den Heusern“ über den Vergleich miteinander in Beziehung gesetzt. Außerhalb des Hauses wird die Ehefrau über die Kleidung von Lubenau als Sklavin angesehen, dies dürfte sich nicht nur auf das Aussehen ihrer Kleidung bezogen haben, sondern auch auf ihren Handlungsspielraum außerhalb des Hauses. Dieser war nach dem Verständnis Lubenaus, dem der Sklavin wenn nicht gleichgesetzt, so doch zumindest ähnlich. Dagegen wird die Frau im Haus als Fürstin gesehen und auch dies bezieht sich wohl stark auf ihre Machtbefugnisse innerhalb des Hauses, wie aus Lubenaus weiteren Ausführungen hervorgeht. Beide Bereiche, Straße und Haus, werden in diesem Vergleich zu Sphären konstituiert, in denen Frauen unterschiedliche Handlungsspielräume hatten. Es handelt sich bei den Vergleichen lediglich um Zuschreibungen Lubenaus, die dadurch entstanden, dass er eine europäischen Vergleichskontext nutzte. In der Literatur finden sich Hinweise, dass diese passive Rolle der Frau außerhalb des Hauses, wie sie bei Lubenau beschrieben wird, nicht der Realität entsprach. Frauen der Mittel- und Oberschicht konnten sich an Stiftungen beteiligen und hatten so einen erheblichen Handlungsspielraum beispielweise in der religiösen Sphäre.¹⁸²

Über die Verhältnisse innerhalb des Hauses berichtet Lubenau weiter:

„Die Menner müssen das Haus versorgen und da jederman sie furchtet, furchten sie selber ihre Weiber. Dieweil der Man das Haus versorgt, gehen die Weiber auf der Gassen spatziren oder ins Badt. Die Weiber wissen nichts von Hausarbeit; wan das Weib zu Haus komet, muss der Man das Essen bereit haben, welches doch gahr schlecht. Die Tracht aber der Weiber in Heusern ist erstlich auf bloßem Leibe schone seidene oder weisse, zarte Leinwandt, das man alles hindurch sehen kann. Über die Hosen oben auf dem Leib tragt sie schon durchscheinend Hembde von Seide, rot, grun, gelb, blau. Auf dem Heupt ein glattes Heublein von gulden Stucken, und die Harr binden sie in ein Secklein von Seiden oder Guldenstuck. Ein Theil lassen das Hahr umbs Gesicht hangen und haben gezogen Goldt darunter gemengt. Sie gehen alle auf Holzschuen, so schon gemahlet, auch mit Perlen und Edelgesteinen versetzt.“¹⁸³

Lubenau bringt die Kleidung hier im nächsten Schritt mit der Arbeitsteilung im Haus in Verbindung. Männer und Frauen werden von ihm hier in der häuslichen Sphäre verglichen. Während die Männer die Hausarbeit erledigen, sind die Frauen außerhalb des Hauses unterwegs. Frauen, so scheint es, können im Haus über die Männer verfügen, auf der Straße sind sie Sklavinnen jedoch ähnlich. Der Bereich außerhalb des Hauses wird so von Lubenau als Machtsphäre der Männer und im Gegensatz dazu das Haus als Machtsphäre der Frau markiert. Er geht in der Textstelle dann nochmal explizit auf die Kleidung der Frauen in den Häusern ein, die als sehr wertvoll herausgestellt wird. Als *comparata* dienen Männer und Frauen, die einmal explizit in Hinsicht auf ihre geschlechtsspezifische Arbeitsteilung hin verglichen werden, aber auch implizit in Hinsicht auf ihre Kleidung. Denn die kostbare Kleidung der Frau wird hier

¹⁸² Vgl. Faroqhi, population, S. 368.

¹⁸³ Sahn, Lubenau IV., S. 281

noch einmal hervorgehoben, die Kleidung des Mannes ist aus der ersten Beschreibung am Anfang des Abschnitts bereits bekannt.¹⁸⁴ Der Vergleich der Frau mit einer Fürstin wird hier fortgeführt. Besonders zu erwähnen ist die Haube der Frau, die aus „*gulden Stucken*“ gemacht worden sei. Die Haube oder auch die anderen hier beschriebenen Haarschmuckvarianten können als eine Art Krone interpretiert werden. Im Kulturkontakt war es offenbar leicht möglich, zu bestimmten Insignien Analogien zu bilden.¹⁸⁵ Bei diesen Analogien ging es nicht nur darum, das Aussehen eines bestimmten Kleidungsstückes zu beschreiben, sondern auch die darin eingeschriebene Rolle war Teil des Vergleichs. Kleidung schrieb ihren Trägern in der Vormoderne immer ein bestimmtes Verhalten oder eine bestimmte Form der Lebensführung ein.¹⁸⁶

Die verwendeten Analogien verweisen jedoch auch darauf, dass diese Art der Vergleiche der Wissensproduktion diene. Dadurch, dass die Geschlechterverhältnisse über bekannte Analogien verglichen wurden, konnten sie in die Wissensordnung der europäischen Akteure integriert werden. Die Verhältnisse wurden vergleichbar gemacht. So zeigt sich auch bei Lubenau, dass über das *tertium* Kleidung ein komplexer Positionierungsprozess, eine Fremdpositionierung, innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie vorgenommen werden konnte. Denn Kleidung machte durch ihre spezielle Semantik in der *face-to-face* Gesellschaft Machtverhältnisse sicht- und erfahrbar.¹⁸⁷ Indem Lubenau einen ihm vertrauten und rotinisierten (europäischen) Vergleichskontext heranzog, war es ihm möglich, die beobachteten Kleidungsgewohnheiten auf die Geschlechterordnung im Osmanischen Reich zu beziehen. Über die Kleidung konnte er jedoch nicht nur die Rollen von Männern und Frauen vergleichend bestimmen, sondern es gelang ihm auch Handlungsspielräume von Frauen zu unterscheiden, indem sie in dem einen als Sklavinnen und in dem anderen als Fürstinnen über das *tertium* Kleidung charakterisiert und diesen Sphären entsprechend zugeordnet wurden. Die Männer werden in ihrer Kleidung zwar nicht explizit in den Vergleich mit einbezogen, aber durch den Vergleich in Hinsicht auf die Rollenaufteilung im Bereich des Hauses und mit dem Wissen über den Vergleichskontext, den Lubenau heranzieht, werden die Männer implizit mit verglichen.

Im letzten Abschnitt seines Berichtes über die Kleidung der Frauen nimmt Lubenau einen letzten Vergleich vor. Er schreibt:

„Die Reichen oder ihre Menner in Emptern oder Diensten sein, wie gleich gegen meinem Fenster uber eine wahr, [...] die trugk ein Heublein von Gold mit Perlen und Edelgesteinen besetzt, uber das eine Krone, die bei 20 tausent Ducaten werdt wahr; hinder derselben einen Puschen schwartzer Reigerfedern, welche in einem sonderbaren, von Golde gemachten Stiel stecketen, welcher ganz mit Edelgesteinen besetzt wahr.“¹⁸⁸

¹⁸⁴ Vgl. Ebd, S. 280.

¹⁸⁵ Vgl. Brauner, *Kompanien*, S. 110.

¹⁸⁶ Vgl. Frieling, *Sehen*, S. 207.

¹⁸⁷ Vgl. dazu besonders ebd., S. 2, aber auch Dinges, „Lesbarkeit“, S. 92-99.

¹⁸⁸ Sahn, *Lubenau IV.*, S. 281.

In diesem letzten Vergleich werden reiche Frauen oder Frauen von Amtsträgern und ärmere Frauen beziehungsweise Frauen von Männern ohne Ämter miteinander über das *tertium* Kleidung verglichen. Dabei hebt Lubenau wieder besonders den Kopfschmuck hervor und liefert ein zusätzliches Indiz dafür, dass die Haube aus dem vorigen Abschnitt in Analogie zur Krone von ihm verstanden worden ist. Denn die Reicheren tragen tatsächlich eine Krone über ihrer Haube. Neben einem Vergleich zwischen der Machtsphäre von Männern und Frauen und der Aufgabenteilung im Haus bietet die Beschreibung der Frauenkleidung Lubenau auch die Möglichkeit den sozialen Status der Frauen zu vergleichen.¹⁸⁹

Innerhalb dieses Abschnittes konnten über das *tertium* Kleidung drei Vergleiche vorgenommen werden: Die Frauen in der Gesellschaft des Osmanischen Reiches konnten in unterschiedlichen Machtsphären oder Handlungsräumen (im Haus oder Draußen), in unterschiedlichen Aufgabenbereichen (Hausarbeit oder keine Hausarbeit) und in unterschiedlichen sozialen Positionen (reich oder nicht reich) situiert werden. Es handelt es sich hier, wie auch bei Dernschwam, um Fremdpositionierungen.¹⁹⁰ Beide Autoren schreiben über den Vergleich von Kleidung ihren Trägern und Trägerinnen eine bestimmte Position innerhalb der Gesellschaft zu. Diese Zuschreibung beinhaltet auch eine Einschätzung über die Handlungsspielräume der Personen. Aus der Sicht der Vergleichsforschung andererseits handelt es sich bei diesen Fremdpositionierungen – und als nichts anderes müssen die untersuchten Vergleiche aufgefasst werden – um selbstreferentielle Vergleiche. Denn die Vergleiche weisen einen hohen Grad an „Involviertheit“¹⁹¹ auf, sowohl Lubenau als auch Dernschwam nutzten zur Ordnung der Bevölkerung und der Geschlechterverhältnisse routinisierte Praktiken des Vergleichens, in die sie ihre eigene kulturelle Ordnung und geteiltes Wissen über die Semantik von Kleidung mit einbeziehen. Das geteilte Wissen kann geradezu als impliziter Vergleichskontext gelten. Daher beruhen die vorgenommenen Fremdpositionierungen auf selbstreferenziellen Vergleichspraktiken.

Wie sehr die Akteure auf diese Vergleichspraxis angewiesen waren, zeigt sich immer dann, wenn sie den Vergleich aufgrund fehlender *tertia* nicht durchführen können. Bei Lubenau ist dies sehr schön am Beispiel der Bevölkerung in der Stadt Kairo zu beobachten:

*„Wohnen Juden, Mohren, Araber und Turken darein. Von Christen habe ich nicht vernohmen, Doch mögen ihr wol drein wohnen. Den weil die Christen ganz frei unter den Turken ohn alle Sorg, wes Religion sie auch sein, wohnen mögen, aber in Africa, Aegipten und Sirien ganz den Turken mit Kleidung des Landes Gewonheit nach gekleidet gehen, kan man sie nicht unterscheiden.“*¹⁹²

¹⁸⁹ Ein weiterer Vergleich zur Unterscheidung der sozialen Stellung vgl. Sahn, Lubenau V., S. 202.

¹⁹⁰ Vgl. Böth, Erzählweisen, S. 22.

¹⁹¹ Von Sass, Vergleiche(n), S. 40.

¹⁹² Sahn, Lubenau V., S. 202.

Die Situation des Kulturkontaktes konnte die europäischen Vergleichspraktiken an ihre Grenzen stoßen lassen. Lubenau versuchte zwar, die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen hinsichtlich ihrer Kleidung zu unterscheiden und so die Christen „herauszulesen“, doch es gelang ihm nicht, da sie „ganz den Turken mit Kleidung des Landes Gewonheit nach gekleidet gehen.“ Der Kulturkontakt macht die Routinisierung von Vergleichspraktiken erst sichtbar, da dort, wo die Vergleichspraktiken an ihre Grenzen stoßen, diese explizit gemacht werden müssen. Sowohl bei Dernschwam als auch bei Lubenau deutete sich bereits an, dass europäische Akteure im Osmanischen Reich die Bevölkerung intuitiv über Kleidung auf der Basis europäischer Vergleichskontexte ordneten und damit Fremdpositionierungen vornahmen. An dieser Stelle, an der routinisierte Praktiken des Vergleichens nicht mehr durchgeführt werden konnten und ihr Potential an den Grenzen herausgefordert wird oder anders: ihre Funktionalität auf dem Spiel stand, zeigt sich wie sehr sie zum Vergleichsrepertoire frühneuzeitlicher Akteure gehörten und solche Vergleiche daher als Praktiken des Vergleichens aufgefasst werden müssen. In Situationen, in denen neue Eindrücke nicht über bekannte Mechanismen verarbeitet und in die eigene Wissensordnung integriert werden konnten, stehen diese Mechanismen zur Disposition und werden die Routinen, dies ist zu betonen, erst sichtbar.

Vergleiche mit dem *tertium* Kleidung boten Lubenau im Kontext der Diversität der Bevölkerung im Osmanischen Reich die Möglichkeit die Bevölkerung zu ordnen und Menschen über Fremdpositionierungen innerhalb der Gesellschaft zu verorten. Über Kleidung waren nicht nur Unterscheidungen, sondern Positionierungen möglich. Denn Kleidung war Ausdruck der in den Leib eingeschriebenen gesellschaftlichen Rolle. Wegen dieser komplexen Semantik von Kleidung, kann sie als Leibpraxis verstanden werden, die außen am Körper sichtbar war. Hier erweist sich auch der Begriff des körperlichen Leibes als enorm wichtig, da er beide hier relevanten Aspekte, Körper und Leib umschließt. Dabei gab es wie bei Dernschwam unterschiedliche Situationen, in denen Lubenau Ordnung herstellen musste. Es konnte um die Rangordnung in Audienzen, die Geschlechterordnung oder die Identifikation von unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen gehen. Auch Lubenau griff auf einen europäischen Vergleichskontext zurück, indem der Vergleich von Kleidung bereits als routinisierte Praxis des Vergleichens verstanden werden kann. Dabei hat sich gezeigt, dass es nicht nur darum ging Personengruppen zu unterscheiden, sondern auch Handlungsräume zuzuweisen oder Menschen sozial beziehungsweise nach ihrem Wohlstand zu unterscheiden, wie dies bei den Geschlechterverhältnissen der Fall ist. Gleichzeitig konnte am Beispiel Lubenaus verdeutlicht werden, welches Potential die Untersuchung von Vergleichspraktiken im Kulturkontakt bot. Die Konfrontation mit der ungewohnten Diversität konnte dazu führen, dass Vergleichsroutinen nicht mehr zur Ordnung der

Bevölkerung brauchbar waren, wenn die entsprechenden *tertia* nicht zur Verfügung standen. Hier erwiesen sich die gewählte Kontaktzone und der Reisebericht Lubenaus als vielversprechende Untersuchungsgegenstände, da die Herausforderung von Vergleichspraktiken hier herausgearbeitet werden konnte. Dabei wurden auch die Vergleichspraktiken explizit sichtbar, da sie herausgefordert und ausgehandelt werden mussten.

3.3 Die Reysebeschreibung des Johann Wild

Auch bei Wild trat die Kleidung als *tertium* auf, um die Bevölkerung zu ordnen. Es findet sich in seinem Text an manchen Stellen dasselbe Phänomen, welches auch bei Dernschwam dominant war. Wild stellte über Kleidungsvergleiche Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen unterschiedliche Regionen her. Über die Bewohner der Insel Zypern berichtet er, „*Die Unterthanen gehen in Welscher Tracht*“¹⁹³ oder in Damaskus *In der Tracht gehen die Araber gleich wie die zu Alcairo/in Egypten die reichen herren/als Beeg/Spahi/Janitschar Erabirlar/gehen in Seyden zeug und Atlas daher [...]*.¹⁹⁴ Auch bei Wild können mehrere *comparata* über dasselbe *tertium* Kleidung verglichen werden. Wild stellt in beiden hier angeführten Vergleichen zuerst einmal eine regionale Ähnlichkeit über den Vergleich her: Zum einen sind die Menschen auf Zypern in „*Welscher Tracht*“ gekleidet, zum anderen tragen die Bewohner der Stadt Damaskus, „*die Araber*“, dieselbe Kleidung wie die reichen Herren in Kairo. Bei dem zweiten Vergleich wird neben der Ähnlichkeit noch eine Differenz mitgeführt, denn die Ähnlichkeit in der Kleidung trifft nur auf die wohlhabenden Bewohner Kairos zu. Das *comparatum* im zweiten Vergleich evoziert daher wieder einen Vergleich, den zwischen den wohlhabenden und weniger wohlhabenden Männern Kairos. Auch bei Wild konnten sich die Vergleiche um das *tertium* Kleidung ebenfalls im Spannungsfeld zwischen Ähnlichkeit und Differenz bewegen.

Bei Wild sind die Vergleiche um die Kleidung nur vereinzelt und weniger häufig. Was sich in seinem Bericht jedoch ebenfalls findet, ist ein Vergleich über die Geschlechterverhältnisse. Fast am Ende seines Berichtes führt er dazu aus:

„In Egypten und ganz Orient stimmen sie mit der Kleidung uber ein. Der gemeine Bauersmann gehet gar schlecht daher/trägt bein groß weit hembd an/das ist entweder blau oder schwarz gefärbet/ die Ermel seyn mehr als Ellen weit/an der Gürtel tragen sie einen krummen Tolchen/uber das hembd ein andern Rock/welchen sie nennen Wischt/oder einen Burthe/welcher bei 10. Ellen lang/und zwo breit ist/diesen schlagen sie umb den Leib herumb/und bedecken sich bei der Nacht damit/an den händen tragen sich dicke Beinerne und Gläserne Ringe/ und einen guten Prügel [...] gehen also gar bettlerisch daher/am Leib unnd unter dem unter dem Gesicht seyn sie schwarzbraun/Die Weibsbilder haben auch lange weite hembder mit weiten Ermeln/und unter denselben tragen sie Schlachthosen an/für das Gesicht haben sie ein

¹⁹³ Wild, Reysebeschreibung, S. 170.

¹⁹⁴ Ebd., S. 144.

*weisses oder schwarz Seydenes Tuch=lein/das nur die Augen gesehen werden/an dem Leib binden sie sich mit einer Faschen/uber die Kleider/an den händen haben sie viel Gläserne Ring/grün und blau/deßgleichen auch an den Armen und Füßen/wenn sie uber Land reisen/oder außgehen/tragen sie ein lang weiß leinen Tuch uber den Kopff/damit sie sich bedecken.*¹⁹⁵

Männer und Frauen werden hier, wie bei Lubenau auch, in Hinsicht auf ihre Kleidung unterschieden. Dabei fällt bei Wilds Vergleich im Gegensatz zu Lubenaus auf, dass Wild aus der unterschiedlichen Kleidung keine Geschlechterrollen und Rollenerwartungen formuliert. Ihm scheint es stärker um die Unterscheidung der *comparata* Männer und Frauen über das *tertium* Kleidung zu gehen. Er betont das Aussehen der Kleidung. Doch nicht nur diese Unterscheidung wird mit dem obigen Vergleich herausgestellt, sondern es geht auch um eine ständische Unterscheidung: Denn Wild hält ganz zu Anfang fest, dass es bei der beschriebenen Kleidung um die Kleidung der Bauern geht. Implizit stellt er damit heraus, dass Kleidung auch im Osmanischen Reich nach Ständen differenziert war. Er orientierte sich dabei, wie Lubenau und Dernschwam, am europäischen Vergleichskontext, der eine Distinktion nach Kleidung für unterschiedliche Stände stets mit sich führte und die Grundlage für die routinisierte Vergleichspraxis war, auf die alle Autoren zurückgriffen. Bei Lubenau fand sich ein Kleidungsvergleich, der einen komplexe Fremdpositionierung in Rollen und Handlungsräume ermöglichte, bei Wild hingegen findet sich zwar eine Unterscheidung nach Kleidung, jedoch scheint Wild daraus keine weiteren Schlüsse gezogen zu haben. Die einzige Differenzierung, die er noch vornimmt, ist die Unterscheidung zwischen Frauen, die auf Reisen sind, und Frauen, die sich zu Hause befinden. Frauen auf Reisen trügen zusätzlich zu ihrer Kleidung „ein lang weiß leinen Tuch uber den Kopff“, um sich zu bedecken. Ein Marker für eine besondere Position innerhalb der Gesellschaft scheint Wild diesem Kleidungsstück jedoch nicht zugeschrieben zu haben. Bei Wild ließen sich die Vergleiche in Bezug auf die Geschlechterrollen anders als bei Lubenau oder etwas eingeschränkter auch bei Dernschwam nicht als komplexe Fremdpositionierungen beschreiben. Denn während Dernschwam und Lubenau eben über das *tertium* Kleidung Aussagen und Zuordnungen zu Handlungsräumen und oder dem Grad der Freiheit machten, führt Wild hier lediglich die Unterscheidung zwischen Männern und Frauen als *comparata* in Hinsicht auf das Aussehen ihrer Kleidung ein, wobei die Gruppe der Frauen an einer Stelle noch ein Stück weiter differenziert werden.

Ein Grund dafür könnte die unterschiedliche Länge und Intensität der Beobachtung sein. Es konnte gezeigt werden, dass die hier untersuchten Autoren alle intuitiv auf das *tertium* Kleidung und die damit verbundene Vergleichspraxis zur Ordnung der Bevölkerung zurückgriffen.

¹⁹⁵ Ebd., S. 204.

Lubenau macht bei seinem Vergleich jedoch explizit, dass die reichen Frauen so aussähen, „*wie gleich gegen meinem Fenster über eine wahr*“¹⁹⁶. Die Beobachtung scheint bei ihm ein wichtiges Kriterium gewesen zu sein, um die Geschlechterordnung zu verstehen und in die eigene Wissensordnung integrieren zu können. Bezogen auf das Genre des Reiseberichtes könnten es die Leser erwartet haben, dass mit einem expliziten Verweis auf eine längere Beobachtung auch etwas mehr Informationen mitgeliefert wurden als die bloße Unterscheidung der Kleidungsgewohnheiten, die von den Lesern doch selbst stets zur Orientierung in ihrer eigenen Lebenswelt angewandt wurde. Dieses Mehr an Informationen für die komplexe Fremdpositionierung würde sich auch in die Entstehung des ethnographischen Wissens der Zeit fügen, das ja den Fokus besonders auf die „Informationen über das soziale Leben einer Gesellschaft“¹⁹⁷ legte. Besonders die Teilnehmer von Gesandtschaften, wie Lubenau und Derschwam, trugen laut Höfert zur Schaffung des Wissenskorpus bei.¹⁹⁸ Somit können die detaillierteren Fremdpositionierungen von Derschwam und Lubenau auch aus dem Kontext der diplomatischen Missionen resultieren, in dem eine detailliertere Darstellung erwartet wurde. An Wild als Soldat wurden diese Erwartungen wohlmöglich nicht herangetragen und sein Bericht war weniger stark an die Anforderungen des ethnographischen Wissens gebunden, was eine geringere Detaildichte erklären könnte.

Zusätzlich zur schlechten Kleidung der Bauern, die Wild als „*bettlerisch*“ beschreibt verweist Wild noch auf die Körperfarbe der Bauern, die von einer schwarz-bräunlichen Farbe sei. Damit ist hier auf einen Aspekt hingewiesen, der auch an anderer Stelle in Wilds Bericht von Bedeutung war: Die Körperfarbe. Denn über die Sklaven, die in Mekka verkauft wurden, schreibt Wild:

Es werden auch gar viel Moren allda [= Mekka] verkaufft/welche über das Rothe Meer gebracht werden/ [...]Diese Moren gehen alle nackend/ biß auff den Nabel/Weibs und Mannspersonen/und ettliche Weibspersonen haben silberne Ring an der Nase hangen/ Diese gefangene Moren sind auch Christen/ denn sie werden erst beschnitten/wann man sie gefangen hat/ seyn nicht gar kolschwartz/ wie die anderen [Moren, daher Muslime]/sondern bräunlicht [...].“¹⁹⁹

In diesem Vergleich sind auf der ersten Ebene Männer und Frauen die *comparata*, die in Hinsicht auf ihren Körperschmuck miteinander verglichen werden. Auf einer zweiten Ebene jedoch werden die „*gefangene Moren*“ und die „*Moren*“ in Hinsicht auf ihr Hautfarbe miteinander verglichen. Dabei seien die Gefangenen „*nicht gar kolschwartz*“, sondern wären eher „*bräun-*

¹⁹⁶ Sahm, Lubenau IV., S. 281.

¹⁹⁷ Höfert, Feind, S. 29.

¹⁹⁸ Vgl. Ebd., S. 161.

¹⁹⁹ Wild, Reysebeschreibung, S. 74.

licht. “ Es mag zunächst verwirrend und abwegig sein, diesen Vergleich unter den Punkt Kleidung zu subsumieren, doch dieser Schritt ist bewusst gewählt worden. Valentin Groebner konnte in seinem Buch „Der Schein der Person“ zeigen, dass es sich bei der Beschreibung von Hautfarben eben nicht um eine feste, sondern um eine relationale Kategorie handelte.²⁰⁰ Die Hautfarbe eines Menschen konnte so „als auf die Eigenschaften des Einzelnen hin lesbare Erscheinung“²⁰¹ verstanden werden. Körperfarben, so der Begriff, den Groebner in diesem Kontext vorschlägt, wurden daher in der gleichen Weise interpretiert, wie die Kleidung: „Außen war hier auch innen“²⁰². Wie die Kleidung als Ausdrucksform der in den Leib eingeschriebenen Herkunft und Rollenerwartungen verstanden wurde, so war demnach auch die Körperfarbe durch die mittelalterliche Signaturenlehre konzeptualisiert. Körperfarbe wird hier also deshalb unter dem Aspekt der Kleidung aufgefasst, da beide in derselben Weise in Bezug auf ihre Semantik und ihr Verhältnis zum Leib verstanden wurden.

So verstanden, beschreibt die Körperfarbe hier einen Transformationsprozess des Leibes²⁰³: Die konvertierten Christen haben die Körperfarbe der Moren, daher der Muslime, noch nicht vollständig angenommen, da die „Transformation“ ihres Leibes noch nicht vollständig abgeschlossen ist. Sie befinden sich, nach Wilds Ansicht, in einer Art Zwischenzustand zwischen Muslimen und Christen.²⁰⁴ Dabei dürfen die hier herausgearbeiteten Körperfarben nicht als absolut gesetzt werden. Die Bedeutung der Farbe konnte in dem Sinne variieren, dass eine Gruppe zuerst als schwarz wahrgenommen wurden, später jedoch als weiß. Dies konnte Jonathan Schorsch am Beispiel des jüdischen Diskurses zeigen.²⁰⁵ Körperfarben wurden im Diskurs der Frühen Neuzeit noch nicht als Hautfarben verstanden, die essentialisiert waren. Auch dort zeigt sich die Dynamik innerhalb des Leibdiskurses und Körperfarbe muss stärker dynamisiert und wandelbar gedacht werden. Wobei stets zu berücksichtigen ist, dass wir es sowohl bei der Festlegung von Körper- als auch später von Hautfarben immer mit einer „relative matter“²⁰⁶ zu tun haben.

²⁰⁰ Vgl. Valentin Groebner, *Der Schein der Person, Steckbrief, Ausweis und Kontrolle im Europa des Mittelalters*, München 2004, S. 86.

²⁰¹ Ebd., S. 87.

²⁰² Ebd., S. 86.

²⁰³ Vgl. zum Verständnis der Konversion als leiblicher Transformation, Maria Diemling, „Mit Leib und Seele?“. Überlegungen zum Körperbild jüdische Konvertiten in der Frühen Neuzeit, in: ASCHKENAS. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden, Bd. 15 (2), Berlin 2005, S. 399-418, hier S. 408-410.

²⁰⁴ Vgl. dazu auch Jonathan Schorsch, *Jews and Black in the Early Modern World*, Cambridge 2004. S. 180.

²⁰⁵ Vgl. Ebd., S. 179-191, hier besonders, S. 179.

²⁰⁶ Ebd., S. 179.

Es zeigt sich hier, dass Vergleiche eben nicht nur dazu dienen können, die Entitäten festzuschreiben, sondern sie ermöglichen den Akteuren auch Abstufungen und „Schattierungen“²⁰⁷. Bezogen auf den Vergleichskontext der *Türkengefahr* und der Dichotomie von *Türken* und *Christen* geht es in diesem Vergleich nicht um ein Verhältnis von absoluter Identität und Alterität, sondern der Vergleich sensibilisiert dafür, dass im Vormodernen Denken ein Übergang zwischen den Entitäten durchaus möglich war: Dem Leibdiskurs war eine gewisse Dynamik inhärent die an solchen Beispielen sichtbar wird. Auch in Bezug auf Lubenaus leibreferenzielle Vergleiche konnte diese Dynamik schon aufgezeigt werden. Auch wenn der Leib als Ort der Herkunft galt, konnte die eingeschriebene Herkunft sich doch an bestimmte Kontexte anpassen oder verändert werden. Es wird hier jedoch auch deutlich, dass Religion als in den Leib eingeschrieben verstanden wurde mit dem Potential, außen sichtbar zu werden. Wichtig bleibt hier festzuhalten, dass die Vergleiche über Körperfarben weiterhin dem entsprachen, was im Leibdiskurs artikulierbar war. Somit ist die Körperfarbe, die außen sichtbar war, in ihrer Semantik nicht dem Körper, sondern dem Leib zuzuordnen. Denn der Leibdiskurs zeichnete sich durch eine Dynamik aus, die dem Körperdiskurs nicht eigen ist. Über die Analyse von Vergleichspraktiken kann diese Dynamik sichtbar werden, da es dabei um Schattierungen und Nuancen geht und nicht zwingend nur um die Festschreibung von Entitäten, obwohl der Leibdiskurs auch dieses Potential hatte. Dies konnte im Kulturkontakt mit dem Osmanischen Reich gezeigt werden und insbesondere im Vergleichskontext der *Türkengefahr*, auch wenn selbst diese Zuordnungen zu einem großen Teil kontextabhängig waren und nicht absolut fixiert, eine gewisse Dynamik schwang also immer mit.

4. Gesundheit, Krankheit, medikale Kultur

4.1 Hans Dernschwams „Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien“

*„Mert regt man in der Stadt Constantinopel umb ein andern maslak aphion [= Opium] genannt, das ist oppium, zuuerkauffen. Ist von mohen safft gemacht, wie die medici wissen vnd lernen, vnd ich im Ruellio gelesen. Des dosigen aphion prauchen das gemeine turkisch gesindle seer, vnd dieselbigen haben khain rechte farbe, wie die todten und solchen lewtten gleich, als die nit ausgeschlaffen hetten, und ane rechte vernunfft.“*²⁰⁸

Dieser Vergleich aus Dernschwams Reisetagebuch ist der einzige, der sich dem Bereich der medizinischen Kultur zuordnen lässt. Dernschwam stellt darin heraus, dass das „das gemeine turkisch gesindle“ eine ungesunde Hautfarbe hätte und dass sie Toten ähneln würden. Die Bevölkerung wird in diesen Vergleich also in Hinsicht auf ihre Hautfarbe mit Toten verglichen. Die

²⁰⁷ Flüchter, Nairen, S. 4.

²⁰⁸ Babinger, Dernschwam, S. 54.

Türken erscheinen hier als ungesund Lebende, die von der Medizin des Opiums maßgeblich abhängig waren. Im Hinterkopf die Vergleiche über den Umgang mit dem Leib, in denen Dernschwam die positiven Auswirkungen der Ernährungsgewohnheiten herausgestellt hatte, verweist der Kontrast zwischen den gesunden Soldaten und der ungesunden Zivilbevölkerung auf die Notwendigkeit die Vergleichskontexte genauer in den Blick zu nehmen. Konnte schon im Fall der Ernährung herausgestellt werden, dass sich die Europäer davor fürchteten, durch eine zu starke Assimilation an die Ernährung ihren Körper zu schwächen, so gilt dies auch im Bereich der medikalen Kultur²⁰⁹ Im Kontext der *Türkengefahr* war eine militärische Unterlegenheit der Europäer mit angelegt. Man suchte über das ethnographische Wissen die Ursachen für den militärischen Erfolg des Osmanischen Reiches. Die Wahl der *comparata* und *tertia* wurde über den Diskurs so vorstrukturiert, dass die Dichotomie von *Türken* und Christen im Bereich des Militärs zugunsten der *Türken* ausfiel, weil die Unterlegenheit der christlichen Streitkräfte auf diese Weise legitimiert werden konnte.

Folgt man Dernschwams Vergleich über die Zivilbevölkerung, so wird deutlich, dass nicht nur der Vergleich zwischen der Bevölkerung und den Toten zur Charakterisierung der Körperfarbe und des Gesundheitszustandes hier vollzogen wurden, sondern dass implizit auch hier wieder der Vergleich zwischen *Türken* und Christen mitschwingt. Über diesen Vergleich kann Dernschwam deutlich machen, dass er den Bewohnern des Osmanischen Reiches, daher den *Türken* keine generelle leibliche Überlegenheit gegenüber den Christen zusprach. Dieser Vergleich korrespondiert mit jenen, die bei Dernschwam die leibliche Überlegenheit der *Türken* über einen besseren Umgang mit dem Leib konstatieren, wie bei den Soldaten. Diese Textstelle lädt dazu ein, Textimmanent zu vergleichen und sich die Frage zu stellen, warum in dieser Situation ein so gegensätzliches Vergleichsergebnis erzielt wurde. Wenn der zitierte Vergleich auch als ein impliziter Vergleich zwischen *Türken* und Christen aufgefasst wird, scheint sich hier die Dichotomie der *Türkengefahr* zugunsten der Christen auszuwirken, denn über die Betonung des schlechten körperlichen Zustandes der Zivilbevölkerung wirken die Christen gesund. Dernschwam selbst kann als Christ als implizites *comparatum* gesehen werden. Er nahm hier erneut eine Selbstpositionierung vor. Weil er den schlechten Zustand der Bevölkerung, deren Abhängigkeit vom Opium und den damit verbundenen negativ konnotierten Rauschzustand derart betont, wirkt er selbst, als Stellvertreter für die Gruppe der Christen wesentlich gesünder und somit auch die ganze Gruppe: Denn die *Türken* seien durch ihr Opium „*anrechte vernunfft*“.

²⁰⁹ Zur Ernährung vgl. Shapin, Food, S. 384.

Der Vergleich im Bereich der medialen Kultur ermöglichte es Dernschwam die Dichotomie von *Türken* und Christen erneut aufzurufen und diesmal jedoch zugunsten der Christen als den gesünderen Menschen ausfallen zu lassen. Dernschwam, der die schlechte Körperfarbe der zivilen *Türken* betonte, stand stellvertretend für die Christen, die so als wesentlich gesünder im Vergleich erschienen und eine bessere Konstitution aufwiesen. Dies war möglich, weil der Vergleich außerhalb des militärischen Kontextes der *Türkengefahr* situiert war.

4.2 Die Reisen des Reinhold Lubenau

Lubenau scheint für Vergleiche der medialen Kultur geradezu prädestiniert zu sein, da er doch als Apotheker ein breites Wissen mitbrachte und ein Vergleich des unterschiedlichen medizinischen Wissens sich angeboten hätte. Gegen die Erwartungen fallen die Stellen jedoch eher knapp aus. Über die Angst der *Türken* vor Krankheiten hält Lubenau in seinem Reisebericht fest:

*„Sie haben keine Abscheu für der Pest oder anderen gefährlichen Kranckheit; wan einer stirb, nimpt der ander stracks seine Kleider und zeucht sie an, wie ich das selber gesehen. Sagen, sol ehr sterben, sei es von Gott schon ausserssehen. Soll er leben bleiben, wird es ihm nicht schaden.“*²¹⁰

Türken und Christen vergleicht Lubenau implizit hinsichtlich der Angst vor gefährlichen Krankheiten. Dabei ergibt sich im Vergleichsergebnis ein etwas ambivalentes Bild, denn einerseits scheinen die *Türken* hier als robuster gegenüber den Christen. Sie tragen die Kleidung eines Kranken einfach weiter, ohne sich vor einer Ansteckung zu fürchten. Dass Lubenau darin eine Gefahr sah, lässt sich aus dem Wissen der Humoralpathologie begründen. Man ging davon aus, dass durch die Poren unkontrolliert Krankheitserreger direkt in den Körper eindringen konnten.²¹¹ Die generelle Durchlässigkeit wurde dadurch noch verstärkt, so die zeitgenössische Vorstellung, wenn man sich in einem warmen Klima aufhielt, das die Poren zusätzlich weitete.²¹²

Vor der Übertragung von Krankheiten, so lässt sich aus Lubenaus Vergleich schließen, fürchteten sich die *Türken* offenbar nicht. Wie Lubenau dieses Verhalten vergleichend abschließend bewertet, lässt sich nicht eindeutig sagen. Seine Aussage, die *Türken* würden es Gott überlassen, ob jemand an der Krankheit stirbt oder nicht lässt hier einiges Interpretationspotential. Dernschwam hatte bei seiner Charakterisierung der medialen Kultur darauf verwiesen, dass

²¹⁰ Sahm, Lubenau IV., S. 283.

²¹¹ Vgl. Stolberg, Körpererfahrung, S. 50.

²¹² Vgl. Ebd.

die *Türken* nicht nur blass im Gesicht seien, sondern auch „*ane rechte vernunfft*“²¹³, sich die Rauschwirkung des Opiums also als negativ erwies. Das Gottvertrauen der *Türken*, das Lubenau hier herausstellt, könnte in dieselbe Richtung weisen wie die Kritik des Opiumkonsums bei Dernschwam. Der Vergleich Lubenaus würde so die Unbekümmertheit oder Unwissenheit der *Türken* in medizinischen Fragen herausstellen. Wahrscheinlicher erscheint hier jedoch eine Interpretation, die auf die Robustheit des Leibs bei den *Türken* abzielt. Diese Robustheit wird in einem späteren Abschnitt über den Opiumkonsum der *Türken* noch einmal thematisiert. Denn bezüglich der Notwendigkeit Medikamente einzunehmen, bemerkt Lubenau:

„*und obwohl zu Galatta etliche Officinen verhanden, die sich Spetialis, das seindt Apoteker, nennen, ist doch nichts darin verhanden, dieweil die Turken wenig oder gahr nichts von medicamentis halten, sonder ist ihr vornembstes medicamentum der Maslak [= türkischer „Zaubertrank“], so von Opio, welcher aus der grossen Mankannen [?] gemacht wirdt, gesotten wird.*“²¹⁴

Hier werden *Türken* und Christen implizit in Hinsicht auf den Gebrauch von Medizin verglichen. Denn obwohl es viele Apotheken in der Stadt Galatta gäbe, nähmen die *Türken* keine herkömmliche Medizin ein, wie es die Christen tun. Lubenau vergleicht aus seiner eigenen Praxis als Apotheker und stellt einen Unterschied im Medikamentenkonsum zwischen *Türken* und Christen fest. Dann stellt Lubenau das Opium ebenfalls als herausragendes Heilmittel heraus. Doch anders als bei Dernschwam überwiegen bei ihm nicht die negativen Folgen des Rauschzustandes, sondern er sieht darin viel eher einen militärischen Vorteil, denn:

„*Derwegen sie auch viel des Thuens gebrachen, wan sie in den Krigk zihen, oder so jemandt an groser Hitze leidt, stosen sie ein Hauffen Knoblauch mit Essigk, beschmiren himit den ganzen Leib uber und uber, das soll die Hitze auszihen [...].*“²¹⁵

Das Opium hat bei Lubenau eine positive Auswirkung auf den Leib und die militärische Leistungsfähigkeit des osmanischen Soldaten. Er führt hier das Motiv der militärischen Überlegenheit des Osmanischen Reiches weiter. Das Opium betäube die Soldaten, mache sie im Leib unempfindlicher und die Opiumgabe kann so als weitere Ursache für den militärischen Erfolg herangezogen werden. Indem das Motiv fortgeführt wird, wird auch der Vergleich zwischen *Türken* und Christen fortgeführt. Das Motiv der militärischen Unterlegenheit aus dem Diskurs der *Türkengefahr* evozierte, wie in Kapitel zwei (siehe S. 34) bereits gezeigt werden konnte, den Vergleich zwischen *Türken* und Christen. Mit seinen Ausführungen über die Auswirkungen des Opiums auf den Leib der *Türken* ruft Lubenau eines der *comparata*, die Christen und das *tertium*, die Auswirkungen auf den Leib, wieder auf. Er kann damit seine Legitimationsstrategie

²¹³ Babinger, Dernschwam, S. 54.

²¹⁴ Sahn, Lubenau V., S.66.

²¹⁵ Ebd., S. 67

für die militärischen Überlegenheit des Osmanischen Reiches, die er auch schon in Bereich von Essen und Trinken vergleichend herausgearbeitet hat, im Bereich der medikalen Kultur über einen impliziten Vergleich weiterführen. Dieser Eindruck erhärtete sich, wenn Lubenau an anderer Stelle die Bedürftigkeit der Christen für Medikamente herausstellt. Christen bräuchten Medikamente, um Krankheiten zu behandeln und die Angst vor Krankheiten sei bei ihnen offensichtlich da, denn Lubenau habe, „*Bilger so wider gehn Constantinopel komen, [...] auf ihr selber Anhalten, mitt nothwendigen medicamentis auf solche Reise gemeiniglich versehen [...]*.“²¹⁶ Den ganzen Text über führt Lubenau den körperlich-leiblichen Gegensatz zwischen *Türken* und Christen fort. Anders als bei Dernschwam, der zwischen der zivilen Bevölkerung und dem Militär differenzierte, indem er die jeweiligen Leibpraktiken und ihre Auswirkungen auf den Leib unterschiedlich – im Fall des Militärs positiv, im Fall der Bevölkerung negativ – bewertete, blieb Lubenau dem Diskurs der *Türkengefahr* und dem Bereich der militärischen und körperlich-leiblichen Überlegenheit des Osmanischen Reiches in seinem ganzen Text verhaftet. Lubenau schreibt die körperlich-leibliche Überlegenheit der *Türken* in seinen Bericht über einen impliziten Vergleich im Bereich der medikalen Kultur konsequent fort, während Dernschwam mit der medikalen Kultur die körperlich-leibliche Unterlegenheit der zivilen Bevölkerung gegenüber den Christen in diesem Bereich betont.

4.3 Die Reysebeschreibung des Johann Wild

Der Bereich von Krankheit und medikale Kultur bot für Wild die Möglichkeit von Vergleichen mit Leibreferenz. Wild berichtet über seine ersten Tage in Kairo:

„Als ich bey diesem Persianer in die drei Monat lang war/huben meine Augen an zu schweren/ und brenneten und stachen mich/daß ich in drey Tagen kein Arbeit thun /auch nicht sehen kondte/Solche Wehetage wehreten bey acht Tagen/darnach wurdts von tag zu tag wider besser mit mir/ denn des Landes Art ist also/wenn einer hinein kommt/der vorhin nicht ist drinnen gewesen/so muß er entweder Kopff= oder Augen Wehetage außstehen/es gibt gar viel blinde Leut zu Alcairo/auch in ganz Arabia/Das aber kompt anderst nirgends von her/als von der grossen hitß/welche den Menschen an Kopff und Augen verderbet [...].“²¹⁷

Ähnlich wie Lubenau beim Essen und Trinken beobachtet Wild vergleichend die Auswirkungen der fremden Umgebung auf sein leibliches Empfinden. Die verschiedenen Zustände des Leibes sind hier die *comparata*, die in Hinsicht auf ihre Veränderung verglichen werden. Wie bei Lubenau kann der eigenleibliche Vergleich bei Wild als diachron und geschlossen charak-

²¹⁶ Ebd., S. 88.

²¹⁷ Wild, Reysebeschreibung, S. 54.

terisiert werden: Denn obwohl Wild seinen leiblichen Zustand *von tag zu tag* beobachtet, vergleicht er doch immer dasselbe *comparatum*, seinen Leib in Hinsicht auf dessen Veränderung. Bei Wild hat der eigenleibliche Vergleich auch eine örtliche Komponente, denn Wild schildert den Ortswechsel als Ursache der Beschwerden. Denn jeder habe diese Beschwerden, „*wenn einer hinein kommt/der vorhin nicht ist drinnen gewesen.*“ Die absolute Örtlichkeit des Leibes, die Ulle Jäger betont, spielt auch beim eigenleiblichen Vergleich von Wild eine Rolle.²¹⁸ Wild kann die Fremdheit der Umgebung in Kairo am eigenen Leib erfahren. Der Leib war auch bei Wild der Ort, an dem sich die sich die Differenz zwischen der Umgebung und dem Leib manifestierte. Dass es sich hierbei um die leibliche Erfahrung von Fremdheit handelt, wird besonders daran deutlich, dass Wild betont, jeder, der zuvor nicht in Kairo gewesen sei, hätte mit diesen Beschwerden zu kämpfen. Die Dynamik des Leibdiskurses äußert sich in diesem Beispiel darin, dass die Fremdheitserfahrung nach einigen Tagen der Gewöhnung überwunden werden konnte und die leiblichen Beschwerden dann nachließen. Auch, wenn Wild sich hier nicht im Diskurs der *Türkengefahr* positioniert, sondern der Vergleich der Leibeszustände bei Wild die Bewohner von Kairo und die Fremden als *comparata* mitführt, macht er hier nichtsdestotrotz eine Fremdheitserfahrung, die leiblich spürbar ist, wie sie auch bei Lubenau beobachtet werden konnte. Der Leib war damit auch bei Wild der Ort, an dem die in den Leib eingeschriebene Herkunft mit der Umgebung in Konflikt treten konnte: Alterität und Assimilation waren leiblich spür- und erfahrbar. Diese Erfahrung wurde vergleichend nachvollzogen. Sie ist auch als Selbstpositionierung zu verstehen. Wild ordnet sich hier der Gruppe der Fremden im Gegensatz zu den Einwohnern Kairos zu.

Assimilation und die Überwindung von Fremdheitserfahrung konnte Wild auch im Kontakt mit der medikalen Kultur des Osmanischen Reiches am eigenen Leib erfahren. Während seiner Reise durch das Osmanische Reich lernte er den Kaffee als wichtiges Heilmittel kennen. Der Kaffee sei für die *Türken* so wichtig, dass sie denken, *wenn sie ein tag diesen Trank nit trincken /so müsten sie krank werden.*²¹⁹ Als Wild nun selbst an einer Krankheit litt, wurde er von seinem Herrn auch mit Kaffee zur Heilung seiner Gebrechen versorgt:

„*Ich war auch drey Tag krank/denn ich hatte fett Schafffleisch gessen/und viel Wasser da=rauff getruncken/mein herr aber gab mir einen Caffee zu trinken/der trieb alles von mir/aber ich ward gar matt darauff/doch wurde es bald besser.*“²²⁰

Nachdem Wild Wasser getrunken hatte und darauf den Kaffee zur Behandlung seines Unwohlseins eingenommen hatte, beobachtete er erneut seine leiblichen Zustände. Der Leib fungiert

²¹⁸ Vgl. Jäger, *Körper*, S. 108

²¹⁹ Wild, *Reysebeschreibung*, S. 92.

²²⁰ Ebd., S. 107.

wieder als *comparatum*, der in Hinsicht auf seine Veränderungen zu unterschiedlichen Zeitpunkten beobachtet wurde. Zwar fühlt sich Wild erst „*matt*“, nachdem er den Kaffee eingenommen hat, doch wird es später „*besser*“. Der Kontakt mit der fremden medikalen Kultur führt demnach erstmal zu einer Verschlechterung seines Zustandes und dann bald zu einer Verbesserung. Wild partizipiert an der medikalen Kultur des Osmanischen Reiches. Dies führt zuerst einmal zu einem Konflikt zwischen dem Kaffee als Bestandteil der osmanischen medikalen Kultur und der in Wilds Leib eingeschriebenen Herkunft. In der Umgebung, in der Wild sich befand, war der Kaffee jedoch das passende Mittel, Wild gleicht seinen Leib über den Konsum des Kaffees dem Leib der *Türken* an, denn „*local aliment and local natures were in a causal loop.*“²²¹ Wild konnte mit diesem Vergleich zuerst eine Fremdheitserfahrung markieren. Die Verschlechterung seines Zustandes ermöglichte es ihm die Dichotomie zwischen Christen und *Türken* in seinem leibreferenziellen Vergleich mitzuführen und sich darin bei den Christen zu positionieren. Doch genau wie bei Lubenau ist diese Erfahrung nicht absolut zu setzen, sondern kann überwunden werden. Der Leib konnte, wie auch bei Lubenau, kurzzeitig „umgeschrieben“ beziehungsweise die Fremdheitserfahrung überdeckt werden und Wild konnte sich an die Umstände im Osmanischen Reich über die Einnahme des Kaffees assimilieren, was auf die Dynamik des Leibdiskurses verweist.

Fremdheitserfahrung und die Konfrontation mit dem Unbekannten, ist bei Wild als konkrete leibliche Erfahrung konzeptualisiert. Dies geht über die bloße Wahrnehmung kultureller Differenz, wie sie in der Forschung oft herausgestrichen wird, hinaus.²²² Über die Untersuchung von Praktiken des Vergleichens konnte sichtbar werden, dass für Wild der eigenen Leib und die Auswirkungen der Ernährung der *Türken* auf den Leib ein wesentlicher Teil seiner Erfahrung mit der Kultur im Osmanischen Reich ist. Diese Art der Wahrnehmung ist daher nicht nur kulturell, sondern auch zu einem großen Teil konkret körperlich-leiblich. Der Leib als Ort der Herkunft tritt hier hervor. Zugehörigkeit wurde leiblich erfahren, sie war zwar nicht unumstößlich festgeschrieben, dem Leibdiskurs war eine Dynamik eigen. Doch nichtsdestotrotz wurde Zugehörigkeit körperlich-leiblich und nicht nur kulturell erfahren. Almut Höfert hat darauf verwiesen, dass in den Reiseberichten Körperlichkeit, außer dem Körper des Sultans eine untergeordnete Rolle spielte.²²³ Am Beispiel von der hier untersuchten Texte kann jedoch gezeigt werden, dass unter Einbeziehung der eigenleibliche Erfahrung und einer angemessenen Historisierung des Körperwissens der Kulturkontakt eine Situation war, in der Zugehörigkeit und kulturelle Differenz nicht nur sichtbar, sondern auch als konkret leiblich spürbar verstanden wurde.

²²¹ Shapin, Food, S. 382.

²²² Vgl. beispielsweise Höfert, Feind, S.288.

²²³ Vgl. Ebd., S. 269.

5. Fazit

5.1 Zuordnen und ordnen – Der körperliche Leib als *tertium* und *comparatum* in Vergleichspraktiken am Beispiel der Kontaktzone im Osmanischen Reich

Für die Untersuchungsbereiche Ess- und Trinkgewohnheit und Gesundheit, Krankheit und medikale Kultur trat der körperliche Leib meist als *tertium* auf, über das die Dichotomen *comparata Türken* und Christen miteinander in Bezug gesetzt werden konnten. Der Diskurs der *Türkengefahr* konnte in diesen Bereichen als Vergleichskontext identifiziert werden, der die vergleichenden Akteure für die Beobachtung von Esssitten und medikaler Kultur sensibilisierte. Der Diskurs strukturierte die Vergleiche zum einen in dem Sinne vor, dass er den Gegensatz von *Türken* und Christen, daher die *comparata* mitführte und so eine Differenz zwischen diesen beiden Gruppen in den Vordergrund rückte. Vergleiche, die aus diesem Kontext heraus entstanden, markierten zwangsläufig einen Gegensatz zwischen den Religionen²²⁴. Dieser Gegensatz konnte nicht nur in unterschiedlichen Sitten und Gebräuchen beobachtet werden, sondern war für die Akteure auch an körperlich-leiblichen Erscheinungen erkennbar: Über den Vergleich von *Türken* und Christen in Hinsicht auf die Verträglichkeit bestimmter Nahrungsmittel wurde die Dichotomie aus dem Diskurs der *Türkengefahr* vorläufig festgeschrieben. Die Essgewohnheiten der *Türken* traten in diesen Momenten in Konflikt mit der in den Leib der Akteure eingeschriebenen Herkunft. Wenn die Christen Nahrungsgewohnheiten aus dem Osmanischen Reich nachahmten, war die Folge zunächst einmal eine körperliche Reaktion, wie zum Beispiel ein „*Reissen im Leibe*“²²⁵. Die Ursache für diese Reaktion lag für Lubenau, aus dessen Bericht das Beispiel stammt, implizit darin, dass die *türkische* Nahrung nicht mit seinem christlichen Körper zusammenpasste und so von ihm auch nicht aufgenommen und verdaut werden konnte. Die Unverträglichkeit bestätigte den Gegensatz von Christen und *Türken*, der Dualismus aus dem Diskurs der *Türkengefahr* wurde über Vergleiche dieser Art bestätigt und verfestigt. Vergleiche dieser Art waren von Seiten der Autoren stets eine Zuordnung zur Gruppe der Christen in Form einer Selbstpositionierung. Der Leib als Ort der Herkunft gewann dort an Bedeutung, weil Fremdheitserfahrungen, so muss festgehalten werden, nicht nur beobachtet werden, sondern auch konkret am Leib erfahren werden können.

Diese Leibese Erfahrung lag besonders im Reisebericht Lubenaus in zwei unterschiedlichen Formen vor: Lubenau konnte Auswirkungen der *türkischen* Ernährung bei Mitreisenden sowohl beobachten als auch die Fremdheitserfahrung am eigenen Leib machen. Von den Mitreisenden,

²²⁴ Zum Begriff der Religion in diesem Kontext vgl. auch Höfert, S. 305.

²²⁵ Sahn, Lubenau V, S. 208.

die das Eis vom Berg Olymp zur Kühlung ihres Körpers genutzt hatten, konnte Lubenau sich die gespürten Symptome schildern lassen. Aus dem geteilten Erfahrungswissen des Leibdiskurses schloss Lubenau dann auf die Ursache der Beschwerden, das Eis. Er konnte dies tun, weil er gemäß der Humoralpathologie von einer unterschiedlichen Komplexion bei *Türken* und Christen ausging, die eine Aufnahme der *türkischen* Nahrung zunächst nicht ermöglichte. Diese Komplexion war beispielsweise abhängig von den klimatischen Bedingungen oder anderen nicht so leicht greifbaren Faktoren.²²⁶ Auch wenn der Leibdiskurs sich durch eine größere Dynamik auszeichnete, konnte dort eine leibliche Differenz zwischen den *comparata* festgeschrieben werden. Mit der religiösen Differenz ging so auch eine leibliche Differenz zwischen *Türken* und Christen einher. Die eigenleibliche Erfahrung hatte dieselbe Funktion. Die Alterität zwischen *Türken* und Christen konnte von Lubenau auch am eigenen Leib gespürt werden. Dort änderte sich auch die Position des Leibes im Vergleich. War zuvor der Leib das *tertium* gewesen, unter dessen Hinsicht die *comparata* *Türken* und Christen verglichen werden konnten, so war es nun der leibliche Zustand zu unterschiedlichen Zeitpunkten, der in Hinsicht auf seine Veränderung zwischen diesen Zeitpunkten verglichen wurde. Dieser Vergleich ermöglichte Lubenau eine Selbstpositionierung in der Dichotomie von *Türken* und Christen, diese *comparata* wurden im eigenleiblichen Vergleich durch die Selbstpositionierung implizit mitgeführt. Denn indem er über den Vergleich herausstellte, dass sein Leib die Nahrung im Osmanischen Reich und dort besonders den Teigfladen nicht vollständig verdauen konnte und er dies auch in seiner Heimat noch spürte, wird das Verhältnis von Identität und Alterität zwischen *Türken* und Christen für ihn am eigenen Leib nach seiner Rückkehr spürbar. Lubenaus christliche Identität war in den Leib eingeschrieben, dadurch konnte er das *türkische* Essen nicht verdauen. Der Konflikt zwischen Identität und Alterität wurde bei Lubenau am Leib ausgetragen, er konnte sich über die Beschreibung seiner Unpässlichkeit der Gruppe der Christen zuordnen. Er führte seine Beschwerden auf den Teigfladen zurück und interpretierte sie daher als fehlgeschlagene Verdauung fremder Nahrung. Er konnte die Differenz zwischen *Türken*, die auch als eine leibliche verstanden wurde, daher nicht nur aus der Beobachterperspektive, sondern über die Empirie am eigenen Leib bestätigen. Der Vergleich wurde in beiden Fällen über einen geteilten Vergleichshorizont, das Erfahrungswissen des Leibdiskurses ermöglicht.

Beiden Vergleichen, denen aus der Beobachterperspektive und den eigenleiblichen, lagen unterschiedliche Formen der Selbstreferenz zugrunde. Lubenau, Dernschwam und Wild beobachteten die Auswirkungen bestimmte Nahrungspraktiken auf das leibliche Empfinden der Konsumenten und schlossen dann aus dem im Leibdiskurs vorhandenen Erfahrungswissen auf

²²⁶ Vgl. dazu Stollberg, Körpererfahrung, S. 51.

die Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge zwischen Nahrungseinnahme und Leibesverfassung. Sie bezogen einen Wissenskotext mit ein, der ihnen vertraut war und mit dem sie auch ihre eigenen Leibeszustände erklärten. Bei Lubenaus eigenleiblichen Vergleichen jedoch scheint die Involviertheit in den Vergleich um einiges größer gewesen zu sein, da er nicht nur auf den Leibdiskurs und das Erfahrungswissen zurückgriff, sondern auf seine absolut individuelle Empfindung zu unterschiedlichen Zeitpunkten. Um diesem Mehr, daher der absolut individuellen Örtlichkeit, an Involviertheit begrifflich gerecht zu werden, wurden Vergleiche dieser Art als Vergleiche mit ‚Leibreferenz‘ bezeichnet. Diese Vergleiche zeichneten sich durch eine diachron-geschlossene Vergleichsstruktur aus. Die Vergleiche Wilds im Bereich der medikalen Kultur folgen derselben Struktur, auch sie fixieren die Differenz zwischen *Türken* und Christen auch auf einer leiblichen Ebene und ermöglichen ihm eine Selbstpositionierung bei den Christen. Bei Dernschwam finden sich hingegen keine eigenleiblichen Vergleiche.

Einschränkend muss jedoch betont werden, dass diese Festschreibung der Differenz nicht mit einer Essentialisierung zu verwechseln ist, denn sie unterlagen einer gewissen Dynamik. Die Humoralpathologie ging davon aus, dass sich der Leib an bestimmte Umstände und Ernährungsgewohnheiten gewöhnen konnte. Und auch die Autoren zogen diese Möglichkeit in Betracht, wenn Wild zum Beispiel betonte, dass es ihm nach der Einnahme des Kaffees zwar erst schlechter gegangen sei, er sich jedoch bald besser gefühlt hätte. Und auch sein Aufenthalt in Kairo, der mit einer Krankheit begann, die sich nach und nach besserte, verweist auf die Möglichkeit der Gewöhnung und Anpassung des Leibes an die Umgebung. So muss auch Lubenaus Aussage interpretiert werden, dass er den Teigfladen im Osmanischen Reich, daher in einem anderen Kontext gut vertragen habe, in seiner Heimat jedoch nicht mehr, dort meldete sich die Fremdheitserfahrung zurück. So wurde erst deutlich, dass sein christlicher Leib die Nahrung generell nicht verdauen konnte: Gewöhnung und Assimilation waren die Aspekte, die dem Leibdiskurs seine Dynamik verliehen. Die Dynamik war jedoch in erheblichem Maße abhängig von dem Kontext, in dem sich der Akteur grade bewegte. Die konkrete Umgebung hatte einen starken Einfluss auf die Empfindung des Leibes, was auch an den Reiseberichten gezeigt werden konnte.

Dass die Wahl eines leiblichen *tertiums* sehr kontextabhängig und in keinem Fall arbiträr war, konnte ebenfalls gezeigt werden. Im Diskurs der *Türkengefahr* lag ein besonderer Fokus auf der Suche nach den Ursachen für die militärische Überlegenheit des Osmanischen Reiches. Grade in diesem Vergleichskontext verwiesen alle drei Autoren auf die Ess- und Trinkgewohnheiten und die damit verbundene bessere leibliche Verfassung der *türkischen* Soldaten. Die Essgewohnheiten im Osmanischen Reich wurden in diesem Kontext aufgewertet und als den

Christen überlegen gedeutet, womit ein Grund für die militärische Unterlegenheit des christlichen Europas angeführt werden konnte. Dieser Grund wurde von den Autoren nicht nur als kultureller Unterschied verstanden, sondern wurde über die Wahl eines leiblichen *tertiums* als konkret körperlich-leibliche Differenz konzeptualisiert.

Dies wurde besonders dann deutlich, als ein Vergleich Lubenaus über die Ess- und Trinkgewohnheiten bei den Eliten betrachtet wurde. Dort war das *tertium* nicht mehr die Auswirkungen auf den Leib und die damit einhergehende positive Bewertung der osmanischen Lebensweise, sondern vielmehr stellte der Vergleich die Ernährungsweise der osmanischen Eliten als nicht standesgemäß heraus. In diesem Vergleich zeigte sich auch, dass Lubenau europäisch-christliche Konzepte in seinen Vergleich als *comparata* mit einbezog. Die Lebensweise der Eliten im Osmanischen Reich wurde über den Vergleich mit Kurfürsten an europäisch-christlichen Standards gemessen.

Auch Dernschwam führte die Überlegenheit der Soldaten explizit über die Wahl eines leiblichen *tertiums* auf ihre Ernährungsweise zurück. Bei ihm blieb dies auf diesen Vergleichskontext beschränkt, denn bei Vergleichen in Bezug auf die medikale Kultur und den Konsum von Opium stellte er die *Türken* in extrem schlechter leiblicher Verfassung dar. Hier unterscheiden sich Lubenau und Dernschwam stark voneinander. Während Dernschwam durch die unterschiedliche Bewertung der leiblichen Verfassung in den Bereichen Ess- und Trinkgewohnheiten und Krankheit und medikale Kultur gleichzeitig zwischen Soldaten und Zivilbevölkerung trennte, schrieb Lubenau die körperliche Überlegenheit der *Türken* auch im Bereich der medizinischen Kultur in Form eines impliziten Vergleichs weiter fest.

Bei Wild, dem Militärangehörigen, bei dem ein sehr expliziter Vergleich in diesem Kontext hätte erwartet werden können, war er jedoch stark verkürzt und das leibliche *tertium* nicht explizit. Dies wurde als Indiz dafür gewertet, dass sich dieses Motiv aus dem Diskurs der *Türkengefahr* bereits so sehr routinisiert hatte, dass es nicht mehr so stark expliziert werden musste. Den Vergleich anzudeuten reichte aus, um das *tertium* und die mit ihm verbundenen Implikationen aufzurufen. Eine Routinisierung wurde deshalb angenommen, weil Vergleiche im Kontext von Militärorganisation im Osmanischen Reich mit einem leiblichen *tertium* so fest im Diskurs der *Türkengefahr* verankert sein könnten, dass eine Routinisierung wahrscheinlich ist. Dies müsste mit einem breiteren Quellenkorpus weiter untersucht werden

Auch Vergleiche mit dem körperlichen Leib als *tertium* im Kontext des Militärs können als Positionierung in der Dichotomie von *Türken* und Christen verstanden werden. Hier wurde eine körperlich-leibliche Überlegenheit der *Türken* aufgrund der Ernährungsweise festgeschrieben, die als Grund für die militärische Überlegenheit des Osmanischen Reiches angeführt werden

konnte. Durch die Untersuchung der Vergleiche konnte gezeigt werden, dass diese Überlegenheit explizit mit der leiblichen Verfassung und nicht nur mit der Kultur in Verbindung gebracht wurde.

In der Zusammenschau lässt sich für die Untersuchungsbereiche der Ess- und Trinkgewohnheiten und der medialen Kultur sagen, dass Vergleiche mit einem leiblichen *tertium* in diesen Bereichen die Differenz zwischen *Türken* und Christen festschreiben konnten. Der Unterschied zwischen beiden Gruppen konnte so nicht nur als ein kultureller, sondern auch als ein konkret leiblicher herausgestellt werden, da die Autoren von einer anderen leiblichen Komplexion der *Türken* ausgingen. Diese Komplexion war für sie gemäß der Humoralpathologie abhängig von dem Kontext, der Umwelt, in der die *Türken* lebten. Kamen die Autoren als Christen nun in diesen Kontext, verglichen sie *Türken* und Christen in Hinsicht auf die Auswirkungen ihrer jeweiligen Lebensweise auf den körperlichen Leib. Der körperliche Leib trat zwar in den meisten Fällen als *tertium* auf, der die *comparata* *Türken* und Christen in Beziehung setzte, besonders aber der eigene Leib hatte in diesen Vergleichen auch das Potential zum *comparatum*, der in Hinsicht auf seine Veränderung verglichen wurde. In beiden Positionen, ob als *tertium* oder *comparatum*, unterstrich er, wenn auch zum Teil nur kurzfristig, den leiblichen Gegensatz von *Türken* und Christen, den Gegensatz von Identität und Alterität. Der körperliche Leib war hier wichtig für Prozesse der Selbstpositionierung: über den sich die Autoren und ihre Mitreisenden der Gruppe der Christen zuordnen können. Der gegenüber standen die *Türken*, die nicht nur die religiös, sondern eben auch körperlich-leiblich die ‚Anderen‘ waren. Die Christen konnten sich ihnen zwar über die Annahme ihrer Ernährungsweise annähern und sich an den neuen Kontext gewöhnen, die Differenz war also nicht statisch, sie manifestierte sich im ersten Moment jedoch auch konkret am und im Leib. Die Prozesse der Selbstpositionierung sind vor allem über den geteilten Vergleichshorizont der selbstreferenziellen Vergleiche möglich, durch die Akteure sich und ihre kulturelle Ordnung stets in den Vergleich miteinbeziehen.

Dem gegenüber stehen Vergleiche im Bereich der Kleidung. Anders als die eben beschriebenen Vergleiche, hatten nicht das Potential die Alterität zwischen *Türken* und Christen zu betonen, sondern sie trugen zur Ordnung der heterogenen Bevölkerung und der Wissensproduktion bei. Entgegen den Vergleichen in den Bereichen von Ess- und Trinkgewohnheiten und medialer Kultur, waren die *comparata* dort nicht so stark vorgegeben, sondern sie wurden erst durch den Vergleich von den Autoren konstituiert. Menschen in Hinsicht auf ihre Kleidung zu vergleichen war dabei als eine Vergleichspraxis zu verstehen, die den Autoren aus ihrem Heimatkontext vertraut war. Die Ordnung der Gesellschaft nach Ständen provozierte Vergleiche geradezu und Kleidung wurde als Marker für die Zugehörigkeit zu einem Stand verstanden.

Lubenau und Dernschwam, die sich auch am Hof aufhielten, versuchten zunächst die Hierarchie am Hof über die Kleiderordnung zu entschlüsseln und Rangverhältnisse am Hof des Sultans zu verstehen. Auch die Geschlechterordnung wurde bei den Autoren über die Kleiderordnung zu verstehen versucht. Dabei unterscheiden sich die drei Reiseberichte in der Art und Weise, wie sie dabei vorgingen. Während Dernschwam die Frauen im Osmanischen Reich in Hinsicht auf ihre Kleidung und ihren Status mit Nonnen verglich, versuchte Lubenau die Rolle der Frau über eine komplexere Vergleichsanordnung zu charakterisieren. Er unterschied dabei nicht nur die Kleidung von Frauen in unterschiedlichen Handlungsräumen (Draußen und im Haus), sondern setzte sie auch zu den Handlungsräumen der Männer in Bezug. Frauen seien im Haus wie Fürstinnen gekleidet, während sie auf der Straße von einer Sklavin nicht zu unterscheiden seien. Der Gegensatz von Fürstinnen und Sklaven markierte so auch den Gegensatz zwischen den Handlungsräumen von Männern und Frauen. Draußen ist die Frau die Sklavin, Handlungsdomäne des Mannes und im Haus ist die Frau die Fürstin, Handlungsdomäne der Frau. Mit den gewählten *comparata* der Fürstin und der Sklavin machte Lubenau die Geschlechterordnung für ein europäisches Publikum vergleichbar. Wild hingegen unterschied lediglich die Kleidung von Männern und Frauen, ohne daraus Handlungsspielräume abzuleiten. Vergleiche um die Geschlechterordnung und die Ordnung im Zeremoniell an der Differenz und Hierarchie ausgerichtet. Die Autoren arbeiteten dort mit einem *tertium*, das sie auch in ihrem Heimatkontext zur gesellschaftlichen Positionierung und Differenzierung nutzten. In den Vergleichen zeigte sich auch, dass Kleidung in der Vormoderne als Ausdruck des Leibes verstanden wurde. Die Kleidung zeigte an, welche Rolle in den Leib ihres Trägers eingeschrieben, was das Verständnis von Kleidung als Leibpraxis rechtfertigt. Wild wartete in diesem Kontext mit einem Vergleich in Hinsicht auf Körperfarben zwischen Muslimen und konvertierten Muslimen auf, die zuvor Christen waren. Die Konvertiten waren nicht ganz schwarz, sondern nur bräunlich. Körperfarbe war hier ein Indikator für die religiöser Konversion, die noch nicht abgeschlossen war. Das Potential der Vergleiche, die auch solche Schattierungen ermöglichten konnte herausgearbeitet werden. Der Vergleich über Körperfarben wurde unter dem Punkt Kleidung behandelt, da Kleidung und Körperfarbe gemäß derselben Semantik verstanden wurden.

Vergleiche mit dem *tertium* Kleidung zur Einordnung von Menschen in eine gesellschaftliche Hierarchie war eine Vergleichspraxis, auf die die Autoren intuitiv zurückgriffen. Sie war ein grundlegender Mechanismus zur Fremdpositionierung. Auch diese Vergleiche waren selbstreferenziell, da die Autoren ihre kulturelle Ordnung miteinbezogen. Wie wichtig und routini-

siert diese Praxis war, wurde deutlich, als es Lubenau nicht gelang, die unterschiedlichen religiösen Gruppen über Kleidung zu unterscheiden und er die Vergleichsroutine nicht ausführen konnte.

Neben Vergleichen mit dem *tertium* Kleidung, die auf Differenz abhoben, gab es auch solche, die Ähnlichkeiten betonten. Wild und Dernschwam „kartographierten“ das Osmanische Reich nach der Kleidung. Dernschwam wies darauf hin, dass die Bewohner eines ungarischen Dorfes den Bulgaren ähnlich seien²²⁷, oder Johann Wild betonte, dass die Männer in Damaskus wie die wohlhabenden Männer in Kairo gekleidet seien.²²⁸ Bei diesen Vergleichen wurden die Bemühungen der Autoren deutlich, die Bevölkerung in Hinsicht auf ihre Kleidung in Gruppen zu ordnen. Vergleiche, die Ähnlichkeiten betonen, legen so den Wert auf Wissensproduktion, da sie versuchen die fremden Eindrücke der Vorstellungsart ihrer Leser anzugleichen und die Bevölkerung des Osmanischen Reiches erst vergleichbar zu machen.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass Vergleiche über den körperlichen Leib für die Kontaktzone des Osmanischen Reiches von großer Bedeutung waren: In den beiden Vergleichskontexten *Türkengefahr* und der heterogenen Bevölkerung, die hier als wichtig herausgestellt werden konnten, erfüllten diese Vergleiche unterschiedliche Funktionen. Im Kontext der *Türkengefahr* konnte die religiöse Differenz über die hier untersuchten Vergleiche auch körperlich-leiblich festgeschrieben werden. Auch wenn es im Leibdiskurs die Möglichkeit gab, sich den *Türken* ähnlich zu machen, ging man doch erstmal von einer leiblichen Differenz, einer anderen Komplexion der Säfte bei Christen und *Türken* aus, die die Autoren nach ihrer Ankunft im Osmanischen Reich bei ihren Mitreisenden beobachten oder am eigenen Leib erfahren konnten. Im Kontext der heterogenen Bevölkerung dienten Vergleiche über den körperlichen Leib dazu, die Bevölkerung über Kleidung zu ordnen und zur Wissensproduktion. Eine europäische Vergleichspraxis wurde dabei in die Kontaktzone übertragen.

Mit der Perspektive des körperlichen Leibes und der Differenzierung in Körper und vor allem Leib nach Jäger konnte gezeigt werden, dass die Differenz zwischen *Türken* und Christen nicht nur als eine kulturelle, sondern auch als eine konkret leibliche aufgefasst werden konnte. Der körperliche Leib und die Leibpraktiken zeigten sich hier in ihrer engen Verbindung zur Identität. Vergleiche über den körperlichen Leib dienten zum Ausdruck der eigenen Identität in Form von Prozessen der Selbst- und Fremdpositionierung.

Mit einer angemessenen Historisierung des Körperwissens wird deutlich, dass der Bereich der verglichene Körper kein Novum der Moderne ist. Es gab einen Vergleich des Leiblichen in

²²⁷ Vgl. Babinger, Dernschwam, S. 167.

²²⁸ Vgl. Wild, Reysebeschreibung, S. 170.

der Vormoderne. Körper wurde nicht erst durch die Biologie und Rassentheorie zur Differenzmarkierung erhoben, sondern vielmehr scheint es sich um einen Wandel zu handeln, der eng mit dem Wandel vom Leib zum Körper und nicht mit einer Neuschöpfung, sondern einem Wandel von Vergleichspraktiken und Differenzkategorien verbunden ist.

5.2 Vom Leib zum Körper – von Religion zur Biologie: Thesen für weitere Perspektiven der Forschung

Abschließend sollen im Folgenden noch einige thesenhafte Überlegungen skizziert werden, wie aufbauend auf die Ergebnisse dieser Arbeit die Rolle des körperlichen Leibes in Vergleichspraktiken weiter zu untersuchen ist und welche Schlüsse die Ergebnisse der vorangegangenen Untersuchung bereits zulassen.

Körperlichkeit beziehungsweise Leiblichkeit wurden auch in der Vormoderne mit ihrem hegemonialen religiösen Diskurs im Kulturkontakt als wichtiges Unterscheidungs- und Ordnungskriterium verstanden. Vergleiche über den körperlichen Leib waren in der Vormoderne jedoch selbstreferentiell. Entweder rekurrten die Autoren der Reiseberichte auf das im Leibdiskurs vorhandene Erfahrungswissen, um beobachtete Reaktionen, zum Beispiel auf Nahrungsmittel, zu erklären oder sie konnten Unverträglichkeit als Fremdheitserfahrung am eigenen Leib erfahren. Die eigenleibliche Erfahrung konnte als eine besondere Form der Selbstreferenz herausgearbeitet werden. Der Leib und das leibliche Empfinden ermöglichte es den Autoren sich auf der Achse von *Türken* und Christen, auf der Achse von Identität und Alterität in Selbstpositionierungsprozessen zu verorten. Gleichzeitig konnte über das *tertium* Kleidung komplexe Fremdpositionierungen vorgenommen werden: Aus der Kleidung konnte auf die im Leib eingeschriebene Rolle geschlossen werden und Handlungsspielräume abgeleitet werden. Das Eigene, ob es nun ein geteiltes Wissen war oder gar die eigenleibliche Erfahrung wurde in diese Vergleiche stets mit einbezogen. Es lassen sich hier jene Beobachtungen bestätigen, die bereits in der Selbstzeugnisforschung gemacht worden sind: Der körperliche Leib und die mit ihm verbundenen Leibpraktiken waren in Vormoderne sehr eng mit dem Ausdruck und der Abgrenzung der eigenen Identität verbunden.²²⁹ Auch die hier untersuchten Vergleiche wurden von den Akteuren dazu verwendet, Identität auszudrücken, Identität und Alterität wurden am Leib ausgehandelt. In der Aushandlung von Identität und Zugehörigkeit kann die spezifische Funktion vormoderner Vergleiche über den körperlichen Leib im Kulturkontakt gesehen werden. Dies scheint besonders dann folgerichtig, wenn man die Rolle des körperlichen Leibes miteinbezieht,

²²⁹ Vgl. Böth, *Erzählweisen*, S. 426.

wie sie in der Selbstzeugnisforschung für die Identitätsbildung herausgearbeitet wurde. Bezeichnend für diese Vergleiche war der hohe Grad an Selbstreferenz. Um Identität auszudrücken und sich gegen die ‚Anderen‘ abgrenzen zu können, mussten die Autoren sich selbst und ihre eigene kulturelle Ordnung in den Vergleich miteinbeziehen. So konnten die Osmanen zwar als die religiös ‚Anderen‘ verstanden werden, doch man versuchte stets das Fremde über das Eigene zu verstehen und abzugrenzen.

Wenn in der Moderne der Körper- den Leibdiskurs nun langsam überdeckt, könnten sich auch die Selbstreferenz und die Einbettung in Prozesse der Selbst- und Fremdpositionierung verflüchtigen. Es wird nicht mehr das Eigene mit einbezogen, sondern die Vergleiche werden ausschließlich fremdreferenziell.²³⁰ Ohne einen geteilten Vergleichshorizont und der damit verbundenen Ähnlichkeitsannahme, werden die Anderen als grundsätzlich verschieden wahrgenommen, was Positionierungsprozesse auf der Basis geteilter Ordnungen und Kategorien erschweren beziehungsweise unmöglich machen könnte. So zeigt sich, dass die Untersuchung von Vergleichspraktiken eine gute Möglichkeit ist, die Entstehung des biologisierten Rassismus als einen Wandel von Vergleichspraktiken und einen Übergang von der Selbst- zur Fremdreferenzialität zu untersuchen. Denn es konnte in der Untersuchung gezeigt werden, dass man von einer leiblichen Differenz und unterschiedlicher Komplexion ausging. Die Annahme einer unterschiedlichen Komplexion deutet auf einen geteilten Vergleichshorizont, den Leibdiskurs hin. Er wird in die Kontaktzone übertragen und für die hier untersuchten Autoren war es selbstverständlich, dass auch die *Türken* den körperlichen Leib gemäß des Leibdiskurses verstanden. Für die Autoren handelte es sich dabei also um einen allgemein gültigen Vergleichshorizont.

Bei der Kontaktzone des Osmanischen Reiches kann es besonders interessant sein, die Rolle des körperlichen Leibes in Vergleichspraktiken während der Frühen Neuzeit zu untersuchen, da die moderne Islamophobie bisweilen weitgehend nicht körperlich, sondern kulturell argumentiert. Es wird die Frage zu beantworten sein, ob speziell in dieser Kontaktzone mit der Umstellung von Selbst- zur Fremdreferenzialität auch der körperliche Leib aus dem Vergleichshorizont verschwindet.

²³⁰ Vgl. Flüchter, Nairen, S. 31.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Quellen:

Babinger, Franz (Hrsg.), Hans Dernschwams Reise nach Konstantinopel 1553/55, Berlin 1986.

Sahm, W. (Hrsg.), Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau [1573-1589], Teil I (Reprint), (= The Islamic World in Foreign Travel Accounts, Bd. IV.), Bd. 24, Frankfurt a. Main 1995.

Sahm, W. (Hrsg.), Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau [1573-1589], Teil II (Reprint), (= The Islamic World in Foreign Travel Accounts V.), Bd. 24, Frankfurt a. Main 1995.

Wild, Johann, Neue Reysebeschreibung eines gefangenen Christen, Nürnberg 1613.

Literatur

Böth, Mareike, Erzählweisen des Selbst. Körperpraktiken in den Briefen Liselottes von der Pfalz (1652-1722), Köln (u.a) 2015.

Bradley Salamon, Linda, Blackening „The Turk“ in Roger Ascham's *A Report of Germany*, in Margaret R. Greer (u.a) (Hrsg.), *Rereading the Black Legend. The Discourse of Religion and Racial Difference in the Renaissance Empires*, Chicago 2007, S. 270-292.

Brauner, Christina, Kompanien, Könige, *caboccers*. Interkulturelle Diplomatie an Gold- und Sklavenküste im 17. und 18. Jahrhundert (= *Externa*, Bd. 8), Köln (u.a.) 2015.

Diemling, Maria, „Mit Leib und Seele?“. Überlegungen zum Körperbild jüdische Konvertiten in der Frühen Neuzeit, in: ASCHKENAS. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden, Bd. 15 (2), Berlin 2005, S. 399-418.

Dinges, Martin, Von der „Lesbarkeit der Welt“ zum universalisierten Wandel durch individuelle Strategien. Die soziale Funktion der Kleidung in der höfischen Gesellschaft, in: Neithard Bulst/Robert Jütte (Hrsg.), *Zwischen Schein und Sein. Kleidung und Identität in der ständischen Gesellschaft* (= *Saeculum*, Bd. 44, 1), Freiburg, München 1993, S. 90-112.

Duden, Barbara, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Mißbrauch des Begriffs Leben*, München 1991.

Duden, Barbara, *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart 1987.

Dursteler, Eric R., *Infidel Foods: Food and Identity in Early Modern Ottoman Travel Literature*, in: *Other Places: Ottomans traveling, seeing, writing, drawing the world* (= *Journal of Ottoman Studies*, Bd. 39), Istanbul 2012, S. 143-160.

Epple, Angelika / Erhart, Walter, Die Welt beobachten – Praktiken des Vergleichens, in: Angelika Epple/Walter Erhart (Hrsg.), Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, Frankfurt a. Main 2015, S. 7-34.

Faroqhi, Suraiya, Ottoman population, in Suraiya Faroqhi/Kate Fleet (Hrsg.), The Ottoman Empire as a World Power (1453-1603) (=Cambridge History of Turkey, Bd. 2), Cambridge 2013, S. 356-406.

Faroqhi, Suraiya, The Ottoman Empire and the World Around It, London/New York 2004.

Firges, Pascal, French Revolutionaries in the Ottoman Empire. Diplomacy, Political Culture, and the Limiting of Universal Revolution, 1792-1798, Oxford 2017.

Flüchter, Antje, Die Nairen an der Malabarküste zwischen Adelsstand und Kriegerkaste. Praktiken des Vergleichens und die europäische Weltaneignung, in: Rafael Klöber/Manju Ludwig (Hrsg.), HerStory – Historical Scholarship between South Asia and Europe. Festschrift in Honour of Gita Darampal-Frick, Heidelberg 2018, S. 3-42.

Foucault, Michel, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Daniel Defert u. Francois Ewall u. M. v. Jacques Lagrange (Hrsg.), Michel Foucault, Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits, Bd. 2: 1970-1975, Frankfurt a.M. 2002, S. 166-191.

Frieling, Kirsten O. Sehen und gesehen werden. Kleidung an Fürstenhöfen an der Schwelle zur Neuzeit (ca. 1450-1530), Ostfildern 2013.

Geulen, Christian, Der Rassebegriff. Ein kurzer Abriss seiner Geschichte, in: Naika Foroutan (u.a.) (Hrsg.), Das Phantom „Rasse“. Zur Geschichte und Wirkungsmacht von Rassismus (=Schriften des Deutschen Hygiene-Museums Dresden, Bd. 13), Köln (u.a.) 2018, S. 23-34.

Grave, Johannes, Vergleichen als Praxis. Vorüberlegungen zu einer praxistheoretischen Untersuchung von Vergleichen, in: Angelika Epple/Walter Erhart (Hrsg.), Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, Frankfurt a. Main 2015, S. 135-160.

Groebner, Valentin, Der Schein der Person, Steckbrief, Ausweis und Kontrolle im Europa des Mittelalters, München 2004.

Hantzsch, Viktor, Wild, Johannes, in: Allgemeine Deutsche Biographie 42, Berlin 1897, 487–488, URL: <https://www.deutsche-biographie.de/ppn120141620.html> [Letzter Zugriff: 17.09.19].

Harbsmeier, Michael, Reiseberichte als mentalitätsgeschichtliche Quellen, in: Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reise-forschung (= Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 21), Wolfenbüttel 1982, S. 1-33.

Höfert, Almut, Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich, Frankfurt a. Main 2003.

Honegger, Claudia, Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib 1750-1850, Frankfurt a. Main 1991.

Hotchkiss, Valerie R., Clothes make the Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe (= The New Middle Ages, Bd. 1), New York/London 1991.

Jäger, Ulle, Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung (= Facetten), 2. Auflage, Königsstein 2014.

Jessen, Andrea, Die Rote Ruhr. Ein gefährlicher Fluss, in: Heilberufe. Das Pflegemagazin Bd. 70 (3), Berlin 2018, S. 74.

Kühnel, Florian, Ein Königreich für einen Botschafter. Die Audienzen Thomas Bendishs in Konstantinopel während des Commonwealth, in: Peter Burschel (Hrsg.), Die Audienz. Ritualisierter Kulturkontakt in der Frühen Neuzeit, Köln (u.a.) 2014, S. 125-160.

Kühnel, Florian, Westeuropa und das Osmanische Reich in der Frühen Neuzeit. Ansätze und Perspektiven aktueller Forschungen, in: Zeitschrift für historische Forschung, Bd. 42 (2), Berlin 2015, S. 251-283.

Marian Füssel/ Stefanie Rüter, Einleitung, in: Christoph Dartmann (u.a.) (Hrsg.), Raum und Konflikt. Zur symbolischen Konstituierung gesellschaftlicher Ordnung in Mittelalter und Früher Neuzeit, Münster 2004, S. 9-18.

Peirce, Leslie, Inverted Racialization in Architecture of Ottoman Sovereignty, in: Margaret R. Greer (u.a.) (Hrsg.), Rereading the Black Legend. The Discourse of Religion and Racial Difference in the Renaissance Empires, Chicago 2007, S. 27-47.

Piller, Gudrun, Private Körper. Spuren des Leibes in den Selbstzugnissen des 18. Jahrhunderts, Köln (u.a.) 2007.

Schäfer, Divya, Exotic Tastes, Familiar Flavours. Transcultural Culinary Interactions in Early Modern India, in: Rafael Klöber/Manju Ludwig (Hrsg.), HerStory – Historical Scholarship between South Asia and Europe. Festschrift in Honour of Gita Darampal-Frick, Heidelberg 2018, S. 43-64.

Schorsch, Jonathan, Jews and Black in the Early Modern World, Cambridge 2004.

Shapin, Steven, ‚You are what you eat‘: historical changes in ideas about food and identity, in: Historical Research, Bd. 87 (237), London 2014, S. 377-392.

Stolberg, Michael, Der gesunde Leib. Zur Geschichtlichkeit frühneuzeitlicher Körpererfahrung, in: Paul Münch (Hrsg.), „Erfahrung“ als Kategorie der Frühnezeitgeschichte (= Historische Zeitschrift. Beihefte, Bd. 31), München 2001, S. 37-57.

Stolberg, Michael, Homo patiens. Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit, Köln (u.a.) 2003.

Teply, Karl, Vorwort, in: Georg Narciß (Hrsg.), Reysbeschreibung eines Gefangenen Christen Anno 1604, Stuttgart 1964, S. 19–34.

Vogel, Christine, Der Marquis, das Sofa und der Großwesir. Zur Funktion und Medialität interkultureller diplomatischer Zeremonien in der Frühen Neuzeit, in: Peter Burschel (Hrsg.), Die Audienz. Ritualisierter Kulturkontakt in der Frühen Neuzeit, Köln (u.a.) 2014, S. 221-246.

Vogel, Christine, Gut angekommen. Der Amtsantritt eines französischen Botschafters im Osmanischen Reich im späten 17. Jahrhundert, in: Historische Anthropologie, Bd. 21 (2), Köln (u.a.) 2013, S. 158-178.

Von Sass, Hartmut, Vergleiche(n). Ein hermeneutischer Rund- und Sinkflug, in: Andreas Mauz und Hartmut von Sass (Hrsg.), Hermeneutik des Vergleichens. Strukturen Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren (= Interpretation Interdisziplinär, Bd. 8), Würzburg 2011, S. 25-48.

Würflinger, Christoph, Türkenbilder in der Reysebeschreibung des Johann Wild, in: historioplus, Bd. 2, Salzburg 2015, S. 112-140.; URL: http://www.historioplus.at/wp-content/uploads/2017/10/Würflinger_Türkenbilder_in_der_Reysbeschreibung_2017_04_06.pdf [Letzter Zugriff 31.10.19].

Erklärung zur Eigenständigkeit

Der Unterzeichnende versichert, dass er die vorliegende schriftliche Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die von ihm angegebenen Hilfsmittel benutzt hat. Die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinne nach entnommen sind, wurden in jedem Fall unter Angabe der Quellen kenntlich gemacht. Dies gilt auch für beigegebene Zeichnungen, bildliche Darstellungen, Skizzen und dergleichen.

Dem Unterzeichnenden ist bewusst, dass jedes Zuwiderhandeln (Einreichen einer Arbeit, die wörtlich oder nahezu wörtlich, ganz oder zu Teilen aus einer Arbeit oder mehreren Arbeiten [publiziert im Internet, in Zeitschriften, Monographien etc.] anderer übernommen ist) als Täuschungsversuch (siehe § 18 BPO) gelten kann, der die Bewertung der Arbeit mit „nicht ausreichend“ zur Folge hat.

Ort, Datum

Unterschrift