

The Formation of Europe
Historische Formationen Europas
Band 3

Herausgegeben von
Joachim Eibach (Bern), Steven G. Ellis (Galway),
Raingard Eßer (Bristol), Gudmundur Halfdanarson
(Reykjavik, IS) und Günther Lottes (Potsdam)

Europäische Wahrnehmungen
1650–1850

Interkulturelle Kommunikation
und Medienereignisse

Herausgegeben von
Joachim Eibach und Horst Carl

A - 4' 555' 544

2011

Wehrhahn Verlag

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

1. Auflage 2008
Wehrhahn Verlag
www.wehrhahn-verlag.de
Satz und Gestaltung durch den Verlag
Umschlagabbildung: Türkischer Musiker
der ersten osmanischen Gesandtschaft in Berlin:
Berliner Kostümbuch von 1764 (Quelle: bpk/sbb/Handschriftenabt.)
Druck und Bindung: Fuldaer Verlagsanstalt

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany
© by Wehrhahn Verlag, Hannover
ISSN 1864-1814
ISBN 978-3-86525-253-1

Inhalt

Vorwort 7

Konzeptionelle Beiträge

Joachim Eibach

Annäherung – Abgrenzung – Exotisierung:
Typen der Wahrnehmung ›des Anderen‹ in Europa am Beispiel der
Türken, Chinas und der Schweiz (16. bis frühes 19. Jahrhundert) 13

Thomas Weißbrich / Horst Carl

Präsenz und Information:
Frühneuzeitliche Konzeptionen von Medienereignissen 75

Fallstudien

Hillard von Thiessen

Konfessionelle Identitäten – hybride Praktiken:
Katholische Konfessionalisierung im Konfliktraum
des Fürstbistums Hildesheim (1650–1750) 101

Stephan Theilig

Die erste osmanische Gesandtschaft in Berlin 1763/64:
Interkulturalität und Medienereignis 131

James Lee

Preaching and the Politics of Hatred: Catholics, the French
and the Development of *Englishness* in Late Seventeenth-Century England ... 161

Matthias Georgi

Christlicher Bedrohungsraum und protestantische Identität:
Die englische Selbstwahrnehmung in der Debatte um
das Erdbeben von Lissabon (1755) 185

Joachim Eibach

Annäherung – Abgrenzung – Exotisierung:

Typen der Wahrnehmung ›des Anderen‹ in Europa am Beispiel der
Türken, Chinas und der Schweiz (16. bis frühes 19. Jahrhundert)

»Die Lockungen und die Drohungen waren seltsam vermischt;
uns war unheimlich zu Herzen und sehnstüchtig«
Hugo von Hofmannsthal¹

1. Eine Typologie der Fremdwahrnehmungen

Die Geschichte der Selbstwahrnehmung Europas ist eine Geschichte der Wahrnehmung ›des Anderen‹. In diesem Text soll versucht werden, anhand dreier sehr verschiedener Beispiele bestimmte Muster von Fremdwahrnehmungen zu skizzieren. Das Ziel ist, ausgehend von charakteristischen Stereotypen und entsprechenden Haltungen der Subjekte, die Erstellung einer Typologie und deren Anwendung an Exempeln. In der Vormoderne wie in der Moderne sind bestimmte Dispositionen der Aneignung ›des Anderen‹ fassbar. Das Phänomen an sich und auf seiner allgemeinsten Ebene – Fremdes als Projektionsfläche kollektiver Imaginationen – ist interepochaler Art.² Man kann so auch mit einiger Evidenz eine Geschichte der Kontinuität stereotyper Wahrnehmungen ›des Westens‹ schreiben, die einen in sich konsistenten Diskurs von ›langer Dauer‹ darstellen. Die berühmteste Probe dieser Art lieferte Edward Saids bahnbrechendes Buch ›Orientalism‹.³ Im

1 *Hugo von Hofmannsthal*, Einleitung, in: Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten, übertragen von Enno Littmann, Wiesbaden 1953, Bd. 1, 7-17, 7. Für Anregungen und kritische Hinweise danke ich herzlich *Sebastian Conrad* (Florenz), *Raingard Esser* (Bristol), *André Holenstein* (Bern), *Ulrike Lindner* (München), *Sven Trakulhun* (Konstanz) und *Christian Windler* (Bern).

2 Vgl. *Hans-Jürgen Lüsebrink*, Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer, Stuttgart 2005, Kap. 4 (83-128). Während Lüsebrink seine Beispiele v.a. aus dem 19. und 20. Jahrhundert wählt, d.h. aus der Hochzeit des Kolonialismus und Nationalismus sowie der Zeit nach 1945, fokussiert der vorliegende Artikel die Epoche davor. Der von Lüsebrink verwandte Begriff des ›Grunddispositivs‹ ist dem Spätwerk Michel Foucaults entlehnt. Ich bevorzuge den Begriff ›Dispositionen‹, womit wiederkehrende Haltungen im Sinne von Optionen der Subjekte gemeint sind.

3 *Edward W. Said*, *Orientalism* (zuerst 1978), London 2003.

Folgenden wird jedoch ein anderer Ansatz gewählt. Denn die Inhalte und die Perspektiven von Fremdwahrnehmungen sind sehr wohl veränderlich. So lässt sich neben Kontinuität ein frappanter Wandel der Einstellungen zu ein und derselben ›Kultur‹ feststellen. Dabei kommt es zu Gleichzeitigkeit und Konkurrenz sehr verschiedener Wahrnehmungsmuster. Die Sehnsucht und das Erschrecken vor dem ganz Anderen sind oft miteinander verwoben, allerdings kontextabhängig und meistens in einem sehr ungleichen Verhältnis.⁴ Während ein Vorurteil vorherrscht, ist ein anderes bereits in nuce präsent, um später eventuell zu einer dominanten Einstellung gegenüber dem Fremden zu werden. ›Das Fremde‹ als solches wird quasi in verschiedenen Himmelsrichtungen – mal da, mal dort – verortet. Kollektive Haltungen zu ein und derselben Kultur bleiben auch unter den relativ stabilen Strukturbedingungen der Frühen Neuzeit in diachroner Perspektive nicht ewig gleich; aber die mehr oder weniger gleiche Einstellung kann wandern, von einer als fremd konstruierten Kultur zur nächsten. Das ›uns‹ Nahe und das Ferne, das Gleiche wie das Fremde, Identität und Alterität, werden auf verschiedene Flächen projiziert. Die komplexen Phänomene sollen im Folgenden mit Hilfe von Vergleich und Typenbildung sortiert werden.

Für die Kultur des ›Okzidents‹, d.h. hier das neuzeitliche Europa, das im Christentum, im Humanismus und in der Aufklärung – in gelehrten Texten wie in künstlerischen Stilen – immer wieder um eine gemeinsame Sprache stritt, ist die *curiositas* als charakteristisch hervorgehoben worden. Dieses Europa hat »ein so auffälliges Interesse an der Fremde«. ⁵ Es definiert sich seit dem Mittelalter als *imagined community* (Benedict Anderson) im Angesicht des Anderen durch explizite, die Einigkeit befördernde Gegenüberstellungen wie ›Christen‹ vs. ›Heiden‹,

- 4 Vgl. Rudolf Stichweh, Der Fremde – Zur Soziologie der Indifferenz, in: Herfried Münkler (Hg.), Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit, Berlin 1997, 45-64, der eine faszinierende »strukturelle Diffusität der Vorkehrungen, die ältere Gesellschaften zur Aufnahme und Integration von Fremden treffen« bemerkt (54); laut Herfried Münkler / Bernd Ladwig, Dimensionen der Fremdheit, in: Münkler (Hg.), Furcht, ebd., 11-44, bietet »das Wort ›Fremdheit‹ besonders viele Freiheitsgrade für die Definition von Beziehungen« (15).
- 5 Peter J. Brenner, Kulturanthropologie und Kulturhermeneutik. Grundlagen interkulturellen Verstehens, in: ders., Kultur als Wissenschaft. Aufsätze zur Theorie der modernen Geisteswissenschaft, Münster 2003, 11-40, 19 f.; vgl. grundlegend Justin Stagl, Eine Geschichte der Neugier. Die Kunst des Reisens 1550–1800, Wien 2002; zur kritischen Perspektive der *post-colonial studies* siehe Mary Louise Pratt, Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation, London 1992; Sanjay Subrahmanyam, On World Historians in the Sixteenth Century, in: Representations 91 (2005), 26-57; vgl. allgemein Monika Fludernik u.a. (Hg.), Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos, Würzburg 2002.

›Zivilisierte‹ vs. ›Wilde‹ oder ›Okzident‹ vs. ›Orient‹.⁶ Mittlerweile ist es längst ein Gemeinplatz, dass kollektive wie personale Identität, verstanden als Selbstverortung durch die Akteure, nicht ohne die Konstruktion von Alterität auskommt.⁷ Im Hinblick auf anthropologische Konstanten ist zwar stets Vorsicht geboten. Aber es scheint zumindest immer wieder äußerst hilfreich zu sein, über einigermaßen gefestigte, stabilisierende Bilder von sich selbst und den Anderen zu verfügen. Je krasser die Konstruktion von Differenz ausfällt, desto konturierter tritt auch das Selbst-Bild hervor. Man erkennt sich spiegelbildlich im Anderen und den Anderen in sich selbst.⁸ Dies gilt nicht allein für Europa und eventuell wurde ›Neugierde‹ hier im Verlauf der Neuzeit nur besonders wirkungsmächtig institutionalisiert. Denn das Verlangen nach einer Begegnung mit dem ›ganz Anderen‹ ist an sich noch nichts spezifisch Europäisches und gilt auch nicht nur für die Außenbeziehungen des virtuellen Raums Europa, dessen Selbstverständnis heute mehr denn je offen ist. Das Andere kann auch in der Judengasse um die Ecke, im Dorf mit Gläubigen anderen Bekenntnisses jenseits des Feldrains oder im Land hinter den nächsten Bergen verortet werden. Festzustellen ist aber, dass sich die politischen und intellektuellen Eliten Europas seit dem Humanismus mit dem Fremden in der Ferne auseinandergesetzt haben. Seit dem ausgehenden Mittelalter befanden sich europäische Herrscher über mehrere Jahrhunderte hinweg im Kriegszustand mit einer militärisch überlegenen, von Südosten her vordringenden Macht. Auch die Entdeckung eines neuen Kontinents im Westen brachte eine

- 6 Einschlägig Urs Bitterli, Die ›Wilden‹ und die ›Zivilisierten‹. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, München 2004 (zuerst 1976); Hinrich Fink-Eitel, Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte, Hamburg 1994; vgl. ferner die Ausführungen bei Jörg Fisch, Der märchenhafte Orient. Die Umwertung einer Tradition von Marco Polo bis Macaulay, in: Saeculum 35 (1984), 246-66, v.a. 246; Jürgen Osterhammel, Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert, München 1998, v.a. 15; Brenner, Kulturanthropologie (wie Anm. 5), 12.
- 7 Vgl. z.B. Hermann Bausinger, Kultur kontrastiv. Exotismus und interkulturelle Kommunikation, in: Armin Wolff / Wolfgang Rug (Hg.), Vermittlung fremder Kultur. Theorie – Didaktik – Praxis, Regensburg 1987, 1-16: »Im wesentlichen funktioniert interkulturelle Kommunikation durch die Anerkennung der Differenz.« (2); Alois Hahn, Die soziale Konstruktion des Fremden, in: Walter M. Sprondel (Hg.), Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Für Thomas Luckmann, Frankfurt a.M. 1994, 140-63, hier 140-42.
- 8 Vgl. Stephen Greenblatt, Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker, Berlin 1994, 195; allgemein Bernhard Waldenfels, Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, in: Münkler (Hg.), Furcht (wie Anm. 4), 65-83, v.a. 70 f.

langfristig wirksame Herausforderung für die eigene Selbstverortung mit sich. Noch mehr gilt dies für die sich intensivierenden Kontakte zum fernen Osten mit Gesellschaften, die mitnichten niedriger entwickelt waren als diejenigen in Europa. Besonders das Zeitalter der Aufklärung kultivierte eine zugleich intellektuelle und imaginative Form der Selbstreflexion in Auseinandersetzung mit dem Fremden. Die Vorstellungen wurden vor allem in Form von Reiseberichten genährt und so ein umfassendes Textkorpus erstellt. Das Konzept der im engeren Sinne nichtzweckgebundenen Reise war bereits durch die Humanisten an der Schwelle zur Neuzeit von der Pilgerfahrt zur Bildungsreise verändert worden. Die Textgattung Reisebericht sollte sich im deutschsprachigen Raum vor allem im 18. Jahrhundert großer Beliebtheit beim Publikum erfreuen.⁹ Aber Reiseberichte waren nicht das einzige Medium, das einprägsame Bilder über außereuropäische Welten verbreitete. Wirkungsmächtig war auch die Rezeption in – um nur einige weitere Medien zu nennen – Predigten, Flugschriften, Journalen, Belletristik, Bühnendarstellungen, Kunst, Architektur und im Gartenbau. Dennoch blieben Reiseberichte bis in die Ära der Napoleonischen Kriege die wichtigste Gattung, die andere Formen der Verarbeitung des Fremden und *opinion makers* der europäischen Gelehrtenrepublik mit Informationen fütterte.

Schließlich sollte sich das Ausgreifen Europas über die Grenzen des Kontinents hinaus in globalgeschichtlicher Perspektive als eminent folgenreich bis in die heutige Zeit erweisen.¹⁰ Zwar kann man im Hinblick auf Funktionsweisen der Fremdwahrnehmung kaum von ›harten‹ Machtfragen absehen. Doch scheint es fragwürdig, das Pferd von hinten aufzuzäumen, indem man die während der Frühen Neuzeit zirkulierenden Stereotypen des Fremden allein als Vorgeschichte des Imperialismus der Moderne interpretiert. Richtig ist indessen, dass die Beschäftigung mit der Thematik einen wichtigen Aspekt europäischer Identität als Prozess permanenter Selbstvergewisserung offen legt: »Die europäische Kultur der Neuzeit ist immer schon mit dem Fremden kategorial verstrickt.«¹¹

Fremdwahrnehmungen beziehen ihre enorme Energie für die Ausformung kollektiver Identitäten nicht durch eine irgendwie ontologische Qualität des be-

9 *Stagl*, Geschichte der Neugier (wie Anm. 5), v.a. 71–76, 114–116; die innereuropäische Tradition des Reiseberichts übersieht *Pratt*, Imperial Eyes (wie Anm. 5), was bzgl. ihrer Interpretation problematisch ist.

10 Grundlegend immer noch *Bitterli*, Die ›Wilden‹ (wie Anm. 6); *Wolfgang Reinhard*, Geschichte der europäischen Expansion, 4 Bde., Stuttgart 1983–90.

11 *Brenner*, Kulturanthropologie (wie Anm. 5), 20; zur Außensicht: *Sebastian Conrad*, Vorwort: ›Europa‹ aus der Sicht nichtwestlicher Eliten, 1900–1930, in: *Journal of Modern European History* 4 (2006), 158–70.

trachteten Objekts. Prägend ist das Spannungsverhältnis, die Herausforderungslage aus der Sicht der erkennenden Subjekte. Diese Herausforderungslage korrespondiert häufig mit der (uneingestanden) Erfahrung von Defiziten in der eigenen Lebenswelt.¹² Dabei kann die Wahrnehmung des Fremden durchaus besser oder schlechter informiert und so mehr oder weniger angemessen sein. Auch Edward Said, der die wissenschaftlichen Einschätzungen des modernen ›Westens‹ gegenüber den Völkern des ›Orients‹ bekanntlich als einen hegemonialen, interessegeleiteten, realitätsfernen Monolog und damit als »semi-mythical construct« dekonstruiert hat, bekennt im Vorwort der Neuauflage von ›Orientalism‹ aus dem Jahr 2003:

»What I do argue is that there is a difference between knowledge of other peoples and other times that is the result of understanding, compassion, careful study and analysis for their own sakes, and on the other hand knowledge – if that is what it is – that is part of an overall campaign of self-affirmation, belligerency and outright war.«¹³

Fremdwahrnehmungen sind, wenn auch in Abhängigkeit von dem gewählten Genre, durchaus Versuche, außersprachliche Realitäten zu beschreiben. Als solche standortgebundene Versuche sind sie einfach da und legitim. Die von der *curiositas* angestoßenen Beschreibungen tendieren jedoch zum allgemeinen Vorstellungsbild, zum einseitigen Stereotyp. Um für Betrachter wie für Adressaten verständlich zu sein, muss das Unbekannte in Bekanntes, kulturell bereits Verortetes, eingepasst werden.¹⁴ Ungefüßiges wird ausgeblendet. Gelingt dies nicht, sei es weil

12 *Hahn*, Die soziale Konstruktion (wie Anm. 7), vergleicht die »Attraktion des Fremden« als Ausbruch aus dem Alltäglichen mit der Wirkung eines Festes (151 f.).

13 *Said*, Orientalism (wie Anm. 3), XIII (erstes Zitat), XIV (zweites Zitat). Auch *Lüsebrink*, Interkulturelle Kommunikation (wie Anm. 2), konstatiert einerseits langlebige Stereotypen bzw. Vorurteile im Frankreichbild der Deutschen wie genauso umgekehrt, andererseits stellt er fest, dass das Frankreichbild in Deutschland auf Grund vieler persönlicher Kontakte und Beziehungen in den letzten Jahrzehnten »differenzierter und komplexer geworden« sei und sich nicht auf Stereotype reduzieren lasse (94).

14 Vgl. dazu treffend die Ausführungen von *Jürgen Osterhammel*, Distanzerfahrung. Darstellungsweisen des Fremden im 18. Jahrhundert, in: Hans-Joachim König u.a. (Hg.), Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung, Berlin 1989, 9–42, hier 33 und 41; *ders.*, Wissen als Macht: Deutungen interkulturellen Nichtverstehens bei Tzvetan Todorov und Edward Said, in: Eva-Maria Auch / Stig Förster (Hg.), ›Barbaren‹ und ›Weiße Teufel. Kulturkonflikte und Imperialismus in Asien vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, Paderborn 1997, 145–69; ferner *Stagl*, Geschichte der Neugier (wie Anm. 5), 101 f.; vgl. zum Folgenden auch *Federico Celestini*, Um-Deutungen. Transfer als Kontextwechsel mehrfach kodierbarer kultureller Elemente, in: *ders.* / Helga Mitterbauer (Hg.), Ver-rückte Kulturen. Zur Dynamik kultureller Transfers, Tübingen 2003, 37–51, v.a. 41 f.

das bislang ausgeblendete Fremde unüberschbar ins Bild drängt, sei es weil die tradierte Wissensordnung in der Rezipientenkultur sich in einer Umbruchssituation befindet, bietet sich die Chance zu einer Falsifizierung bisher gültiger Muster und damit zu einer Änderung der Disposition. Oft korrespondiert der eine Ursachenzusammenhang mit dem anderen. Eingeschliffene Vorurteile werden dann als solche sichtbar. Neue Topoi verdrängen die altgewohnten. Dass Fremdverstehen nicht ohne Vorurteile funktioniert, ist mittlerweile eine unhintergehbare Erkenntnis interkultureller Hermeneutik. Als Zielvorgabe kann es deswegen nicht darum gehen, Vorurteile ein für allemal aus der Welt zu schaffen, sondern vielmehr diese zu reflektieren und darüber in einen für beide Seiten kritischen Dialog einzutreten.¹⁵

Um eine Reflexion von Vorurteilsmustern und Dispositionen gegenüber dem Fremden soll es im Folgenden gehen. Untersuchungsraum ist das sich als *République des Lettres* formierende Europa. Thema ist also weniger die interkulturelle Praxis der Akteure vor Ort, die ein zunehmend wichtiges kulturhistorisches Arbeitsfeld darstellt, sondern die zum Stereotyp geronnene Wahrnehmung des Anderen. Ein zentraler Mechanismus des ›Orientalismus‹ ist laut Said die Konstruktion von Differenz, das Abheben auf ein grundsätzlich anderes ›Wesen‹ der Menschen aus dem Morgenland. Die Analyse von Reiseberichten aus dem sog. Orient im 19. Jahrhundert und auch noch von heutigen Reiseführern bestätigt die Erwartungshaltung westlicher Reisender, dass das Fremde eben möglichst *völlig* fremd, komplett anders, sein soll. So muss die Lebenswelt des Orients, wie eine Vielzahl von Klischees beweist, sinnlich und märchenhaft sein und für Vergangenheit stehen, womit die Prinzipien Vernunft und Fortschritt für Europa reserviert sind.¹⁶ Ähnlichkeiten und Übergänge zwischen Europa und Orient werden negiert, Möglichkeiten der Übereinstimmung begrenzt, wenn nicht ausgeschlossen. Es ist nun aber relativ simpel und unbefriedigend, bei dem Vorwurf des Ethnozentrismus des westlichen Blicks stehen zu bleiben. Denn die Geschichte der europäischen Haltungen gegenüber dem Fremden ist, jedenfalls in der hier betrachteten Zeit, dynamischer und komplexer. Jürgen Osterhammel hat in Auseinandersetzung mit dem Ansatz Saims und der *post-colonial critics* mehrfach dazu

15 Vgl. Peter J. Brenner, Interkulturelle Hermeneutik. Probleme einer Theorie kulturellen Fremdverstehens, in: ders., Kultur als Wissenschaft (wie Anm. 5), 41-62, hier 60 f.

16 Karin Hörner, Ankunft im Orient – Die Bedeutung der ersten Eindrücke für das Orientbild von Reisenden, in: asien afrika lateinamerika, 25 (1997), 3-14, v.a. 5 f.; vgl. zu dieser Differenzkonstruktion auch Jürgen Osterhammel, Edward W. Said und die ›Orientalismus‹-Debatte. Ein Rückblick, in: asien afrika lateinamerika 25 (1997), 597-607, insbes. 599 f.

aufgefordert, verschiedene »Denkstile, Wahrnehmungsraster, Begriffsfelder (...) über andere Zivilisationen in europäischen Diskursen« zu analysieren.¹⁷ Sowohl die Kultur ›der Anderen‹ als auch die ›eigene‹ ist nicht etwas ein für allemal Feststehendes. Sie ist weder ahistorisch noch eine Essenz¹⁸, sondern etwas, über das in einer Wissensordnung verhandelt, und zwar zumeist mit unterschiedlichen Positionen gestritten, wird. Der Hinweis auf eine historische Signatur von Fremd-wahrnehmungen ist nicht nebensächlich. Denn die historische Prägekraft droht bei dem mittlerweile fast omnipräsenten Gebrauch der Kategorie ›Konstrukt‹, die eine Beliebigkeit der Zuschreibungen suggeriert, aus dem Blick zu fallen. Bilder vom Anderen werden nicht wie auf dem Reißbrett entworfen und wieder verworfen. Vielmehr zirkulieren sie in historisch nachvollziehbaren Formen im Diskurs.

Urs Bitterli skizziert in seinem *opus magnum* einer Geschichte der ›europäisch-überseeischen Begegnung‹ im Wesentlichen zwei Grundtypen der Wahrnehmung archaischer Völker: einerseits das Stereotyp des ›Barbars‹, andererseits dasjenige des ›edlen Wilden‹.¹⁹ ›Barbarei‹ konnte dabei als völkerpsychologische Eigenschaft oder aber als historisch-zivilisatorischer Zustand aufgefasst werden. Das im Folgenden vorzustellende Schema ist dreipolig und dadurch komplexer, was nicht zuletzt in der Wahl verschiedener Beispiele begründet ist. Die Aneignung des Anderen erfolgt entweder durch *Annäherung* oder *Verfremdung*. Mit diesen beiden Haltungen korrespondieren drei typische Vorurteile: das Fremde als sui generis ähnliches Vorbild, dem es nachzueifern gilt (*Annäherung*), das Fremde als feindliche Bedrohung (*Abgrenzung*), das Fremde als fernes Wunderland (*Exotisierung*). Diese Leitbegriffe sind als idealtypische Kategorien zu verstehen. Realiter hat man es oft mit gemischten Phänomenen und konkurrierenden Haltungen zu tun, wobei aber eben doch eine Form der Aneignung und ein Stereotyp dominieren.

17 Osterhammel, Distanzerfahrung (wie Anm. 14), 41; vgl. auch ders., Differenzwahrnehmungen. Historische Gesichtspunkte zur Neuzeit, in: Neue Sammlung. Vierteljahrszeitschrift für Erziehung und Gesellschaft 38 (1998), 3-18

18 Auf die Versuchung eines »kulturellen Essentialismus« auch im antikolonialen Diskurs weisen hin Sebastian Conrad / Shalini Randeria, Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: dies. (Hg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M. 2002, 9-49, 38; vgl. zur Kritik am Essentialismus auch Celestini / Mitterbauer (Hg.), Ver-rückte Kulturen (wie Anm. 14), v.a. Einleitung: 11-17.

19 Bitterli, Die ›Wilden‹ (wie Anm. 6), v.a. 367-76; vgl. zu Typen der Praxis der Begegnung zwischen Europäern und archaischen Völkern ebd., 81-179; ferner ders., Alte Welt – Neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, München 1986.

Was meint *Annäherung*? Im Kern geht es um die Bereitschaft zum Dialog, zu einem Entgegenkommen oder einer Art Übereinkunft zwischen der als fremd eingeschätzten und der ›eigenen Kultur‹ im Sinne des lateinischen Begriffs *accommodatio* (Anpassung).²⁰ Man versucht sich auf das Fremde einzustellen, das sich bei näherer Beschäftigung als nicht mehr so fremd erweist. Unter den medialen Gegebenheiten der Frühen Neuzeit ist diese Annäherung ganz wörtlich zu verstehen, als Reise und längere Anwesenheit in dem anderen Land. Die für die ursprüngliche *curiositas* charakteristische Erkundungsbereitschaft bleibt maßgeblich. Das Fremde und das Eigene sind mit den gleichen Kategorien beschreibbar und die eigene Kultur gilt nicht als selbstverständlich überlegen oder höherwertig. Vielmehr ruft das Fremde ein prinzipielles Interesse hervor. Solche Auseinandersetzung mit dem Fremden ist geeignet, die eigene Identität herauszufordern. Auch der kritische Dialog mit dem Gegenüber ist im Typus der Annäherung möglich, solange er nicht in eine stereotyp verfestigte Ablehnung umschlägt. Annäherung ermöglicht Differenzierung im Urteil, tendiert aber deutlich zu einer positiven Bewertung des Anderen bis hin zum ebenfalls stereotypen Postulat der Vorbildlichkeit. Hinzugefügt werden muss hier nochmals, dass die Veränderbarkeit unserer Wahrnehmungsmuster durch interkulturelle Kommunikation nicht völlig beliebig erfolgt. Das liegt schon daran, dass der Ansatz des Lernens durch Interkulturalität selbst in einem bestimmten historischen Kontext mit Fernwirkung, demjenigen der okzidentalen Aufklärung mitsamt ihrer Vorläufer, verortet und insofern eurozentrisch ist. Zudem beruht auch die Feststellung von Gemeinsamkeiten wie ihr Gegenteil auf bestimmten Prämissen.²¹

Was meint *Verfremdung*? Das Andere ist hier das wesensmäßig ganz Andere, mit dem jedoch sehr unterschiedlich umgegangen werden kann, entweder durch Misstrauen und Bekämpfung (*Abgrenzung*) oder durch Inkorporation als pittoreske Miniatur (*Exotisierung*). Auch Verfremdung bedeutet letztlich Aneignung des Fremden, jedoch nicht in Form eines Dialogs, sondern als Monolog, der die Differenz festschreiben will. Im ersten Modus von Verfremdung stellt das Andere

eine Bedrohung dar, gegen die man sich als Gemeinschaft wappnen muss. Das kollektive Selbstverständnis wird durch diese Bedrohung befestigt, es sei denn der Feind erweist sich als deutlich überlegen. Der Kontext dieser Art von Fremdwahrnehmung ist denn auch nicht selten (heraufziehender) Krieg, allerdings nicht der in der Frühen Neuzeit dominierende Typ des Kabinettskriegs zwischen Fürstentümern, sondern die Fortsetzung des mittelalterlichen Kreuzzuges in Form von Erbfeindschaften und Zivilisierungsmissionen bis hin zum quasi-religiös akzentuierten, nationalistischen Krieg in der Moderne.²² Gesteht Annäherung im Sinne von *accommodatio* dem Gegenüber einen zumindest ähnlichen Status zu, so geht der Wahrnehmungsmodus der Verfremdung von Andersartigkeit oder aber einem unüberbrückbaren Entwicklungsgefälle aus: Christen stehen Heiden gegenüber, überlegene ›Zivilisierte‹ primitiven ›Barbaren‹.

Das ganz Andere ist im Unterschied zum Blick auf das verwandte Fremde im Modus der Abstufungen zulassenden Annäherung binär und total codiert.²³ ›Wilde‹ als solche lassen sich dämonisieren – oder aber als ›edle Wilde‹ verklären. Diese Umcodierung des völlig Fremden ist als Akt der Zuschreibung relativ simpel, hat aber natürlich für die Praxis der interkulturellen Kommunikation weit reichende Folgen.²⁴ Das faszinierte Staunen über das Fremde – das im Erschrecken wie im Ersehnen ›Wunderbare‹ – ist wohl die Ausgangssituation schlechthin.²⁵ Für den weiteren Umgang mit dem Fremden ergeben sich aber eben mehrere Möglichkeiten. Im zweiten Fall von Verfremdung imaginiert das Subjekt die fremde Kultur als elysisches Wunderland. Das Andere wird exotisiert bzw. als heile Gegenwelt mit

20 Siehe auch die Semantik des englischen Begriffs *accommodation*; vgl. zu den philosophischen Implikationen des Begriffs G. Hornig, Art. Akkommodation, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter, Bd. 1, Darmstadt 1971, 125 f.

21 Brenner, Interkulturelle Hermeneutik (wie Anm. 15), konstatiert treffend im Hinblick auf die Herangehensweise der Aufklärung an andere Kulturen mit einem Vorschuss an Akzeptanz bei gleichzeitigem Postulat der Universalität der Vernunft: Der »heimliche Ethnozentrismus der Interkulturalität ist damit schon in ihrem Anfangsstadium vorgeprägt« (47); vgl. auch ebd., 53; vgl. zu »unterstellten Gemeinsamkeiten« als Basis von Kommunikation Hahn, Die soziale Konstruktion (wie Anm. 7), 145-51, Zitat 145.

22 Vgl. einführend Martin Wrede, Art. Erbfeind, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 3, Stuttgart 2006, Sp. 396-400; ferner Boris Barth / Jürgen Osterhammel (Hg.), Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz 2005.

23 Vgl. mit kritischem Blick auf das Vorgehen Saida Osterhammel, Wissen als Macht (wie Anm. 14), 157.

24 Vgl. als Beispiel das abrupte Umkippen der Bewertung eines religiösen Rituals der Tupinamba in Brasilien im Jahr 1557 im Reisebericht eines Hugenottenpastors von einem abstoßenden Hexensabbat hin zu ästhetischem Genuss der dabei von den Indigenen gesungenen Melodien: Greenblatt, Wunderbare Besitztümer (wie Anm. 8), 30 f.; vgl. allgemein dazu Fink-Eitel, Die Philosophie (wie Anm. 6), der in der Figur des edlen Wilden »eine Ausgeburt des schlechten Gewissens« in der europäischen Geistesgeschichte sieht (9); ferner Karl-Heinz Kohl, Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation, Frankfurt a.M. 1986; Bitterli, Die ›Wilden‹ (wie Anm. 6), 367-411; Hahn, Die soziale Konstruktion (wie Anm. 7), 140; Stefan Kaufmann / Peter Haslinger, Einleitung: Der Edle Wilde – Wendungen eines Topos, in: Fludernik u.a. (Hg.), Der Alteritätsdiskurs (wie Anm. 5), 13-29.

25 So Greenblatt, Wunderbare Besitztümer (wie Anm. 8), 39 und 42 f.

glücklichen Menschen zu der als defizitär empfundenen eigenen Kultur idyllisiert. Exotismus ist eine Disposition gegenüber dem Fremden, die sich von den Reise-schilderungen der Entdecker am Beginn der Neuzeit bis zu den Hochglanzbroschüren des Ferntourismus nachweisen lässt. Vor dem exotisierenden Blick Europas ist im Prinzip keine Region der Welt sicher. Trotz seiner vermuteten Andersartigkeit stellt das fremde Land kein Schreckbild dar. Vielmehr bietet die Wahrnehmung von Differenz in diesem Modus verschiedene Anknüpfungspunkte. Zum einen als Folie für Kritik im eigenen Lande; die Exotisierung als ›edle Wilde‹ berührt sich dann mit einer Form von Erkundung und Dialog und kann in Annäherung einmünden.²⁶ Zum anderen weckt dieses Fremde als *thrill* geheime Sehnsüchte und lustvolles Verlangen. So steckt das symbolisch-emblematische Programm exotisierender Fremdwahrnehmung auch häufig voller erotischer Anspielungen. Das ferne ›Wunderland‹ kann materiell ganz einfach beschaffen sein, eine Schäfer- und Hirtenidylle, oder vor Reichtum überquellen. In beiden Fällen ist es eine Art Märchenland, eine verzauberte Welt hinter den Bergen, die über genau das verfügt, dessen das zivilisierte ›Abendland‹ verlustig geht. Exotisierung – und hier liegt der Unterschied zum Modus der Annäherung – ist eine »Empathie auf Distanz«²⁷, die auf Differenz insistiert. Sie ist kein Dialog und umso schwieriger aufrecht zu erhalten, je alltäglicher der Kontakt wird. Zwar kommt es bei dieser Form der Aneignung auch immer wieder zu Transfers. Das Fremde wird jedoch typischerweise nur in dekorativer Absicht, als Miniatur, räumlich und zeitlich eng umgrenzt, in die eigene Lebenswelt inkorporiert: z.B. als Porzellanmalerei, Schaupielsszene, Portraitbild, Verkleidung, Modeaccessoire oder als architektonischer Aspekt in einem größeren Ensemble. Mitunter wird das ursprünglich Fremde dabei bis zur Unkenntlichkeit dem heimisch vertrauten Geschmack angepasst. Derart domestiziert, wird das Andere beherrschbar, der eigenen Macht sichtbar anverfügt. Dieser Akt der Aneignung wirkt nur auf den ersten Blick harmlos. Letztlich ist seine Funktion ambivalent. Denn der Verweis auf das Fremde kann je nach Kontext der Herausforderung bestehender Verhältnisse dienen oder aber der Repräsentation von Macht durch den Hinweis auf Weltläufigkeit.

Ausgehend von den genannten Modi und Stereotypen, lassen sich die Typen der Aneignung des Fremden folgendermaßen auf ein Schema bringen:

26 So auch *Bitterli*, Die ›Wilden‹ (wie Anm. 6), Kap. IV.: »Der Überseebewohner als Vorbild und Herausforderung« (367), v.a. 411-25.

27 *Bausinger*, Kultur kontrastiv (wie Anm. 7), 2; ähnlich *Kaufmann / Haslinger*, Einleitung (wie Anm. 24), 25; nicht wenige Europäer überschritten die Grenze zwischen Exotismus und Annäherung, indem sie sich als »Überläufer« für ein alltägliches Zusammenleben mit den Einheimischen entschieden, vgl. die Fallbeispiele bei *Bitterli*, Die ›Wilden‹ (wie Anm. 6), 87.

| <i>Typen der Fremdwahrnehmung</i> ²⁸ | | | |
|---|-------------------------------|--------------------------------------|----------------------------|
| <i>Modus:</i> | Annäherung | Abgrenzung | Exotisierung |
| <i>Zentrales Stereotyp:</i> | Vorbildlichkeit | Bedrohung | Wunderland |
| <i>Alter Ego:</i> | Vorbild | Barbar / Feind | Exot / Traumwesen |
| <i>Disposition des Subjekts:</i> | Erkundung, Dialogbereitschaft | Misstrauen, Abwehr / Angriff | Faszination, Sehnsucht |
| <i>Identität Subjekt-Objekt:</i> | Ähnlich / kompatibel | Verschieden / völlig fremd | Verschieden / völlig fremd |
| <i>Narrativ:</i> | Ethnograph. Berichten | Propaganda | Imaginatives Spiel |
| <i>Typische Genres:</i> | Übersetzung | Aufruf / Predigt | Schauspiel / Idylle |
| <i>Bewertung:</i> | Zivilisierte | Dekadente Zivilisierte / Böse Wilde | Edle Wilde |
| <i>Kulturtransfer:</i> | Angestrebt oder praktiziert | Offiziell abgelehnt, dennoch möglich | Pittoreske Dekoration |

Im Hinblick auf die Selektion des zentralen Stereotyps durch Akteurinnen und Akteure spielt die Frage der Beherrschbarkeit des Fremden eine wichtige Rolle und in der einen oder anderen Weise sind interkulturelle Beziehungen immer asymmetrisch. Ist jeder Diskurs (in Europa) über das Fremde deswegen hegemonial, interessengeleitet, in nuce imperialistisch? Wissen bedeutet zwar zugleich Macht, auch und gerade das Wissen über Andere. So generalisierbar diese Einsicht ist, so undifferenziert und wenig tiefenscharf erweist sie sich aber bei der Analyse der Fremdwahrnehmungen in der Frühen Neuzeit.

28 Vgl. die inhaltlich anders gelagerten Kategorien bei *Lüsebrink*, Interkulturelle Kommunikation (wie Anm. 2), 95-101; Lüsebrink unterscheidet anhand von Beispielen v.a. aus der Zeit des Hochkolonialismus und dem 19. / 20. Jahrhundert vier Arten der Fremdwahrnehmung: 1. Faszination, 2. Abgrenzung, 3. Neugierde und Pragmatismus, 4. Kultureller Synkretismus.

Türken, China und die Schweiz: Die drei Beispiele zeichnen sich durch ihre enorm suggestive Wirkung und die Unterschiedlichkeit der realen Beziehungen aus. Sie stellten Fixpunkte des Medieninteresses dar und beschäftigten die Phantasie Europas – bei bestimmten Phasenverschiebungen – vor dem Zeitalter der Nationalstaaten intensiv. Mit dem Osmanischen Reich bzw. den Türken lagen mitteleuropäische Herrschaftsträger über Jahrhunderte hinweg immer wieder im Krieg.²⁹ Die Erfahrung des Krieges prägte diese Wahrnehmung über einen langen Zeitraum. China galt seit der Intensivierung der Kontakte zu Beginn der Neuzeit als sagemumwobenes Land, in vieler Hinsicht ein fernes ›Anti-Europa‹. Seine Größe und sein Reichtum außerhalb des christlichen Erdkreises stellten europäische Gelehrte vor gravierende Interpretationsprobleme. Die Schweiz lag demgegenüber vor der eigenen Haustür, im Zentrum des christlichen Abendlands, dennoch mit ihren schier unüberwindbaren Bergketten aus manchem Blickwinkel auch quasi am Rande. Sie stellte – zumindest in politischer Hinsicht – nicht eine akute Bedrohung dar. Allerdings war dieses Gemeinwesen soziopolitisch anders verfasst als die Fürstenstaaten Europas, dadurch eine Herausforderung und bot ganz andere Anknüpfungspunkte für Imaginationen als das Osmanenreich oder China. Für das Beispiel Schweiz spricht, dass sie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einen ungeahnten Boom an Reisen und Reiseberichten erlebte.

Kritische Leser werden andere wichtige Kulturen innerhalb wie außerhalb Europas vermissen, etwa die Wahrnehmung Afrikas, der ozeanischen ›Südsee‹ oder der ›neuen Welt‹ Amerika, deren Einbeziehung zu erweiterten, z.T. auch anderen Ergebnissen führen würde.³⁰ Die Ureinwohner des Kontinents im Westen wurden als Prototypen sowohl böser als auch edler ›Wilder‹ wahrgenommen. Stephen Greenblatt hat wie Bitterli auf das ausgeprägte Überlegenheitsgefühl der europäischen ›Entdecker‹ Amerikas hingewiesen.³¹ Eine derart selbstbewusste, von eigener Superiorität überzeugte Haltung wie bei archaischen Kulturen konnten die Missionare, Gesandten und Reiseschriftsteller, die über China, das Osmanische Reich und die Schweiz berichteten, nicht einnehmen.

29 Vgl. zur Perspektive der hier in geringerem Maße involvierten Engländer *Nabil Matar*, *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*, New York 1999.

30 Vgl. zur christlich-muslimischen Kommunikation im westlichen Mittelmeerraum *Christian Windler*, *La diplomatie comme expérience de l'Autre. Consuls français au Maghreb (1700–1840)*, Genf 2002.

31 *Greenblatt*, *Wunderbare Besitztümer* (wie Anm. 8), 20 f.; vgl. zu den ›Indianern‹ als Inbegriff des »Mythos« vom ›Wilden‹ *Fink-Eitel*, *Die Philosophie* (wie Anm. 6), 9.

Um den Rahmen der Artikelform nicht völlig zu sprengen, bleiben die folgenden Skizzen der Beispielfälle relativ kursorisch. Die zwei Ausgangsbeobachtungen dieses Beitrags sind: Erstens, trotz enormer Unterschiede zwischen den betrachteten Kulturen und den äußeren Beziehungen zu ihnen finden sich in der Geschichte des europäischen Diskurses über sie jeweils alle drei skizzierten Muster der Fremdwahrnehmung wieder. Zweitens, die Geschichte der Fremdwahrnehmung stellt nicht eine sukzessive, trennscharfe Abfolge der drei Typen dar. Vielmehr lassen sich neben der Dominanz eines mit viel Emphase vorgetragenen Vorurteils immer wieder überraschende Gleichzeitigkeiten und Verflechtungen von Annäherung und Verfremdung feststellen. Dennoch wird abschließend ein Vorschlag zur Periodisierung gemacht. Nicht nur Topoi und Vorurteile, sondern auch die grundlegenden Bedingungen der Fremdwahrnehmung erweisen sich als historisch veränderlich.

2. Die Türken

Das Beispiel der Wahrnehmung der Türken ist klar – vielmehr scheint klar. Schon im Mittelalter waren Länder Asiens für Betrachter aus der Mitte Europas ein bedeutungsvoller Ort des ganz Anderen. Hier lassen sich Kontinuitätslinien als Disposition der Furcht oder aber der Sehnsucht bis in die Gegenwart ziehen.³² Im Fall der Türken bzw. der Osmanen hieß dies seit 1453: die näher rückende Bedrohung eines überlegenen Feindes. Auf lange Zeit ist die Eroberung Konstantinopels in der Geschichte der Beziehungen zwischen dem Abendland und dem Osmanischen Reich zweifellos der *événement structurant*.³³ Für rund 250 Jahre sollte die Erfahrung des Krieges im Verbund mit der Glaubensdifferenz zwischen

32 Vgl. *Hörner*, *Ankunft* (wie Anm. 16), 3.

33 Vgl. grundlegend *Almut Höfert*, *Den Feind beschreiben. ›Türkengefahr‹ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450–1600*, Frankfurt a.M. 2003, 56–62; ferner im Überblick zum Osmanischen Reich kurz und informativ *Sunâya Faroqhi*, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, München 2000; ausführlicher *dies.*, *The Ottoman Empire and the World around it*, London 2004; zur Geschichte der Türkenkriege seit dem Mittelalter *Klaus-Peter Matschke*, *Das Kreuz und der Halbmond – Die Geschichte der Türkenkriege*, Düsseldorf 2004; zum 16. Jahrhundert *Winfried Schulze*, *Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung*, München 1978; zur Zeit nach dem Westfälischen Frieden *Martin Wrede*, *Das Reich und seine Feinde. Politische Feindbilder in der reichspatriotischen Publizistik zwischen Westfälischem Frieden und Siebenjährigem Krieg*, Mainz 2004.

Christen und Muslimen eine Geschichte gegenseitiger Feindschaft begründen.³⁴ Dazu trug bei, dass das europäische Wissen über die Verhältnisse im Osmanischen Reich im Wesentlichen auf Informationen von Gesandtschaftsangehörigen oder ehemaligen Gefangenen, geflohenen Sklaven, basierte. Diese Autoren, die häufig aufeinander Bezug nahmen, munitionierten in ihren Berichten mittels der neuen Drucktechnik die mediale Präsenz der ›Türkengefahr‹.³⁵ Die Verfasser der oft aus Anlass kriegerischer Ereignisse publizierten populären Flugschriften über die Türken verfügten nicht über eigene Erfahrungen im Kontakt mit Türken, sondern schrieben ältere Schriften und Reiseberichte ab. Für einige Fürsten wie für viele Untertanen in Mittel- und Ostmitteleuropa war das Vordringen der kriegstechnisch überlegenen Heere der Osmanenherrscher zweifellos eine bedrohliche Realität. Die Türkengefahr war ein Faktor von hoher Relevanz für die politische Ordnung des Reiches und als solcher propagandistisch nutzbar.³⁶ So lässt sich die Geschichte dieser interkulturellen Beziehung – wenn man sie dann so nennen will – auch als Geschichte von Belagerungen und Schlachten mit Atempausen schreiben: 1453 Eroberung Konstantinopels durch Mehmed II., 1526–41 Krieg um Ungarn, 1529 erste Belagerung Wiens, 1571 Niederlage der osmanischen Flotte bei Lepanto, 1663/64 Kurzer Türkenkrieg, 1683 zweite Belagerung Wiens usw.

Im Kontext der ›Türkengefahr‹ wurde der für die Identität der mittelalterlichen Christenheit grundlegende Gegensatz von Christen und Heiden, der nicht zuletzt in der Kreuzzugs-idee Ausdruck gefunden hatte, umgeformt in die Alterität von Christen und Türken. Die einheitsfördernde Idee des ›Türkenzugs‹ beerbte

34 Vgl. im Überblick *Annemarie Schimmel*, Europa und der islamische Orient, in: dies. u.a., *Der Islam*, Bd. 3: Islamische Kultur, zeitgenössische Strömungen, Volksfrömmigkeit, Stuttgart 1990; als Ausblick bis in die Gegenwart *Reinhard Schulze*, Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München 1994.

35 *Maximilian Grothaus*, Zum Türkenbild in der Adels- und Volkskultur der Habsburgermonarchie von 1650 bis 1800, in: Grete Klingenstein (Hg.), *Das Osmanische Reich und Europa 1683 bis 1789. Konflikt, Entspannung und Austausch*, München 1983, 63–88, v.a. 70 f.; *Höfert*, Feind (wie Anm. 33), 51 und 78 ff. macht darauf aufmerksam, dass die ›Türkengefahr‹ zwar als Begriff erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts aufkam, als Syndrom der Bedrohung jedoch seit Mitte 15. Jahrhundert klar fassbar ist; vgl. z.B. zu den Berichten humanistisch gebildeter Autoren *Wolfgang Reddig*, Reise zum Erzfeind der Christenheit. Der Humanist Hans Dernschwam in der Türkei (1553–1555), Pfaffenweiler 1990; *Claudia Ulbrich*, ›Hat man also bald ein solches Blutbad, Würgen und Wüten in der Stadt gehört und gesehen, dass mich solches jammert wieder zu gedenken...‹. Religion und Gewalt in Michael Heberer von Brettens ›Aegyptiaca Servitus‹ (1610), in: Kaspar von Greyerz / Kim Siebenhüner (Hg.), *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800)*, Göttingen 2006, 85–108.

36 *Schulze*, Reich (wie Anm. 33), v.a. 46.

um 1500 – ermutigt durch die Eroberung Granadas – den Kreuzzug.³⁷ Prägend für die weitere Wahrnehmung der Türken im Kontext von Krieg und Glaubensdifferenz während des 16. Jahrhunderts ist, dass ihr Näherrücken eschatologisch gedeutet wurde: als Erfüllung eines göttlichen Heilsplans und Zeichen auf das baldige Ende der Welt. Der Fremdheit der Türken eignete so eine besondere Qualität. Für diese Perspektive, die mehr war als instrumentell eingesetzte Propaganda zu spezifischen Zwecken, zeichneten vor allem die lutherischen Protestanten verantwortlich, weniger Katholiken, die länger an der Kreuzzugs-idee festhielten.

Martin Luther sah im Auftreten der türkischen Heere vor Wien 1529 das Eintreffen der biblischen Prophezeiungen im Buch Daniel 7 und in der Offenbarung des Johannes: »Daniels Prophezey ist eine feine, hübsche Chronike bis an der Welt Ende, beschreibet klärllich des Endechrists und Türken Reich.«³⁸ Türken und Papst waren für den Reformator Werkzeuge des Antichrist. Bei allem Schrecken, den die Türken verbreiteten, barg diese Sichtweise doch Trost für die nahe Zukunft: »Also hoffe ich nu auch, die Welt sey am Ende.«³⁹ Christus würde bald wieder kommen. Zuvor aber galt es den letzten Kampf zu bestehen. Die Türken bzw. ›der Türk‹ – wichtiger als eine Landesbeschreibung des Osmanischen Reichs ist hier die Wahrnehmung der gemäß dem universalen Heilsplan handelnden Akteure – waren kein Volk wie andere Völker. In seiner ›Heerpredigt widder den Türcken‹ (1529) bemerkte Luther unter Hinweis auf die in der Johannesoffenbarung genannten, von Satan verführten Völker der Apokalypse Gog und Magog: »Nu ist kein zweifel, Gog sey der Türcke, der aus dem land Gog odder der Tattern komen ist.«⁴⁰ Die teuflische Natur zeigte sich für Luther auch in den militärischen Aktionen der Türken: »Und man sihets auch zwar wol an der that, wie grewlich er die leut, kind, weiber, iung und allt erwürget, spiesset, zu hacket, die yhm doch

37 *Matschke*, Kreuz (wie Anm. 33), 379 f.; *Höfert*, Feind (wie Anm. 33), 56–68; vgl. zum Nachwirken der Kreuzzugs-idee im 16. Jahrhundert *Alphonse Dupront*, *Le mythe de la croisade*, 4 Bde., Paris 1997, Bd. 1, 431 ff.

38 *Martin Luther*, Werke, Tischreden, Bd. 1, Weimar 1912 (ND 1967), 453.

39 Ebd., 451; vgl. zu dieser verbreiteten eschatologischen Sichtweise *Carl Göllner*, *Turcica*, Bd. 3: Die Türkenfrage in der öffentlichen Meinung Europas im 16. Jahrhundert, Baden-Baden 1978, 173–86.

40 *Martin Luther*, Heerpredigt widder den Türcken, in: Werke, Bd. 30/2, 1909 (ND 1964), 171; ›Tattern‹ meint das Land der Tartaren. In der Johannesoffenbarung 20, 7–8 heißt es: »Und wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan losgelassen werden aus seinem Gefängnis und wird ausziehen, zu verführen die Völker an den vier Enden der Erde, Gog und Magog, und sie zum Kampf zu versammeln; deren Zahl ist wie der Sand am Meer.«

nichts gethan, und so handelt, als sey er der zornige teuffel selbs leibhaftig.«⁴¹ In einem indirekten Zusammenhang mit der eschatologischen Erklärung steht die populäre Deutung der ›Türkengreuel‹: der Topos von der gerechten Strafe Gottes für die Sünden der Christenheit, verbunden mit der Aufforderung zu Umkehr und Buße. Diese Vorstellung findet sich im 16. Jahrhundert bei protestantischen wie katholischen Autoren. Besonders prägnant formulierte sie wiederum Luther, der in seinen aphoristischen Tischreden vor allem die Deutschen ins Visier nahm: »Wider eines solchen Feindes Gewalt und Macht sind wir volle Deutschen faulfressige Säue, gehen müßig, (...) fressen, saufen, spielen, treiben allerley Muthwillen und Bubenstücke.«⁴² Auf die Konsequenzen dieses negativen Selbstbildes im Vergleich zu einer überlegenen fremden Macht wird noch einzugehen sein.

Kriegerische Ungläubige als apokalyptisches Endzeitvolk, Türkenfurcht und ›Türkengreuel‹, ›Geißel‹ Gottes als Mahnung zur Umkehr: das sind die Eckpunkte der Wahrnehmung in Auseinandersetzung mit den scheinbar unbezwingbaren Türken im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung. Luthers Sicht stand nicht allein. Sie findet sich in einer Vielzahl von Texten dieser Zeit, zumal in Predigten, aber auch in Flugschriften, ›Zeitungen‹ und anderen Druckmedien. Diese Texte laufen immer wieder auf einen Appell hinaus: zur Abkehr vom sündigen Leben und zum Zusammenstehen gegen den Feind vor den Toren der Christenheit. Hochzeiten der Publikation von Türkendruckten korrespondieren sehr eng mit kriegerischen Ereignissen wie der Belagerung Wiens 1529 oder der Schlacht von Lepanto 1571. Dies gilt nicht nur für Druckorte im Reich wie Augsburg und Nürnberg, sondern auch in einem weiteren europäischen Kontext, etwa für Venedig, das ebenfalls mit den Osmanen im Krieg lag. Zwischendurch flaute das Interesse zwar ab. Insgesamt übertraf die Zahl der Drucke zum Thema Türken in Europa im 16. Jahrhundert aber, wie Carl Göllner ermittelt hat, die Publikationen über Amerika ungefähr um das Doppelte.⁴³

Bis zur zweiten Belagerung Wiens 1683 sollte das eschatologische Paradigma auf die Disposition gegenüber den Türken starken Einfluss ausüben. Obwohl der jüngste Tag auf sich warten ließ, folgte die Einschätzung der Türken bei den Protestanten weiterhin Luthers Lesart der Johannesoffenbarung. Die lange Friedenszeit zwischen christlichen Herrschern und den Osmanen während der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts änderte daran nichts, ebenso wenig an der Assoziation der

41 *Martin Luther*, Heerpredigt, ebd., 162.

42 *Luther*, Tischreden (wie Anm. 38), 452; vgl. dazu *Göllner*, *Turcica*, Bd. 3 (wie Anm. 39), 176 ff.; *Schulze*, *Reich* (wie Anm. 33), 40 f.; *Grothaus*, *Türkenbild* (wie Anm. 35), v.a. 67 und 78; *Höfert*, *Feind* (wie Anm. 33), 77.

43 *Göllner*, *Turcica*, Bd. 3 (wie Anm. 39), 18-20.

Türken mit einer besonders grausamen Kriegsführung.⁴⁴ Dass es hinter dem auch volksculturell verbreiteten Motiv der ›Renner und Brenner‹ eine ›reale‹ Angst und eine Praxis der Überfälle und Brandschatzungen gab, ist unzweifelhaft. Im Vergleich zu den Grausamkeiten, die von den Heerhaufen während des Dreißigjährigen Krieges oder im Pfälzischen Erbfolgekrieg begangen wurden, relativieren sich die Berichte von der ›Türkengräuel‹ jedoch stark. Und erst mit großer zeitlicher Distanz wurde es möglich, nüchtern auch über Massaker von christlichen Soldaten in den Türkenkriegen zu berichten.⁴⁵ Die unhinterfragte Behauptung der Glaubenswahrheit, die mit totaler Verdammung der Ungläubigen einherging, schrieb sich in den Kontrast der Einschätzung von legitimer und illegitimer Gewaltanwendung auch im Krieg ein.

Lässt man die eschatologische Dimension und die luthersche Gleichsetzung von Türken und Papst als zwei Arme des Antichrist beiseite, so gab es in der Ablehnung der Türken zwischen den Konfessionen bis zur zweiten Belagerung Wiens viele Gemeinsamkeiten. Der Wiener Hofprediger Abraham a Santa Clara fragte in seiner an das gemeine Volk gerichteten Flugschrift ›Auf, auf ihr Christen!‹ 1683 »Was ist der Türk?«, um die Antwort selbst in einer Reihe von Beschimpfungen zu geben:

»er ist ein abkopirter Antechrist, er ist ein eitler Wampenvogt, er ist ein unersättlicher Tiger, er ist ein eingefleischter Satan, er ist ein verdammter Weltstürmer, er ist ein grausamer Nimmersatt, er ist eine rachgierige Bestie, er ist ein gewissenloser Kronendieb, er ist ein mörderischer Falk, er ist ein unvergnügter Ludersack, er ist ein orientalisches Drachengift, er ist ein kettenloser Höllhund, er ist ein epikurischer Unflath, er ist ein tyrannischer Unmensch u.«⁴⁶

Die Türken erscheinen auch hier noch als Gottesstrafe für ›unsere‹ Sünden: »was hilft es, ganze Kriegsheer zusammen rotten, und die Sünden nicht ausrotten, wissen wir denn nicht, dass der Türk und dergleichen Krieg Geißeln Gottes seynd?«⁴⁷ Um diese Zeit ist der Türke bereits »Tyrann« und »Erbfeind«.⁴⁸

Ein relativ wenig beachtetes Medium, in dem sich die schier unversöhnliche Feindschaft massenwirksam niederschlug, ist das gedruckte Türkenlied. Die große Zahl der überlieferten weltlichen oder geistlichen Türkenlieder vom Spätmittel-

44 Diesen Befund arbeitet heraus: *Wrede*, *Reich* (wie Anm. 33), v.a. 72 ff. und 95.

45 Vgl. dazu *Wrede*, *Reich* (wie Anm. 33), 181 f.; zur unterschiedlichen Wahrnehmung der Gewalt je nach Religionszugehörigkeit von Tätern und Opfern auch *Ulbrich*, *Blutbad* (wie Anm. 35).

46 *Abraham a Santa Clara*, *Auf, auf ihr Christen!* In: ders., *Sämtliche Werke*, Passau 1836, Bd. 8, 361.

47 Ebd.; siehe ferner den Exkurs zur Sünde ebd., 370 f.

48 Ebd., 372.

alter bis ins 19. Jahrhundert – Lieder mit zum Teil mehreren Dutzend Strophen – spricht für die Popularität dieser Gattung. Unter den Verfassern der weltlichen Türkenlieder finden sich auch Landsknechte aus den Türkenkriegen. Verfasser geistlicher Türkenlieder waren oft protestantische Pfarrer.⁴⁹ Türken werden in diesen Liedern wie bei Santa Clara formelhaft als ›grausam‹ und ›teuflisch‹, ›Blut-hunde‹ und ›Erbfeinde‹ beschrieben. Die Liedtexte dokumentieren zugleich, wie Angst und Hass nach den Siegen über türkische Heere im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts in Spott und Verachtung umschlugen. Die erste Strophe des 1683 auf einem Flugblatt verbreiteten Liedes ›Türkische Prügel-Suppe‹ beginnt so aus der Sicht der Verlierer der Belagerung von Wien: »Ach, ach, der großen Noth! / Hör Mahomet, du erzverlogner Gott / Des türkischen Geschlecht: / Ist dieses dann auch recht, / Daß du uns so betrogen, / Durch widriges Gefecht!«⁵⁰ Auch dieses Liedgut zeigt, wie sich Kriegserfahrung und religiöse Ablehnung zu einem Syndrom der Bedrohung steigerten. Die Befunde lassen sich als eine Art totale Verfremdung zusammenfassen. Türken werden als Feind fokussiert, verbunden mit dem Appell zur gemeinschaftlichen Abwehr.

Auf den ersten Blick scheint die Situation bis zur Mitte der Frühen Neuzeit so eindeutig, dass sie jede Überlegung in eine andere Richtung hinfällig macht. Bei genauerem Hinschauen erweist sich die Fremdwahrnehmung im Fall der Türken aber als durchaus differenzierter. Dafür steht nicht zuletzt der Reformator und Apokalyptiker Luther. Sowohl in seiner ›Heerpredigt‹ von 1529 als auch in seinen Tischreden bemüht sich Luther immer wieder um ein näheres Verständnis der Türken, ihrer Macht, Religion und Lebensformen. Es bleibt nicht bei dem Hinweis auf Offenbarung und Antichrist. Auffällig ist, dass Luther auch einen vorbildlichen Lebenswandel »bey den Türcken« hervorhebt: ihre Zucht und Frömmigkeit, Stille des Gebets in den Kirchen der Mohammedaner; Verzicht auf Alkohol, Völlerei, Schmuck und Kleiderpracht; Gehorsam insbesondere der Frauen; Bescheidenheit des Volks.⁵¹ Dem Charakter der Predigt gemäß, ist mit diesem überraschenden Türkenlob ein Appell an die Zuhörerschaft ver-

49 Senol Özyurt, Die Türkenlieder und das Türkenbild in der deutschen Volksüberlieferung vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, München 1972, 139; der Anhang von Özyurts Monographie enthält allein 112 weltliche und 44 geistliche Türkenlieder.

50 Ebd., 259; vgl. zu dem Lied und dem Umkippen von Türkenfurcht zu Türkenverachtung Wrede, Reich (wie Anm. 33), 144 ff.

51 Luther, Heerpredigt (wie Anm. 40), 187 ff. (Zitat: 189); Luther, Tischreden (wie Anm. 38), 450. Diese Perspektive wird in nuce auch bei Abraham a Santa Clara fassbar, indem er die Liebe der Mohammedaner zu ihrem Propheten als auch für Christen vorbildlich beschreibt: Santa Clara, Auf, auf (wie Anm. 46), 343.

bunden. Bei den Türken sei das »regiment« so beschaffen, »wie wirs gerne haben wolten ynn Deutschen landen«.⁵² Offensichtlich zielten Luthers Ausführungen nicht zuletzt auf einen Verhaltenswandel im eigenen Lande. Man kann einwenden, dass auch hier nicht wirklich eine Bereitschaft vorhanden ist, sich auf die Befindlichkeiten der anderen Seite einzulassen.⁵³ Das Türkenlob wäre so nur ein Topos in die andere Richtung. Unzweifelhaft ist, dass bei Luther das Motiv einer heilsgeschichtlich aufgeladenen Feindschaft überwiegt und man nicht von einem Dialog sprechen kann. Andererseits bietet Luther auch in seinen ›Tischreden‹ den Zuhörern ganz sachliche Informationen zur vorbildlichen Militärverfassung und zu den Sprachen im Osmanischen Reich, noch einmal zum Gottesdienst und zur Herrschaft des Sultans. Bemerkenswert ist zum einen der Aspekt der Differenzierung im Urteil: »Halten aber ihren Gottesdienst sehr gestreng und steif mit Beten, Fasten, halten von Christo vol viel, ehren den Berg Oreb, aber Jerusalem wollen sie nicht wieder bauen.«⁵⁴ Zum anderen stehen beide Modi der Wahrnehmung – ohne dass sich daraus für Luther ein Widerspruch ergäbe – nebeneinander. So schildert der Reformator den Sultan explizit als einen weisen Herrscher, um im nächsten Satz zum metaphysischen Standpunkt zurückzukehren: Der Sultan sei

»sehr weise; sieget ob und überwindet mit künstlichen Anschlägen und Rath; verschonet seiner Leute; erhält sein Volk in Gunst und bey gutem Willen; zeucht [zieht] unbedächtigt nicht aus zu Felde [in den Krieg] (...). Er ist furwahr ein groß Unglück, Gottes Staupe und Ruthe.«⁵⁵

Nur aus dem Blickwinkel unseres modernen, säkularen Weltbildes entsteht hier eine Diskrepanz. Daraus ergibt sich zwar noch nicht eine Disposition zu pragmatischer Dialogbereitschaft, sehr wohl aber in nuce ein neues Narrativ, das ethnographischer Art ist und dem Typus der Annäherung entspricht. Dieses Narrativ sollte langsam und leise die dominante Türkenfurcht unterwandern.

Auch bei einer eschatologisch orientierten Wahrnehmung des Fremden zwang dessen realpolitisch erfahrbare Überlegenheit zu Auseinandersetzung und Analyse. Die militärische Bedrohung durch das Osmanische Reich bewirkte, wie Almut Höfert belegt, schon seit dem 15. Jahrhundert die Genese einer ethnographischen Wissensordnung, in der man fremde Gesellschaften nach systematischen Kategorien wie Hof und Regierung (Staat), Militär, Religion, Sitten und Gebräuche (Praktiken) empirisch beschrieb. In quasi kulturhistorischer Manier richtete sich

52 Luther, Heerpredigt (wie Anm. 40), 189 f.

53 In diese Richtung argumentiert Wrede, Reich (wie Anm. 33), 88; ähnlich bzgl. der Intentionen bei Abraham a Santa Clara Grothaus, Türkenbild (wie Anm. 35), 80.

54 Luther, Tischreden (wie Anm. 38), 450.

55 Ebd., 455.

der Blick hier auch auf Alltägliches wie die Essenszubereitung.⁵⁶ Dieses zu Beginn der Neuzeit kreierte Wissensschema ist im Prinzip bis heute gültig, auch wenn fundamentalistische Zuschreibungen der Alterität aktuell wieder in Mode sind. Höfert kann aufzeigen, dass ein ethnographisches Erkenntnisinteresse am Anderen des Orients längst vor dem von Said für die Zeit ab 1800 als ›Orientalismus‹ beschriebenen Phänomen da war und nicht etwa aus einer Position westlicher Überlegenheit, sondern im Gegenteil aus der Unterlegenheit heraus entwickelt wurde.⁵⁷ Das neue Wissenskorpus rekurrierte vor allem auf deskriptive Reiseberichte. Gelehrte wie Luther mussten nicht selbst in den Orient reisen, um sich ein Bild zu verschaffen, sondern konnten Reiseberichte lesen.

In den Einschätzungen der Sultanherrschaft konkurrieren seit dem 16. Jahrhundert das Bild der ›Tyrannei‹ und Stimmen, die den türkischen Staat unter dem Sultanat als vorbildlich ansehen und sogar Hoffnungen auf ihn richten. Dabei korrespondiert die Wahrnehmung der fremden Staatlichkeit in hohem Maße mit politischen Frontstellungen im eigenen Lande.⁵⁸ Der Kaiser und die katholische Kirche hatten ein Interesse an der Verbreitung der ›Türkengräuel‹ und der Darstellung des Sultans als Tyrann, der keinen Adel dulde und mit brutaler Willkür seine Untertanen unterdrücke. Diese Propaganda richtete sich nicht zuletzt gegen die in Ostmitteleuropa und in Ländern des Reichs verbreitete ›Türkenhoffnung‹. Denn die von der Gegenreformation betroffenen Protestanten erhofften sich von einer Oberherrschaft des fernen Sultans religiöse Toleranz, die Stände mehr Freiheit, die bäuerlichen Unterschichten Milderung der Lasten. In dem von Religionskriegen geschüttelten Frankreich und auch später unter Ludwig XIV. verglichen Hugenotten und opponierender Adel dagegen die Herrschaft ihres ungeliebten Königs mit einem tyrannischen Sultan. Der osmanische Staat galt ihnen als Synonym für Willkür und Unterdrückung. Diese Gleichsetzung lag insofern nahe, als die französischen Könige in ihrem Ringen mit Habsburg das Osmanenreich als Bündnispartner akzeptierten, aus rein strategischem Interesse, was nicht mit einem weiter gehenden Dialog oder gar ›Völkerfreundschaft‹ zu verwechseln

56 Höfert, Feind (wie Anm. 33), 244 f.; vgl. zur Bedeutung des Essens für Fremdwahrnehmungen heute Hörner, Ankunft (wie Anm. 16), 11.

57 Zusammenfassend Höfert, Feind (wie Anm. 33), 318 ff.; vgl. zur Ausbreitung einer »deskriptiv-historischen Literatur« über die Türken seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert auch bereits Schulze, Reich (wie Anm. 33), 53.

58 Vgl. zum Folgenden v.a. Maximilian Grothaus, Vorbildlicher Monarch, Tyrann oder Despot? Europäische Vorstellungen vom Osmanischen Reich zwischen Renaissance und Aufklärung, in: Frühneuzeit-Info 6 (1995), 181-203.

ist.⁵⁹ Dennoch wies auch dieser pragmatische Weg der Diplomatie einen neuen Weg. Denn mit dem Herrscher eines Endzeitvolks schließt man kein Bündnis. Es sollte schließlich zu einer Art Normalisierung der Gegnerschaft durch Säkularisierung der Wahrnehmung kommen.

Zur Haltung der ständischen Opposition in Frankreich passt, dass deren Gegner, die Theoretiker des Absolutismus, der Sultanherrschaft viele positive Seiten abgewannen, und dies auch bereits während des 16. Jahrhunderts zur Zeit Süleymans des Prächtigen (1520–66). Dieser Sultan musste sich nicht mit Ständen oder einer Adelsopposition herumschlagen und konnte – scheinbar – auf mühselige Prozesse politischer Konsensfindung in seinem Reich ganz verzichten. Er verfügte über eine effiziente Justiz und schlagkräftiges Militär. Seine Untertanen waren fromm und gehorsam. Religionsfreiheit konnte er aus einer Position der Stärke heraus konzedieren. Von Bodin bis Machiavelli reichen die Lobeshymnen auf das Osmanische Reich im Vergleich mit den europäischen Fürsten, die dieser Machtfülle entbehrten.⁶⁰ Mitunter ging es beim Vorbild der Türken auch um die Durchsetzung konkreter Reformprojekte, z.B. um den Rückstand im Militärwesen aufzuholen.⁶¹ Immer wieder ist indessen auch zu beobachten, dass Wahrnehmungen des Fremden – im Lob wie in der Ablehnung – zu einem einheitlichen Bild tendieren, zum Stereotyp, das wenig Spielraum für Abstufungen und Widersprüche lässt. Hinsichtlich des Osmanischen Staates bewirkte der Wunsch nach einem klaren Bild, das eben auch als Argument in den politischen Auseinandersetzungen im eigenen Lande einsetzbar sein sollte, dass westliche Beobachter innere Konflikte und Verfallsprozesse nach Ende der Herrschaft Süleymans des Prächtigen übersahen.

Ein Perspektivenwechsel lag nahe, als seit dem Türkenkrieg von 1663/64 die Siege der christlichen Heere zunahmen. Besonders die kapitale Niederlage des osmanischen Heeres 1683 vor Wien ließ das Moment der Türkengefahr in der öffentlichen Meinung zurücktreten und ältere Türkenbilder – das eschatologisch gefärbte wie das Vorbildlichkeit postulierende – verblassen, d.h. vorerst verblassen.⁶²

59 Michael Hochedlinger, Die französisch-osmanische Freundschaft 1525–1790, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 102 (1994), 1-4 und 104-64.

60 Grothaus, Vorbildlicher Monarch (wie Anm. 58), 183 f.

61 Zum Vorschlag der Einrichtung von Militärbildungsanstalten in den habsburgischen Provinzen als Antwort auf die gut ausgebildeten Janitscharen Matschke, Kreuz (wie Anm. 33), 382.

62 Vgl. zur Bedeutung der militärischen Wende zuletzt Matschke, Kreuz (wie Anm. 33), 384; Wrede, Reich (wie Anm. 33), 110 und 133 ff. Die Relevanz solcher Ereignisse für die Geschichte der Fremdwahrnehmungen auf längere Sicht ist zu relativieren: s.u. Abschnitt 5.

Trotz einer deutlichen Veränderung des Machtgefälles hatten ältere Stereotypen ein langes Nachleben und konnten plötzlich in neuen Narrativen wieder aufleben. Hingewiesen wurde schon auf das Aufkommen von Schmähliedern auf die Türken, direkt nach der Belagerung von Wien: aus Türkenfurcht wurde Türkenspott. Auch während des 18. Jahrhunderts ist ein In- und Nebeneinander verschiedener Wahrnehmungen des Fremden feststellbar.

Neben der Veränderung der militärischen Lage war es vor allem die Aufklärung, die sich in die Muster der Fremdwahrnehmung einschrieb. Und hier standen ein auf scharfer Abgrenzung bedachter und ein differenzierender Modus der Annäherung miteinander in Konkurrenz. In Frankreich wandelte sich das Verdikt der ›Tyrannei‹ seit dem Zeitalter des von der Opposition mit einem türkischen Sultan verglichenen Ludwig XIV. in den Vorwurf der ›Despotie‹. Wenn die Aufklärung nun vor allem in Frankreich über die Frage der ›orientalischen Despotie‹ stritt, war die Despotie im eigenen Lande, d.h. Willkür und Allmacht des Monarchen, mitgedacht. Dabei implizierte der Despotievorwurf, dass zwischen der Herrschaft in dem fernen Land und dem eigenen Staat kein kategorialer Unterschied bestand. Das Fremde blieb zwar fremd, aber zugleich verfremdete man den verhassten absolutistischen Regierungsstil der Monarchen in Europa. Während Montesquieu im Rahmen seiner Klimatheorie das Auftreten des Despotismus in den Ländern Asiens bzw. im Orient unter Hinweis auf das dort herrschende heiße Klima zu erklären versuchte, äußerte Voltaire an der sich ausbreitenden Despotietheorie und ihrer Anwendung auf die Herrschaft des Sultans grundsätzliche Zweifel. ›Despotie‹ wurde während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu einem Schlüsselbegriff im intellektuellen Diskurs zur Etikettierung von Willkürherrschaft.⁶³ Dieser Topos wird uns im Fall der Wahrnehmung Chinas wieder begegnen. Auch die deutschsprachige Aufklärung übernahm den Begriff, der das Bild des Osmanischen Reichs trotz des Abflauens der Türkengefahr und mancher kritischer Stimmen weiterhin prägen sollte. Dieser Befund gilt über die Jahrhundertwende hinaus und dann auch bei rein innenpolitischen Themen. Wenn die Liberalen des Vormärz die willkürliche, weil Gesetze missachtende, Verwal-

63 Vgl. *Sven Stelling-Michaud*, *Le mythe du despotisme oriental*, in: Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte 18/19 (1960/61), 328-46; mit Blick auf die Beziehungen zwischen Venedig und den Osmanen *Lucette Valensi*, *Venise et la sublime porte. La naissance du despote*, Paris 2005; zu Voltaire und Montesquieu *Bitterli*, *Die ›Wilden‹* (wie Anm. 6), 270-80 (Voltaire), 182 ff., 231 f., 324 und 327 f. (Montesquieu); ausführlicher und mit näheren Hinweisen zum Türkenbild der Aufklärung *Grothaus*, *Vorbildlicher Monarch* (wie Anm. 58), 191 ff.

tung von Beamten anprangern wollten, sprachen sie von ›Amtsdespoten‹ oder ›Paschas‹.⁶⁴

Durch die Tendenz zur Säkularisierung im Denken der Aufklärung, ihre Traditionskritik und das Postulat von Toleranz im Verbund mit Interesse an außer-europäischen Welten ergaben sich im 18. Jahrhundert neue Möglichkeiten, das Fremde als solches zu beschreiben, ohne es sogleich den altgewohnten Stereotypen zu unterwerfen. Typisch ist ein neues Interesse an den Quellen der Anderen. So übersetzte ein Professor für Arabistik am Collège de France die ›Märchen aus tausendundeiner Nacht‹ 1704-17 erstmals ins Französische. 1730 folgte die Übersetzung ins Deutsche. Mohammed interessierte nun als historischer Akteur wie Andere auch. Auf Grund der langen Kriegserfahrung war dabei der Wille zu einer Annäherung in den Ländern Habsburgs erst spät und geringer ausgeprägt als in Westeuropa.⁶⁵ Aber auch in Wien kam es 1754 zur Gründung einer ›Akademie der morgenländischen Sprachen‹, um Sprachbarrieren zu überwinden. Sieht man einmal vom Standardvorwurf ›Despotismus‹ ab, so bemühten sich nun auch die Berichte der Gesandtschaftsangehörigen aus Konstantinopel um ein differenziertes Bild.⁶⁶ Lady Mary Montagu beabsichtigte mit ihren berühmten 1716-18 verfassten, posthum 1763 publizierten ›Reisebriefen‹ explizit, und zwar auf Grund ihrer eigenen Anschauung der »Sitten« vor Ort, »die exemplarische Bescheidenheit oder vielmehr die äußerste Dummheit aller Schriftsteller« zu belegen, »die uns Nachrichten von den türkischen Frauen gegeben haben.« Anders als die Verfasser der alten *Turcica* konstatierte sie vorbildliche Freiheiten der türkischen Frauen im Vergleich zu ihren Schwestern in England, zugespitzt: »Es ist sehr leicht zu sehen, daß sie wirklich mehr Freiheit als wir haben.«⁶⁷ Und anders als viele Aufklärer argumentierte sie nicht aus der Sicherheit der Distanz heraus, sondern studierte ethnographisch Praktiken vor Ort und stiftete damit, etwa in ihrer Darstellung des Türkischen Bads oder des Harems, die Grundlage für ein neues Bild.

Mit der Distanzierung der Kriegsgefahr und der Herausbildung aufklärerischer Denkweisen schien um 1700 der Weg geebnet für eine Entzauberung des

64 Vgl. mit Nachweisen *Joachim Eibach*, *Der Staat vor Ort. Amtsmänner und Bürger im 19. Jahrhundert am Beispiel Badens*, 84, 101, 110 und 205 (Fußnote 193).

65 So die These von *Grothaus*, *Türkenbild* (wie Anm. 35), v.a. 86 f.

66 *Helga Fischer*, *Das Osmanische Reich in Reisebeschreibungen und Berichten des 18. Jahrhunderts*, in: *Klingenstein* (Hg.), *Das Osmanische Reich* (wie Anm. 35), 113-42.

67 Alle Zitate *Lady Mary Montagu*, *Briefe aus dem Orient*, bearb. von Irma Bühler, Frankfurt a.M. 1991, 115; vgl. dazu *Claudia Opatz*, *Kulturvergleich und Geschlechterbeziehungen in der Aufklärung: Lady Wortley Montagus ›Briefe aus dem Orient‹*, in: dies., *Aufklärung der Geschlechter, Revolution der Geschlechterordnung. Studien zur Politik- und Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Münster 2002, 92-107.

Fremden. Stattdessen sollte es aber während des 18. Jahrhunderts – parallel zu Bemühungen um *accommodatio* – zu einer neu einsetzenden Verzauberung kommen, die sich von der heilsgeschichtlichen Voraussetzung gelöst hatte. Der ›Orient‹, und hier neben variablen Bezügen nicht zuletzt alles Türkische, avancierte zu einer phantastischen Gegenwelt, einer zugleich harmlosen wie herausfordernden Sphäre des Irgendwo, die offen war für träumerische Projektionen. In türkischer Kleidung, Türkenspielen, Türkenporzellan, im *Portrait turc* und in Musik *alla turca* spiegelt sich der des ›zivilisierten‹ Alltags überdrüssige Wunsch nach dem ganz Anderen. Bei näherem Hinsehen erweist sich aber auch jenes primär als Projektion europäischen Geschmacks. Relevant im Hinblick auf die Verfremdung durch Exotisierung ist, dass diese nun über ein anderes Narrativ läuft. Hier geht es nicht um ethnographisches Berichten oder Propaganda im Predigtstil, sondern um Imagination, die sich zwar auch textlicher, aber daneben umso mehr bildlicher, musikalischer oder körperlicher Medien bedient. Der Impuls zu den modischen Turquerien ging von den Hauptstädten der höfisch-adligen Welt aus, ausgelöst durch die prachtvollen Gesandtschaften der Pforte ab 1665 nach Wien, Paris und schließlich auch 1763/64 Berlin.⁶⁸ Türkische Gesandtschaften in Mitteleuropa gerieten zu Medienereignissen, eine Form des Kulturkontakts, die nicht nur den diplomatischen Dialog beförderte. Charakteristisch war das faszinierte Staunen mit Abstand, also der typische Blickwinkel des Exotismus. Trotz Zunahme von Austausch und Reisetätigkeit im 18. Jahrhundert »ist die Turquerie eine Domäne derer, die nie den Orient sahen«.⁶⁹

Als Prinzip ist der Exotismus bereits vor dem Exotismus fassbar, d.h. vor dessen Hervortreten als dominanter Stil im Zeitalter des Rokoko. Schon im Spätmittelalter zierten Arabesken Seidenstoffe und wertvolle Bucheinbände. Besonders ausgeprägt war diese Form der Aneignung des Fremden von Beginn an im höfischen Kontext, wo sie der Inszenierung von Macht im Verbund mit Weltläufigkeit dient. Bei der Hochzeit Ludwigs von Württemberg im Jahr 1575 traten in einem phantastischen Aufzug neben Ungarn, Äthiopiern, Amazonen, biblischen Figuren und Jakobspilgern etc. einige als Türken zu Pferde verkleidete Männer auf, die mit Blasinstrumenten türkische Musik nachahmten.⁷⁰ Am französischen

68 Vgl. den Beitrag von *Stephan Theilig* in diesem Band.

69 *Maria E. Pape*, Turquerie im 18. Jahrhundert und der ›Recueil Ferriol‹, in: Gereon Sievernich / Hendrik Budde (Hg.), Europa und der Orient. 800–1900, Gütersloh 1989, 305–23, hier 307; vgl. zum Folgenden weiter ebd.

70 *Ralf Martin Jäger*, Türkische Musik und Musiker in Mitteleuropa im 17. und 18. Jahrhundert, in: Gerhard Höpp (Hg.), Fremde Erfahrungen. Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und in der Schweiz bis 1945, Berlin 1996, 421–34, hier 423.

Hof sind Turniere und Maskeraden in türkischen Kleidern mit entsprechender Musik seit der Rückkehr eines Gesandten vom Hof Süleymans des Prächtigen 1548 fassbar.⁷¹ Die ›Mummereien‹ in Bilderhandschriften zur Zeit Kaiser Maximilians I. zeigen ebenfalls bereits eine Vorliebe für türkische Verkleidungen; daneben Maskeraden in anderen Nationaltrachten, Riesen, groteske Gestalten und bunte Fabelwesen.⁷² Den exotischen Zitate waren im Medium des höfischen Erlebnisfestes keine Grenzen gesetzt. Die Lust an türkischer Dekoration und Verkleidung durchzog trotz Phasen intensiver militärischer Bedrohung die Neuzeit, wobei die Grenzen zwischen Inszenierung und Alltag verschwammen. Das Rokoko ab ca. 1730 stellte zweifellos eine Hochzeit der Verkleidungslust dar. Selbst die sonst unfrivole Landesmutter Maria Theresia ließ sich 1745 mit ihrer Tochter Maria Anna in türkischer Tracht abbilden.⁷³ Unmittelbar kommt der Aspekt der Demonstration von Macht über das Fremde im Umgang mit ›Beutetürken‹ zum Tragen. Zur Hochzeit der Türkenkriege wurden gefangene türkische Soldaten wie Trophäen präsentiert, verschenkt und öffentlich getauft.⁷⁴

Das Türkenbild in der deutschen Literatur zeigt das Spannungsverhältnis zwischen Abgrenzung und Bedrohung einerseits, Lust und Faszination am Fremden andererseits in besonderer Weise, wobei an der Oberfläche das Motiv der Abgrenzung dominiert.⁷⁵ Im Jesuitenspiel, Barockroman und auch noch im exotischen Roman der Aufklärungszeit gilt das Türkische als Ort ungezügelter Erotik, die in didaktischer Absicht der Sittlichkeit von Vertretern des christlichen Abendlandes gegenübergestellt wird: dort ›Wollust‹, hier ›Tugend‹.⁷⁶ Konkret geht es immer wieder um die Versuche lüsterner Sultane, gefangene Christinnen

71 *Thomas Betzwieser*, Exotismus und ›Türkenoper‹ in der französischen Musik des Ancien Régime, Laaber 1993, 62.

72 Grundlegend *Claudia Schmitzer*, Höfische Maskeraden. Funktion und Ausstattung von Verkleidungsdivertissements an deutschen Höfen der frühen Neuzeit, Tübingen 1999, 35 f.; siehe die zahlreichen Abbildungen im Anhang des Buchs.

73 *Pape*, Turquerie (wie Anm. 69), 319.

74 *Hartmut Heller*, Beutetürken. Deportation und Assimilation im Zuge der Türkenkriege des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Höpp (Hg.) Fremde Erfahrungen (wie Anm. 70), 159–67.

75 Vgl. zum Folgenden grundlegend *Cornelia Kleinlogel*, Exotik – Erotik. Zur Geschichte des Türkenbildes in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit (1453–1800), Frankfurt a.M. 1989; die englische Wahrnehmung ist vergleichbar: *Bridget Orr*, Empire on the English Stage 1660–1714, Cambridge 2001.

76 Auch in der genannten Flugschrift Abraham a Santa Claras von 1683 fehlt nicht der Hinweis auf »unmäßige Unzucht«, »Leibslüste« und »Wollüste«: *Santa Clara*, Auf, Auf (wie Anm. 46), 339–41.

zu verführen. Das Motiv der türkischen Entführung (und Verführung) entwickelte sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu einem Modethema. Auch nach Abflauen der militärischen Türkengefahr überwiegt hier – parallel zum politischen Despotievorwurf – das traditionelle, präfigurierte Schreckbild des Türken. Zugleich wird das Fremde zwischen den Zeilen zur Projektionsfläche des insgeheim Erwünschten und Verdrängten. Die europäische Vorstellung von Luxus, üppiger Pracht und überquellender Sinnlichkeit konzentriert sich nun in den Verlockungen des Harems. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts sollte in den Gattungen der Belletristik aber ein neuer, positiv konnotierter, ›wunderbarer Orient‹, der in der Übersetzung der ›Märchen aus tausendundeiner Nacht‹ bereits zuvor greifbar war, auch explizit Ausdruck finden. In der unterschiedlichen Wahrnehmung der Erotik erweist sich, dass Türken / Osmanen nicht als ›Wilde‹ gesehen wurden, denen die Spätaufklärung gern eine freie, naturhafte Sexualität zuschrieb, sondern eher als dekadente Zivilisierte.

Mit Blick auf die musikalische Rezeption lassen sich noch einmal alle drei Typen der Wahrnehmung des Fremden aufzeigen. Frühe Begegnungen mit türkischer Musik standen im Kontext von Krieg und Gesandtschaften. Türkische Militärkapellen, die *mehterhâne*, begleiteten ihre Truppen in die Schlacht, um sie mit ihren Instrumenten anzufeuern und die Gegner einzuschüchtern. Auch die Gesandten der Pforte in Europa führten Musiker mit sich, die für großes Aufsehen in der Bevölkerung der europäischen Städte sorgte. Trotz der Verbindung mit kriegerischem Geschehen erfolgte früh eine exotisierende Aneignung der ›Janitscharenmusik‹, wiederum zuerst an den Höfen.⁷⁷ Bereits kurz nach dem Abklingen der Gefahr um 1700 begann man ›Janitscharenkapellen‹ aufzustellen, die türkische Marschmusik spielen sollten. Bei näherem Hinsehen erweisen sich diese musizierenden Türken als Sinti und Roma oder auch als ›Mohren‹, die man in Phantasieuniformen steckte und mit Schlag- und Blasinstrumenten ausrüstete. In der Hochzeit der Turquerien gehörten türkische Märsche zum Programm jedes Musikverlags. Als typische Janitschareninstrumente galten große Trommeln, Trompete, Triangel, Schalmeien, Becken und Piccoloflöte. Die Versuche der Musikwissenschaft, in der mustergültigen *alla turca*-Musik Wolfgang Amadeus Mozarts originale türkische Melodien aufzuspüren, blieben erfolglos. Einem tür-

77 Jäger, Türkische Musik (wie Anm. 70); Gunther Joppig, Alla Turca. Orientalismen in der europäischen Kunstmusik vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, in: Sievernich / Budde (Hg.), Europa (wie Anm. 69), 295-304; Margret Spohn, Alles getürkt. 500 Jahre (Vor) Urteile der Deutschen über die Türken, Oldenburg 1993, 50 f.

kischen Zeitgenossen dürfte diese Musik sehr fremd vorgekommen sein. Neben musikalischem Exotismus europäischer Provenienz gab es im 18. Jahrhundert aber auch ethnographische Versuche, die mündlich überlieferte türkische Musik in Notation zu setzen und authentischer zu beschreiben. Ein erstes kritisches Fragen, das zwischen Exotismus und authentischer Rezeption in der Musikpraxis unterschied, ist bereits im 16. Jahrhundert fassbar.⁷⁸

Ein Überblick zur europäischen Aneignung des Türkischen im 18. Jahrhundert wäre unvollkommen ohne Erwähnung der florierenden Gattung Türkenoper. Die Uraufführungen von Türkenoperen nahmen im Verlauf des Jahrhunderts stetig zu und erreichten quantitativ in den beiden Jahrzehnten vor der Revolution ihren Höhepunkt.⁷⁹ Auch in dieser Beziehung erweist sich die Zeit gegen Ende des 17. Jahrhunderts als eine Sattelzeit in der Geschichte der Fremdwahrnehmung. Den Beginn des Genres Türkenoper markiert im fern vom Kriegsgeschehen gelegenen Frankreich eine Türkenzene der *comédie-ballet* ›Le Bourgeois Gentilhomme‹, die von Ludwig XIV. 1670 nach der osmanischen Gesandtschaft an seinem Hofe persönlich angeregt und erstmals von der Theatertruppe Molières aufgeführt wurde.⁸⁰ Diese Oper wurde ein großer Erfolg und beeinflusste den musikalischen Exotismus des 18. Jahrhunderts nachhaltig. Im Genre der Türkenoper werden wieder für typisch geltende Kontakte zwischen Türken und Christen durchgespielt wie die Entführung europäischer Frauen, deren Festhalten im Harem, diesem für das Türkenbild emblematischen Ort, und die Befreiung durch einen Christen. Was auf den ersten Blick nach Verfremdung pur – schaurige Bedrohung und lustvoller Exotismus im Wechselspiel – aussieht, erweist sich als etwas komplexer, nämlich durchaus als Möglichkeit zum Postulat der Vorbildlichkeit des Fremden mit den Mitteln des Musikdramas. Dies soll am Beispiel von Mozarts Oper ›Entführung aus dem Serail‹ kurz skizziert werden.

Mozarts anlässlich der hundertjährigen Wiederkehr der Belagerung von Wien 1782 ebendort uraufgeführte, überaus erfolgreiche Oper gilt »nach wie vor als Paradigma für das ›Türkische‹ in der Musik.«⁸¹ Mozarts Türkensujet ist recht

78 Betzwieser, Exotismus (wie Anm. 71), 67 und 76-79.

79 Siehe die Übersicht bei Spohn, Alles getürkt (wie Anm. 77), 54.

80 Betzwieser, Exotismus (wie Anm. 71), hier 125; vgl. zum Folgenden ebd., v.a. 362 f.

81 Ebd., 15; zum Folgenden Volkmar Braunbehrens, Mozart in Wien, München 1986, 86-96; Attila Csampai / Dietmar Holland (Hg.), Wolfgang Amadeus Mozart. Die Entführung aus dem Serail. Texte, Materialien, Kommentare, Reinbek bei Hamburg 1983; zur Entwicklung des Genres nach Mozart Anke Schmitt, Der Exotismus in der deutschen Oper zwischen Mozart und Spohr, Hamburg 1988.

simpel. Konstanze, ihre Zofe Blonde und der Diener Pedrillo werden zu Opfern eines Angriffs von Seeräubern. Die Seeräuber verkaufen sie an den türkischen Würdenträger Bassa (Pascha) Selim. Konstanzes Geliebter Belmonte kann jedoch fliehen und versucht, die Gefangenen aus der Hand der Türken zu befreien. Während der Pascha die Christin Konstanze umwirbt, bedrängt dessen Aufseher Osmin die Zofe Blonde. Belmontes Befreiungsaktion wird von dem groben Osmin unterbunden. Nun droht größtes Ungemach für die Christen in der Gewalt des Paschas. Doch dieser erweist sich als unerwartet großmütig. Denn der edle Pascha schenkt seinen Gefangenen die Freiheit und lässt sie in ihre Heimat zurückkehren. Während Osmin wie in anderen Opern der Großwesir oder der Haremswächter das ältere Schreckbild des Türken, den Despoten, verkörpert, präsentiert die Figur des milden, weisen Paschas dem Publikum Wiens und Europas den Typus eines aufgeklärten Herrschers, der über religiöse Differenzen hinwegsieht und nach moralischen Prinzipien handelt. Inmitten des zum Stereotyp gewordenen exotischen Kolorits entwickelt Mozart eine aktuelle politisch-aufklärerische Aussage, die angesichts der fortwährenden Gegnerschaft zwischen Habsburg und der Pforte brisant war. Zugleich wird ein Repräsentant des Türkischen durch seine ethisch-moralische Qualität in die Nähe einer Lieblingsfigur des späten 18. Jahrhunderts gerückt: der ›edle Wilde‹. Allerdings konnte sich dieses Bild nicht durchsetzen. Bei Fortbestehen des Exotismus als Option sollte die Stimmung für den griechischen Freiheitskampf gegen die türkische Herrschaft in den 1820er Jahren mit einer Rückkehr zum Muster scharfer Abgrenzung, bis hin zur militärischen Intervention, einhergehen. Der Philhellenismus des frühen 19. Jahrhunderts wäre ein interessantes Beispiel für das Wandern von Stereotypen gleichen Inhalts von einem Fixpunkt zum anderen. Aber dieser Aspekt muss hier offen bleiben.

3. China

Die europäische Wahrnehmung Chinas stand ›von Beginn an‹ in vieler Hinsicht unter anderen Auspizien als diejenige der Türken. China stellte für Europa keine militärische Bedrohung dar. Es handelte sich nicht um eine seit dem ausgehenden Mittelalter mitgeschleppte Feindschaft. Zu einer mit den Ereignissen von Konstantinopel 1453 oder Wien 1683 vergleichbaren Erfahrung sollte es – allerdings unter Umkehrung der Aggressionsrichtung – erst mit dem Ersten Opiumkrieg (1840–42) kommen, als England mit relativ geringem militärischen Aufwand China zur Öffnung seiner Märkte zwang und dem Land einen halbkolonialen Status aufnötigte. Lange Zeit überwog bei europäischen Gebildeten die Bewun-

derung für das ferne China, in dem der Universalgelehrte Leibniz geradezu ein ›Anti-Europa‹ erblickte.⁸² China war viel weiter entfernt als die Herrschaftsgebiete der Pforte – die Schiffsreise dauerte zu Zeiten von Leibniz um 1700 etwa ein halbes Jahr – und schloss sich durch eine Isolationspolitik nach außen hin ab. Offenkundig trafen die Ankömmlinge aus Europa hier nicht wie bei anderen Entdeckungsreisen auf eine ›primitive‹ Gesellschaft, vielmehr auf ein mächtiges Reich mit einer gelehrten Elite in einer differenzierten Gesellschaft, die über eine alte Geschichte verfügte. Eine besondere Herausforderung ergab sich durch den Umstand, dass der christliche Gott und die biblische Offenbarung den Chinesen gänzlich unbekannt waren. Insgesamt waren die Informationsmöglichkeiten über das ›Reich der Mitte‹ – wie es sich selbst ethnozentrisch definierte – und seine Bewohner im Vergleich zum Osmanischen Reich noch erheblich eingeschränkter. Umso mehr eignete sich dieses ferne ›Wunderland‹ als Projektionsfläche für Imaginationen und Denkmodelle. Die maßgeblichen Nachrichten über dieses Reich stammten seit der Etablierung der Chinamission im Jahr 1582 vorwiegend von Jesuiten.⁸³ Wie noch zu zeigen sein wird, war der geistliche Blick auf das Fremde in diesem Kontext aber nicht eschatologisch aufgeladen, sondern im Fall der Jesuiten ausgesprochen dialogorientiert. Paradoxerweise sollten sich auch noch die Deisten der europäischen Aufklärung auf Schriften über China und Übersetzungen aus dem Chinesischen berufen, die aus der Feder von Jesuiten stammten.

Gleichzeitigkeit und Konkurrenz verschiedener Dispositionen gegenüber dem Fremden lassen sich am Beispiel Chinas geradezu modellhaft aufzeigen. Konzentriert man sich auf das ausgehende 17. und das 18. Jahrhundert, so standen hier fünf Chinabilder mit z.T. diametral verschiedenen Perspektiven nebeneinander. Die jesuitischen Missionare studierten vor Ort die Gesellschaft Chinas und versuchten, die konfuzianische Tradition mit der christlichen Lehre in Einklang zu bringen. Sie bildeten den Ausgangspunkt der intellektuellen Auseinandersetzung Europas mit ›Anti-Europa‹. Die sinophilen Protagonisten der Frühaufklä-

82 *Eun-Jeung Lee*, ›Anti-Europa‹. Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung. Eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung, Münster 2003; zur Einschätzung Chinas als Gegenbild Europas auch *Jürgen Osterhammel*, China und die Weltgesellschaft. Vom 18. Jahrhundert bis in unsere Zeit, München 1989, 1–3; grundlegend ferner *Osterhammel*, Entzauberung (wie Anm. 6); vgl. zur Geschichte Chinas *Sabine Dabringhaus*, Geschichte Chinas 1279–1949, München 2006.

83 Grundlegend *Walter Demel*, Als Fremde in China. Das Reich der Mitte im Spiegel frühneuzeitlicher europäischer Reiseberichte, München 1992; ferner *Fisch*, Orient (wie Anm. 6), v.a. 252 f.

rung situierten, aus sicherer Distanz heraus, im fernen China ihren utopischen Idealstaat. Dieses Bild wurde im Verlauf des 18. Jahrhunderts immer stärker in Frage gestellt, wobei sich ab Mitte des Jahrhunderts auch unter den Gelehrten der Aufklärung die Tendenz zur Sinophobie verdichtete. Bereits die Bettelmönche, die Gegenspieler der Jesuiten im sog. Ritenstreit, hatten die Lehren und Kulte des Konfuzianismus als heidnisch und dem Christentum wesensmäßig fremd diskreditiert. Die Hoch- und Spätaufklärung sollte mehrheitlich ebenfalls für die Disposition der Abgrenzung optieren, wenn auch mit einer anderen Argumentation. Aus dem Idealstaat der Frühaufklärung wurde schließlich das Exempel für eine entwicklungsgeschichtlich zurückgebliebene ›Despotie‹. In deutlicher Analogie zur Exotisierung des Blicks auf das Türkische erfolgte aber parallel im Rokoko die Stilisierung Chinas zu einem quasi-bukolischen Märchenland: der Entwurf einer phantastischen Gegenwelt in den Chinoiserien. Das Chinabild oszillierte auch innerhalb der verschiedenen Narrative zwischen Aneignung und Abwehr. Umstritten war nicht zuletzt, worin das Gleiche und das Fremde eigentlich zu suchen seien. Hier taten sich zwischen Jesuiten und Aufklärern große Unterschiede auf. Besonders in Frankreich diente China dabei als Argument, um gegensätzliche politische Standpunkte im eigenen Lande zu munitionieren. Während einprägsame Bilder von den Türken in Predigten und Liedern soziokulturell nach unten diffundierten, blieb die Wahrnehmung Chinas stärker ein elitenkulturelles Phänomen.

Die Chinamission unter der Leitung des Jesuiten Matteo Ricci bildete den Auftakt einer spannungsvollen Begegnung.⁸⁴ Obwohl der Italiener Ricci zeitlebens überzeugter katholischer Christ blieb, ließ er sich während seines knapp dreißigjährigen Aufenthalts in China auf die dortigen, fremden Verhältnisse ein und wurde so zum Mittler zwischen den Welten. Er lernte Chinesisch und studierte intensiv die Schriften des Konfuzius. Er übernahm zentrale Begriffe aus den

84 Vgl. einführend als biographische Skizze *Wenchao Li*, Matteo Ricci oder ein Gelehrter auf Mission, in: Gerald Hartung / Wolf Peter Klein (Hg.), Zwischen Narretei und Weisheit. Biographische Skizzen und Konturen alter Gelehrsamkeit, Hildesheim 1997, 219–34; zentral *David E. Mungello*, Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology, Stuttgart 1985, 44–73; als Überblick *ders.*, The Great Encounter of China and the West, 1500–1800, Lanham 1999; ferner *Paul Rule*, K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism, London 1986, 1–69; *Michael Lackner*, Jesuit Figurism, in: Thomas H.C. Lee (Hg.), China and Europe, Hong Kong 1991, 129–49; weiterhin sehr lesenswert *Wolfgang Reinhard*, Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem, in: Historische Zeitschrift 223 (1976), 529–90.

Klassikern. Er nahm an den traditionellen Sitten und Ritualen teil. Er legte das Gewand der chinesischen Gelehrten an und ließ sein Haupt- und Barthaar wachsen. Ausgehend von dem seit Marco Polo in Europa präsenten Topos des fernen Wunderlandes⁸⁵, fehlte den Chinesen in seiner Sicht zur Perfektion nur der wahre Glauben: die Offenbarung der Bibel. Zudem verfügten die höflichen Chinesen offensichtlich über etwas, das später im Diskurs des 18. Jahrhunderts in Europa mit dem Begriff der ›Tugend‹ zentral wichtig werden sollte. Dass Ricci im höheren Alter die chinesische Kultur skeptischer sah, ist wohl auch den Brechungen und Frustrationen zuzuschreiben, die die Normalität des Alltags für Akteure in einer anderen, ungewohnten Kultur stets mit sich bringen.

Die Jesuiten im Gefolge Riccis studierten die Regeln der fremden Kultur in ihren Praktiken und Texten nicht nur mit einem philologischen und ethnologischen Ansatz. Angesichts der Macht- und Glanzentfaltung in diesem Land blieb als Form der Überzeugungsarbeit auch nur der Dialog, den die Jesuiten durch ihr Konzept der ›Mission von oben‹ mit den politisch-geistigen Eliten des Landes suchten. Die jesuitischen Missionare gingen aber noch einen entscheidenden Schritt weiter, indem sie die konfuzianischen Traditionen als kompatibel mit dem biblischen Offenbarungsglauben an einen Gott einschätzten. Nicht alles, was sie sahen und studierten, war dabei gleichwertig. Gegenüber Buddhismus und Taoismus, den religiösen Vorstellungen und Praktiken der unteren Schichten Chinas, grenzte man sich scharf ab. Sie wurden als abergläubisch, grob und unmoralisch verstanden.⁸⁶ Auch die Synkretismen der neueren Zeit, Mischformen zwischen den Religionsformen, sog. Neo-Konfuzianismus, galten als fremd, d.h. als Götzenverehrung, unvereinbar mit dem christlichen Glauben. Im Rahmen der sog. Methode der ›Akkommodation‹, die auf Ricci zurückging, orientierten sich die Missionare an den landesüblichen Praktiken und den klassischen Schriften des Konfuzius. Es handelte sich um die kanonisierten alten Texte, die auch die Elite der chinesischen Literatenbeamten, die sog. Mandarine, während ihrer Ausbildung lesen und lernen mussten. Die mit der Selektivität in dieser Wahrnehmung verbundene soziale Distinktion ist nachvollziehbar, wenn man bedenkt, dass auch viele jesuitische Missionare Gelehrte waren und wie Ricci aus hoch stehenden Familien in Europa stammten. Die Mittler aus Europa sahen die gelehrten Li-

85 *Walter Demel*, Abundantia, Sapientia, Decadencia. Zum Wandel des Chinabildes vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, in: Urs Bitterli / Eberhard Schmitt (Hg.), Die Kenntnis beider ›Indien‹ im frühneuzeitlichen Europa, München 1991, 129–53, v.a. 133–37.

86 *Mungello*, Curious Land (wie Anm. 84), 68–72; *Demel*, Als Fremde (wie Anm. 83), 192–94 und 259 f.

teratenbeamten als natürliche Ansprechpartner für ihren Dialog mit China. Sie einte nicht zuletzt die Wertschätzung klassischer Schriften. Konstitutiv für diesen Weg der Annäherung war also die Suche nach Gemeinsamkeiten.

Konfuzius war und blieb zwar ein Heide, auch für Matteo Ricci, aber die Integration eines heidnischen Philosophen in das christliche Weltbild fiel umso leichter, als man hier ein erprobtes christlich-humanistisches Schema anwenden konnte. Auch ein Aristoteles war ja ein heidnischer Philosoph gewesen, der trotzdem in der christlichen Tradition eine große Rolle spielte. Das Postulat der Orientierung an den alten Textquellen entsprach dem Ansatz der Humanisten in Europa. Man wird nicht sagen können, dass bereits die jesuitischen Gelehrten die Gegenwart der fremden Kultur völlig aus dem Blick verloren und sich nur für die Spuren einer einstigen ›klassischen‹ Hochkultur im fernen Osten interessierten. Diese Kritik Edward Saids am westlichen Gelehrtentum im Rahmen des ›Orientalismus‹ nach 1800⁸⁷ würde hier übersehen, dass diese Tradition auch im zeitgenössischen China selbst im Denken der Elite präsent war. Indessen fällt auf, dass Annäherung hier mit einem Postulat der Reinigung des Fremden von schädlichen neuen, als nicht wesenhaft etikettierten, Einflüssen einherging. Für Ricci blieb Konfuzius ein Philosoph, der nicht in Konkurrenz zu Jesus stand und der nicht als Gott, sondern als Mensch verehrt wurde. Unter dieser Prämisse konnte er in das eigene Koordinatensystem eingepasst werden. Die christliche Lehre sollte den tugendhaften, moralisch hoch stehenden Konfuzianismus, der als ›natürliche Religion‹ verstanden wurde, perfektionieren.⁸⁸ Aus diesem Blickwinkel strebte man eine Synthese aus konfuzianischer Tradition und christlichem Glauben an, zumal Ricci und seine Nachfolger Anhaltspunkte dafür sahen, dass die alten Chinesen einen monotheistischen Gott verehrt hätten. Sogar reale oder angebliche Zeugnisse eines frühen Christentums in China ließen sich finden, um die Prämisse der Vereinbarkeit zu beweisen.

Die These von der Kompatibilität der beiden Kulturen musste der Öffentlichkeit plausibel gemacht werden, sowohl in China als auch in Europa. Hinzu kam, dass sich die Missionare gegenüber ihren Kirchenoberen in Rom in einem latenten Rechtfertigungszwang befanden. Als ein Höhepunkt der Politik der Annäherung ist auch vor diesem Hintergrund das Übersetzungswerk ›Confucius Sinarum philosophus‹ zu sehen.⁸⁹ Diese Übertragung klassischer Schriften aus dem

Chinesischen ins Lateinische wurde, initiiert durch den Missionar Philippe Couplet, von einem Team jesuitischer und chinesischer Übersetzer bewerkstelligt. Die 1687 in Paris publizierte Pionierleistung diente dem Zweck, Unterstützer für die eigene Position unter europäischen Gelehrten zu gewinnen. Das Genre der Übersetzung erweist sich hier wie auch schon im Fall der Wahrnehmung der Türken als wichtiges Mittel und Indikator im Dialog zwischen Kulturen. Selbstverständlich beruhen Übersetzungen dabei immer auf Selektion und sind ein Genre, das Bilder konstruiert. Dies ist bei der Übersetzung der ›Märchen aus tausendundeiner Nacht‹ ebenso evident wie nur rund dreißig Jahre zuvor beim ›Confucius Sinarum philosophus‹. Den Jesuiten ging es nicht zuletzt darum zu belegen, dass Chinesen trotz ihrer Distanz zum christlichen Erdkreis nicht grundsätzlich andere Menschen waren als Christen. Ein Rezensent des Übersetzungswerks im Journal des Savants folgerte deswegen: ›tant il est vrai que Dieu a répandu dans l'esprit même des Infidèles des lumières qui les conduisent à des vertus qui, quant à l'extérieur de l'action, ne sont en rien différentes des vertus Chrétiennes.‹⁹⁰

Zum Zeitpunkt der Publikation der Textsammlung aus China war die Sichtweise der Jesuiten innerhalb der Kirche und ihre Rolle als *opinion makers* bereits gefährdet. Die zweite Welle der Chinamission, die ab den 1630er Jahren Franziskaner und Dominikaner ins Land brachte, vertrat im Gegensatz zur jesuitischen ›Akkommodation‹ eine deutlich andere Strategie. Die Bettelmönche lehnten die Schriften des Konfuzius und den Konfuziuskult als heidnisch ab. Auch das chinesische Staatswesen erschien ihnen nicht als vorbildlich, sondern im Gegenteil tyrannisch.⁹¹ Die unterschiedlichen Haltungen der rivalisierenden Jesuiten und Bettelmönche zum chinesischen Staat spiegelten sich gewissermaßen in Phasen der Toleranz und der Verfolgung von Christen in China während des 17. und 18. Jahrhunderts. Matteo Ricci hatte 1610 in Peking noch vom Kaiser ein Staatsbegräbnis erhalten. Trotz eines Toleranzpatents des Herrschers über China für Christen im Jahr 1692 folgten ab Anfang des 18. Jahrhunderts Phasen der Repression.

Im sog. Ritenstreit ging es vordergründig um die Frage, ob die Kirche den Konfuzius- und Ahnenkult als weltliche Feierlichkeiten akzeptieren könne, wie es sie auch in Ländern des Christentums gab, oder ob man sie als heidnische Rituale ablehnen und Christen die Teilnahme untersagen müsse.⁹² Im Hintergrund stand

87 Said, *Orientalism* (wie Anm. 3), 52.

88 Vgl. zu diesem Schlüsselbegriff Art. Natürliche Religion, in: *Theologische Realenzyklopädie* 24 (1994), 78-85.

89 Vgl. zum Folgenden v.a. *Mungello*, *Curious Land* (wie Anm. 84), 247-99; *Rule*, *K'ung-tzu* (wie Anm. 84), 116-23.

90 *Journal des Savants* (*Le Journal des Sçavans*), Paris, 5. Jan. 1688, 5-12, 9.

91 Vgl. dazu auch *Demel*, *Als Fremde* (wie Anm. 83), v.a. 248 f.; zum Folgenden ebd., 212-43.

92 Vgl. zum Ritenstreit grundlegend *George Minamiki*, *The Chinese rites controversy from its beginnings to modern times*, Chicago 1985; ausführlich auch *Demel*, *Als Fremde* (wie Anm. 83), 257-86; *Rule*, *K'ung-tzu* (wie Anm. 84), 124-50.

die für das eigene Selbstverständnis heikle Frage, mit welcher Disposition man überhaupt nicht-christlichen Völkern begegnen sollte. Die Grenzlinie zwischen Befürwortern des Prinzips der Annäherung und Verfechtern ablehnender Verfremdung verlief quer durch die Römisch-katholische Kirche. Auch Rivalitäten zwischen den Orden und Nationen spielten eine Rolle. Letztlich musste über diese Frage in Rom entschieden werden. Nach jahrzehntelangem wechselvollem Lavieren regelte eine Bulle Papst Benedikts XIV. 1742 den Streit entgegen dem Sinn der jesuitischen Akkommodationslehre. Alle Missionare in China sollten nun einen Eid schwören, Christen die Teilnahme an den landesüblichen Riten nicht mehr zu gestatten.

Der zunächst innerkirchliche, zwischen Geistlichen ausgetragene Streit entfachte eine ungeahnte Dynamik und befeuerte die Antriebskräfte der Aufklärung, die sich besonders in Frankreich des Themas bemächtigte.⁹³ Zentrale Begriffe und Argumente des aufklärerischen Diskurses standen im Prinzip bereits im Ritenstreit zwischen Jesuiten und Bettelmönchen zur Debatte: die Frage einer ›natürlichen Religion‹ und der Möglichkeit von ›Moral‹ bzw. ›Vernunft‹, unabhängig von der biblischen Offenbarung, die Forderung nach Toleranz in religiösen Fragen und das umstrittene Bild vom chinesischen Staat, den einige als vorbildlichen Musterstaat, andere als ›Despotie‹ einschätzten. China forderte die europäische Gelehrtenelite viel stärker als das Osmanische Reich kulturell heraus. Dies galt für die Geistlichkeit im 17. Jahrhundert wie auch für den zunehmend säkularisierten Diskussionskontext der Philosophen im 18. Jahrhundert. Trotz der verbesserten Informationslage über China wurden dabei auf dem fernen Schlachtfeld intellektuelle Sträufte ausgefochten, deren genuiner Kontext eigentlich die Heimatfront der Aufklärung in den europäischen Fürstenstaaten war. So konnte z.B. das Thema der Hugenottenverfolgung nach der Aufhebung des Edikts von Nantes mit Blick auf die Lage der Toleranz in China diskutiert werden. Insofern zeigt sich hier, dass das Postulat der Vorbildlichkeit des Anderen nicht immer mit einer Praxis wirklichen Dialogs einhergeht.⁹⁴ Allerdings beruhte das Bild der Aufklärung auf dem

93 Laut *Demel*, Als Fremde (wie Anm. 83), waren die »eigentlichen Sieger« des Ritenstreits die »Libertinisten und kirchenkritischen Aufklärer, die die Missionare als Störenfriede in einem toleranten und friedfertigen Reich darstellen konnten« (294); vgl. zur Rezeption der Aufklärung umfassend *Lee*, ›Anti-Europa‹ (wie Anm. 82); ferner *Willy Richard Berger*, China-Bild und China-Mode im Europa der Aufklärung, Köln 1990, 52-85; vgl. zum Folgenden *Klaus Scholder*, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert, München 1966.

94 Kritisch zu den Oberflächlichkeiten und Verzerrungen im Chinabild der Hochaufklärung nach Leibniz *Mungello*, The Great Encounter (wie Anm. 84), 83-90; dagegen mit positiver Bewertung zu Versuchen des Fremdverstehens durch die Aufklärung ohne hegemonialen Anspruch *Osterhammel*, Differenzwahrnehmungen (wie Anm. 17), 13.

ethnographischen Narrativ – wenn die entsprechenden Berichte auch von den Jesuiten stammten – und ein weiter gehender Dialog wurde gefordert. Leibniz, der die Jesuiten im Ritenstreit unterstützte und mit den Chinamissionaren im Briefwechsel stand, ging auf Grund des »wachsenden moralischen Verfalls« in Europa soweit zu bemerken, »dass es beinahe notwendig erscheint, dass man Missionare der Chinesen zu uns schickt, die uns Anwendung und Praxis einer natürlichen Theologie lehren könnten, in gleicher Weise, wie wir ihnen Leute senden, die sie die geoffenbarte Theologie lehren sollen.«⁹⁵

Die Brisanz des Themas China zeigte sich in Deutschland am klarsten in der Prorektoratsrede Christian Wolffs an der Universität Halle ›Oratio de Sinarum Philosophia Practica‹ im Jahr 1721. Die Philosophie an der jungen preußischen Universität Halle war vom Streit zwischen Aufklärern und Pietisten geprägt. Ironischerweise war der Anlass der Rede Wolffs die Weitergabe des Prorektorats an seinen pietistischen Gegenspieler Joachim Lange. Wolff bezog sich in seiner Rede wie auch in seinen späteren umfangreichen Anmerkungen dazu explizit auf die Übersetzungen der französischen Jesuiten Couplet und François Noël.⁹⁶ Ziel der Rede war der Nachweis der Kompatibilität der chinesischen ›Weisheit‹ mit der naturrechtlichen Vernunft-Philosophie. Im Vorwort der Ausgabe von 1726 bekannte der Leibniz-Schüler Wolff seine Hoffnung, »dass den Zuhörern der innere Grund der praktischen Philosophie Chinas und deren Übereinstimmung mit der meinigen als Thema willkommen sein werde.«⁹⁷ Zwar kannten die Chinesen laut Wolff »keine Religion (...) – weder eine natürliche, noch eine offenbarte.«⁹⁸ Unter der Überschrift »Woher die wahre Tugend kommt« konstatierte er aber: Die Chinesen seien einzig »durch dasjenige Streben, das die Philosophen das vernünftige nennen, zum Guten angetrieben« worden, vermittelt »durch den freien Willen.«⁹⁹ Darin seien sie die Meister. In dieser Art des Strebens nach Tugend und Sittlichkeit sah Wolff schließlich auch den »Inbegriff des gesamten Naturrechts.«¹⁰⁰ Klar erkennbar, wurde die chinesische Philosophie zu einem Argument für Idee und

95 *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Novissima Sinica. Das Neueste von China (1699), hg. von Heinz-Günther Nesselrath / Hermann Reinbothe, Köln 1979, 19; vgl. zu Leibniz' »Traum von der west-östlichen Kultursynthese« mit weiteren Literaturangaben *Berger*, China-Bild (wie Anm. 93), 52-57, Zitat 52.

96 *Christian Wolff*, Oratio de Sinarum philosophia practica – Rede über die praktische Philosophie der Chinesen, hg. von Michael Albrecht, Hamburg 1985, XXI und 11.

97 Ebd., 9.

98 Ebd., 47; siehe auch ebd., 27.

99 Ebd., 37.

100 Ebd., 55.

Methode der europäischen Aufklärung. Die unmittelbare Reaktion darauf war die Vertreibung Wolffs aus Halle und der vorläufige Sieg der Pietisten, für die die Kultur Chinas primär atheistisch und damit fremd war.

China geriet mehr und mehr zu einem stereotypen Verweis im europäischen politischen Diskurs. Wer sich auf China berief, meinte ein Modell aufgeklärter Monarchie, in dem die notwendigen Reformen von oben, durch weise Fürsten, initiiert wurden, und zwar unter Beratung durch Philosophen. Wolff hatte argumentiert, die »alten Kaiser und Könige der Chinesen« seien »nämlich zugleich Philosophen« gewesen.¹⁰¹ Analog interpretierten auch einige *Philosophes* die politische Herrschaft und die Stellung der Literatenbeamten im utopischen Modellstaat China. Mustergültig wurde die Inanspruchnahme Chinas für vorbildliche Regierung und allgemeine Wohlfahrt, für Kirchen- und Bibelkritik und die Adoption von Konfuzius als Geistesverwandten der Aufklärung bekanntlich im Werk von Voltaire.¹⁰² Montesquieu, der sich wie Voltaire weiterhin auf die akkommodierenden Relationen der Jesuiten stützte, musste so auch ein negativeres Chinabild präsentieren, weil er für ständische Freiheiten in den Staaten Europas eintrat. Je mehr das Postulat des Vorbilds sich von einer entsprechenden Disposition und Praxis des Kontakts entfernt, desto näher liegt aber das Narrativ der Propaganda und damit ein Umkippen hin zu Misstrauen und Feindschaft.

Dass in Europa im Verlauf des 18. Jahrhunderts schließlich ein negatives Chinabild die Oberhand gewann, hatte mehrere Gründe. Die Wahrnehmung der Jesuiten war auf den Dialog mit den *Literati* der chinesischen Gesellschaft konzentriert gewesen. Mit der Ausweitung der Kontakte durch Kaufleute, Seeleute, Gesandte und protestantische Geistliche kamen andere Interessen und auch andere Realitäten ins Spiel. Bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts wurde der alte Topos vom überquellenden »Wunderland« durch Berichte des französischen Arztes François Bernier und des pietistischen Missionars Bartholomäus Ziegenbalg zurückgewiesen. Reisende berichteten nun zunehmend von grassierender Armut der Unterschichten, Kindermorden, betrügerischen Praktiken chinesischer Händler und Herrscherwillkür. In dieses neue Bild passten die Nachrichten von Verfolgungen der Christen in China. Einen Höhepunkt erreichte der eklatante

¹⁰¹ Ebd., 13.

¹⁰² Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, hg. von René Pomeau, 2 Bde., Paris 1963; vgl. mit näheren Hinweisen zur umfangreichen Voltaire-Literatur Berger, *China-Bild* (wie Anm. 93), 66-81, v.a. 66; zu Montesquieu ebd., 108-13; ferner Demel, *Abundantia* (wie Anm. 85), 146; Mungello, *The Great Encounter* (wie Anm. 84), 92.

Perspektivenwechsel innerhalb des ethnographischen Narrativs 1773 im Bericht des niederländischen Philosophen Cornelis de Pauw.¹⁰³ Die Nachrichten unterfütterten den nicht gänzlich neuen Topos von der ›orientalischen Despotie«, wie er durch Montesquieu, aber auch innerhalb der deutschen Aufklärung, immer stärker Verbreitung finden sollte.¹⁰⁴

Erneut zeigt sich, in welchem hohem Maße die Wahrnehmung des Fremden – zu stereotypen Bildern geronnen – in verschiedene Richtungen politisierbar ist. Beide Seiten nutzten das Argument China letztlich als Propaganda, wobei Propaganda im Sinne von Abgrenzung letztlich typischer ist, da sie ohne Bereitschaft zum Dialog auskommt. Das monokratisch regierte China hatte in dem Moment als politisches Vorbild ausgedient, in dem die europäische Aufklärung nicht mehr auf Fürsten als Reformer setzte, sondern Konzepte der Emanzipation entwarf. Bezeichnend ist, dass sich Friedrich II. von Preußen noch in seinem fiktiven, gegen das Papsttum gerichteten Reiserapport aus Rom ›Bericht des Phihihu« eines Abgesandten des Kaisers von China bediente, um sich indirekt selbst als aufgeklärten Fürsten mit dem weisen Kaiser von China zu vergleichen. Auch die Aufklärung erhielt freilich in diesem zeittypischen Genre des fingierten Reiseberichts einen Seitenhieb. Denn Friedrich ließ seinen Chinesen dem Kaiser berichten:

»Der Hauptunterschied zwischen dem Denken der Europäer und dem unseren besteht darin, dass sie sich oft rückhaltlos ihrer Einbildungskraft überlassen, die sie für Vernunft halten, während die, welche das Glück haben, als Deine Sklaven geboren zu sein, den Grundsätzen des gesunden Menschenverstandes und der Weisheit unverbrüchlich treu sind.«¹⁰⁵

Spätestens mit der Revolution in Amerika, verbunden mit der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, tat sich ein ganz anderer politischer Weg auf. Forderungen nach schriftlicher Verfassung, Partizipation der Bürger und Freisetzung der Gesellschaft implizierten zugleich einen Richtungswechsel der Wahrnehmung. Dieser *turn* der europäischen Aufklärung musste auch die Einstellung gegenüber China wie dem Osmanischen Reich langfristig verändern. Fürsten waren nicht mehr Hoffnungsträger, sondern ›Despoten«, egal ob sie in Frankreich, im Osmanischen Reich oder in China regierten. Ähnlich wie Türken wurden Chinesen nun zu misstrauisch beäugten dekadenten Zivilisierten oder zu bösen Wilden

¹⁰³ Vgl. Fisch, *Orient* (wie Anm. 6), 258 f.; Demel, *Abundantia* (wie Anm. 85), 130 f.

¹⁰⁴ Lee, ›Anti-Europa« (wie Anm. 82), 173-80.

¹⁰⁵ Friedrich der Große, *Bericht des Phihihu, Sendboten des Kaisers von China in Europa* (1760), in: *Die Werke Friedrichs des Großen*, Bd. 8: *Philosophische Schriften*, hg. von Gustav Berthold Volz, Berlin 1913, 115-26, hier 124.

verfremdet. Zu den radikalen Chinakritikern gehörte auch Jean-Jacques Rousseau. Die Leerstelle, die vom entzauberten konfuzianischen Weisen als fernstes Vorbild für die Zukunft Europas hinterlassen wurde, füllte Rousseau mit einem neuen Konstrukt: der ›edle Wilde‹, der um 1800 – in mancher Hinsicht anti-aufklärerisch – zum »gefeierten Idol der vorromantischen und der romantischen Bewegung werden sollte«. ¹⁰⁶

In einem engen Zusammenhang mit der politischen Wende der Aufklärung und in ihren Auswirkungen noch grundlegender war die Genese der Fortschritts-idee. Die Offenheit der frühen Aufklärung für die Idee einer gegenseitigen Befruchtung durch interkulturellen Austausch wurde in der Sattelzeit um 1800 aufgegeben zugunsten eines evolutionären und in der Konsequenz eurozentrischen Maßstabes der Bewertung. Den realpolitischen Hintergrund bildete zweifellos das militärische Vordringen der Europäer in Asien ab Mitte des 18. Jahrhunderts analog zum schrittweisen Zurückdrängen der Türken auf dem Balkan sowie die größere wirtschaftliche Dynamik in (West-)Europa. Betroffen davon war schließlich auch der vormalige Idealstaat China, aber nicht weniger die Wahrnehmung Asiens insgesamt. Jürgen Osterhammel hat den kategorialen Unterschied zwischen dem Vor- und Nachher der Entwicklung treffend auf den Punkt gebracht: »Im 18. Jahrhundert verglich sich Europa mit Asien; im 19. Jahrhundert hielt es sich für unvergleichlich – und war mit sich selbst allein.« ¹⁰⁷ Während Europa noch die Idee ›natürlicher‹ Moral und Tugend nicht allein für sich in Anspruch genommen hatte, schrieb es sich den ›modernen‹ Fortschritt exklusiv auf die eigenen Fahnen. Der »radikale Europäismus« in der Form des Imperialismus sollte schließlich behaupten, böse ›Wilde‹ und ›dekadente‹ Völker ›zivilisieren‹ zu müssen, um sie mit dem Schwert oder mittels Erziehung auf das eigene, fortschrittliche Niveau zu erheben. ¹⁰⁸

¹⁰⁶ Berger, China-Bild (wie Anm. 93), 113-18 und 300 (Zitat).

¹⁰⁷ Osterhammel, Differenzwahrnehmungen (wie Anm. 17), 13; vgl. ferner ders., China und die Weltgesellschaft (wie Anm. 82); ders., Entzauberung Asiens (wie Anm. 6); vgl. auch Lee, ›Anti-Europa‹ (wie Anm. 82), Kap. III (v.a. 335-48); Lee konstatiert die »wirtschaftliche Rückständigkeit der chinesisch-konfuzianischen Gesellschaft« ab Mitte des 19. Jahrhunderts als »nicht zu bestreitendes Faktum« (ebd., 335); ähnlich wie Osterhammel bemerkt Lee, der »kosmopolitische Geist« der Aufklärung sei zurückgetreten. »An seine Stelle trat nunmehr der europäische Nationalismus.« (ebd., 177); Fisch, Orient (wie Anm. 6), v.a. 257-65, betont ebenfalls die Bedeutung »massiver politisch-militärischer Überlegenheit der Europäer« (259) für den Perspektivenwechsel.

¹⁰⁸ Zitat: Reinhard, Gelenkter Kulturwandel (wie Anm. 84), 530; vgl. Barth / Osterhammel (Hg.), Zivilisierungsmissionen (wie Anm. 84).

Die für Europa in vieler Hinsicht umstürzende Periode um 1800 war auch in puncto Fremdwahrnehmung einschlägig. Zu einer folgenreichen Neuordnung der Wahrnehmung anderer Völker im Zuge der Aufklärung gehörte auch die Entstehung von Rassentheorien. Auf einmal wurden, wie Walter Demel aufzeigt, die Chinesen zu einer ›gelben Rasse‹ verfremdet. In Reiseberichten der Frühen Neuzeit hatte die Hautfarbe keine besondere Rolle gespielt. So wurde die Hautfarbe der Chinesen bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts von Reisenden aus Europa in der Regel als weiß bezeichnet. Auch die Hautfarbe der Chinesen auf Porzellan und Wandteppichen war nicht gelb, eher weiß. Die Affinität der Aufklärung zur Gliederung der Realität anhand von Typologien sollte dann auch zu anthropologischen Konstrukten führen, die den Faktor Klima als wirkungsmächtig ansahen. International heftig debattiert wird zur Zeit die Haltung der deutschen Aufklärung und Immanuel Kants, der 1775 eine Vorlesung ›Von den verschiedenen Racen der Menschen‹ hielt. ¹⁰⁹ Mit der Differenzkonstruktion auf Grund (tatsächlicher oder angeblicher) Hautfarbe trat die Wahrnehmung des Anderen in eine neue Ära ein. Denn mit der Hautfarbe als Etikett erfolgte zugleich eine Hierarchisierung. Im Fall der Chinesen bedeutete dies eine Abwertung: »Wer den Standard der ›fortgeschrittensten Nationen Europas‹ nicht erreichte, konnte auch nicht weiß sein.« ¹¹⁰ Zwar verstanden sich auch die Chinesen selbst als ›gelbes Volk‹, die Farbe gelb hatte dort aber eine andere, viel positivere Konnotation als in Europa. Vor dem Hintergrund des sich mehr und mehr durchsetzenden Rassenschemas konnte dann gegen Ende des 19. Jahrhunderts das ideologische Schlagwort von der ›gelben Gefahr‹ Wirkung entfalten.

Das mit der Fortschrittsidee korrespondierende Evolutionsschema brachte gegenüber China ein Problem mit sich. Denn in vieler Hinsicht unterschied sich die chinesische Kultur nach wie vor von archaischen Gesellschaften. Das Ausmaß an Macht und Reichtum in diesem Land blieb beeindruckend. Die Lösung bestand darin, China ein Steckenbleiben in einem frühen Stadium der Menschheit zu attestieren: Geschichtslosigkeit oder sogar Dekadenz, d.h. Rückschritt auf

¹⁰⁹ Walter Demel, Wie die Chinesen gelb wurden. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Rassentheorien, in: Historische Zeitschrift 255 (1992), 625-66, hier 648; zur Debatte um die Fremdwahrnehmung der Aufklärung John H. Zammuto, Kant, Herder, and the Birth of Anthropology, Chicago 2002; Sankar Muthu, Enlightenment against Empire, Princeton 2003; Sara Eigen / Mark Larrimore (Hg.), The German Invention of Race, New York 2006; vgl. demnächst Daniel Carey / Sven Trakulhun, Universalism, Diversity, and the Postcolonial Enlightenment, in: Daniel Carey / Lynn Festa (Hg.), The Postcolonial Eighteenth Century, Oxford 2009.

¹¹⁰ Demel, ebd., 658.

einem vorgezeichneten Pfad der Entwicklung.¹¹¹ Was an der chinesischen Kultur einmal reputierlich gewesen sein mochte, wurde der Vergangenheit zugeordnet. Für den Humanisten Matteo Ricci bestand darin keinerlei Makel – im Gegenteil. Auch noch der frühe Aufklärer Christian Wolff rühmte, dass »die Chinesen das älteste aller Völker sind« und die älteste Philosophie besäßen.¹¹² Zwei Generationen später, in der Zeiterfahrung des Umbruchs um 1800, war eine solche Zuordnung allerdings tödlich. Damit erfolgte eine für den zukünftigen ›Orientalismus‹ charakteristische Neuetikettierung des Fremden: Zwar gestand man den Kulturen Asiens eine hochkulturelle Vergangenheit zu, aber quasi nur als Beleg für die dekadente Gegenwart. Zur Zeit der Opiumkriege sollte ›der Westen‹ schließlich überzeugt sein, gegen unzivilisierte ›Barbaren‹ vorzugehen.

Wie das Türkische wurde China ab dem ausgehenden 17. Jahrhundert zur Projektionsfläche des Exotismus. Die Kunstgeschichte hat diese europäische Form der Aneignung auf den Begriff ›Chinoiserie‹ gebracht.¹¹³ Zwischen Turquerien und Chinoiserien gibt es viele Ähnlichkeiten und manche Unterschiede. Ein kategorialer Unterschied in der Perspektive ist nicht festzustellen. Nicht deckungsgleich waren vor allem die an dieser Form des Transfers beteiligten Medien und die konkreten Objekte. Das liegt zum einen an den Formen des Kulturkontakts, zum anderen an den Traditionen der Zuschreibung, die als spezifisch türkisch oder chinesisch galten. So fehlt es trotz eines Interesses, das schon bei Ricci belegt ist, an einer der Musik *alla turca* vergleichbaren europäischen Anverwandlung chinesischer Musik. Der Grund ist wahrscheinlich, dass die türkische Musik bei militärischen Gefechten wie bei politischen Gesandtschaften unmittelbar erlebbar war. Dagegen wurde qualitativ hochwertiges Porzellan aus China und Japan schon

111 Lee, ›Anti-Europa‹ (wie Anm. 82), zusammenfassend 631 f.; zur ›gelben Gefahr‹ ebd., 374–78; vgl. Demel, Abundantia, (wie Anm. 85), 151 f.; zu verschiedenen Betrachtungsweisen der Aufklärung Jürgen Osterhammel, Neue Welten in der europäischen Geschichtsschreibung (ca. 1500–1800), in: Geschichtsdiskurs, hg. von Wolfgang Küttler u.a., Bd. 2: Anfänge modernen historischen Denkens, Frankfurt a.M. 1994, 202–15, v.a. 211 f.

112 Christian Wolff, Anmerkungen zu seiner Prorektoratsrede, in: *ders.*, Oratio (wie Anm. 96), 77; die umstrittene Frage des Alters der chinesischen Monarchie wurde auch im *Journal des Savants*, 5. Jan. 1688, 10 reflektiert.

113 Vgl. neben Berger, China-Bild (wie Anm. 93); mit viel Bildmaterial *China und Europa – Chinaverständnis und Chinamode im 17. und 18. Jahrhundert*, Katalog der Ausstellung vom 16. Sept. bis 11. Nov. 1973 im Schloß Charlottenburg, Berlin 1973; Madeleine Jarry, *China und Europa. Der Einfluss Chinas auf die angewandten Künste Europas*, Stuttgart 1981; Stefan Koppelkamm, *Der imaginäre Orient. Exotische Bauten des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts in Europa*, Berlin 1987.

ab Mitte des 17. Jahrhunderts regelmäßig nach Europa importiert und von der Porzellanindustrie in Delft oder Meissen kopiert.¹¹⁴ In nicht wenigen Relikten ist der Exotismus und die Chinabegeisterung des 18. Jahrhunderts, die mit der Französischen Revolution und dem Aufkommen des Klassizismus ihr vorläufiges Ende fanden, noch in der heutigen Lebenswelt präsent. Dies reicht vom Festtagsgeschirr und Keramikfiguren in bürgerlichen Haushalten, Steingärten und Grotten in Gartenanlagen über Karnevalskostüme bis hin zu kleinen ›chinesischen‹ Sonnenschirmen in Eisbechern als Symbole für sorgloses Genießen.

Die Art und Weise, wie der Rokokogeschmack verschiedenste Exotismen bedenkenlos nebeneinander stellte, mutet beinahe postmodern an. Im Rahmen eines imaginativen Spiels wurden besonders im höfischen Kontext lustvoll Sinnbilder kombiniert. Dabei waren die hybriden Bezüge auf Fremdes wie Hülsen oder Verkleidungen austauschbar. So produzierten die europäischen Porzellanmanufakturen sowohl Turquerien als auch Chinoiserien, d.h. Orientalismen, bei denen sich die phantastischen Figuren manchmal lediglich durch die Art des Bartwuchses oder die Form der Hüte unterschieden. In Parkanlagen fanden sich Moscheen neben Pagoden.¹¹⁵ Im Hinblick auf die Typen der Fremdwahrnehmung ist relevant, dass im Rokoko das Fremde um seiner Fremdheit willen attraktiv wurde, also kein Erschrecken mehr auslöste. Zugleich wurde dieses bizarre Fremde im exotischen Gewande aber bis zur Unkenntlichkeit dem eigenen Geschmack anverwandelt und dadurch domestiziert. Letztlich bedeutete die Verfremdung durch Exotisierung eine Aneignung.

Im Vergleich zum Osmanenreich eignete sich das ferne China besser als emblematische Szenerie für ein irdisches Paradies, in dem unbeschwerte Menschen in einem ewigen Frühling müßig gingen und lustwandelten.¹¹⁶ Hier wirkte als Kontrast die lange Kriegserfahrung mit den Osmanen nach, aber auch die China schon seit Marco Polo zugeschriebene *abundantia*, der Überfluss und Reichtum, der es zu einem Garten Eden in dieser Welt erhob. Noch das Chinalob der frühen Aufklärung knüpfte daran an. Praktisch relevant wurde diese Sicht auf China etwa in der europäischen Gartenbaukunst. Interessant wird das Beispiel Gartenbau auch deshalb, weil hier die Grenze zum ethnographischen Narrativ nicht ganz so klar ist, wie man annehmen könnte. Zudem wird deutlich, dass

114 Jarry, ebd., 63–134, hier v.a. 63–65.

115 Zum Porzellan Pape, *Turquerie* (wie Anm. 69), 319; zu den Parkanlagen Koppelkamm, *Orient* (wie Anm. 113), v.a. 14.

116 Vgl. Berger, *China-Bild* (wie Anm. 93), v.a. 171; im Hinblick auf Erotisierungen weisen Darstellungen des Türkischen allerdings eine Analogie zur bukolischen Schäfermotivik auf, vgl. Kleinlogel, *Exotik* (wie Anm. 75), 297 f.

auch der Transfer als pittoreske Dekoration dazu dienen kann, bestehende Konventionen herauszufordern und insofern politisch ist. Selbstverständlich war es kein Zufall, dass die chinesische Gartenmode mit ihren unregelmäßig ›freien‹ Pflanzungen, mäandernden Bächen, Holzbrücken, Pavillons und Pagoden zuerst in England beliebt wurde. Hier ging sie eine Verbindung mit dem affinen Naturkonzept der englischen Gartenkultur ein, die sich gegen den dominanten Stil des strikt symmetrisch angelegten Französischen Gartens der Barockzeit wandte, dessen Prinzip der Regelmäßigkeit zunehmend als langweilig galt. Die Rezeption des chinesischen Gartens wie auch der chinesischen Kunst beschleunigte ab ca. 1700 einen ästhetischen Paradigmenwechsel in Europa, auch wenn diese Art des Kulturtransfers auf Missverständnissen basierte und eben solche produzierte. Willy Richard Berger konstatiert:

»Wo dort [in China] Natursymbolik vorwaltet, herrscht hier der Geist des Pittoresken, wo dort der Garten Anlaß zur spirituellen Kontemplation geben sollte, wurde er hier zum Gegenstand sentimentaler Gefühlssensationen, und wo dort ein organisch gewachsenes Ganzes war (...), entstand hier ein Konglomerat, das die Erzeugnisse fremder Zonen in einer Weise übereinanderhäufte, die unverkennbar den Gestus imperial-kolonialer Schatzhortung zeigte.«¹¹⁷

Diesem Urteil kann man schwerlich widersprechen. Darüber darf man aber nicht vergessen, dass bei jedem Kulturtransfer das transferierte Gut zwangsläufig verändert wird. Dieser Umstand liegt schon in der Verschiedenartigkeit der Kontexte begründet. Und das hybride Kulturkonzept, wie es im *Jardin anglo-chinois* vorzufinden ist, dürfte möglicherweise unter den Vorzeichen der Postmoderne wieder mehr Wertschätzung erfahren.¹¹⁸ Der englische Hofarchitekt William Chambers, der als Schöpfer des anglo-chinesischen Gartens gilt, begnügte sich nicht mit Spekulationen aus der Distanz. Als Mitglied der schwedischen Ostindienkompanie hatte er Indien und China selbst bereist und dort Architekturstudien betrieben mit dem Ziel, den phantastischen Stil der Rokoko-Chinoiserien zu korrigieren. Seine 1757 mit Zeichnungen publizierten Reiseeindrücke fanden auf dem Kontinent auch noch im 19. Jahrhundert viel Resonanz.¹¹⁹

117 Berger, ebd., 242; vgl. informativ *Eva Börsch-Supan*, Landschaftsgarten und Chinoiserie, in: *China und Europa – Chinaverständnis* (wie Anm. 113), 100–107.

118 Vgl. *Elisabeth Bronfen u.a.* (Hg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen 1997.

119 *William Chambers*, *Designs of Chinese Buildings, Furniture, Dresses, Machines, and Utensils*, (...) London 1757; *ders.*, *Plans, Elevations, Sections, and Perspective Views of the Gardens and Buildings at Kew in Surry*, (...), London 1763; vgl. dazu *China und Europa – Chinaverständnis* (wie Anm. 113), 355 f.

4. Schweiz

Die Eidgenossenschaft war im Vergleich mit den Kerngebieten des Osmanischen Reichs und erst recht dem fernen China leichter zugänglich. Schon im Spätmittelalter reisten Kaufleute, Pilger und Kreuzfahrer in oder durch die Schweiz. Die Sprachen der Einwohner waren für Franzosen, Italiener und Deutsche z.T. verständlich.¹²⁰ Die Schweiz lag nahe – geographisch im Zentrum Europas, bewohnt von Christen – und doch irgendwie am Rande. Denn das Hochgebirge im Landesinneren stellte für Reisende wie auch für Gelehrte eine Art zivilisatorische *frontier* dar: primär eine verkehrstechnische, sodann aber – wie noch zu zeigen ist – auch eine philosophische Herausforderung eigener Art, die einer Erklärung bedurfte. Die Berichterstattung über die Schweiz wurde nie durch einen engen Personenkreis monopolisiert, wie dies in China lange Zeit durch die jesuitischen Missionare geschah. Zudem waren *opinion makers* der Schweiz im 18. Jahrhundert Mitglieder der europäischen Gelehrtenrepublik. Auch für die Zeit vor Mitte des 18. Jahrhunderts, bevor die Schweiz zu einem besonderen Fixpunkt des europäischen Medieninteresses werden sollte, liegen recht differenzierte, in den Einschätzungen auseinander gehende Berichte vor.¹²¹ Generell verursachte die Schweiz in der frühen Frühneuzeit aber eben noch keinen ›Medienhype‹. Der englische Gesandte in Bern Abraham Stanyan beklagte deshalb noch im Vorwort zu seinem ›Account of Switzerland‹ 1714 die »general Ignorance of the Country«. Denn, so Stanyan,

»I have often wonder'd, that a Country situated almost in the Middle of Europe, as Switzerland is, should be so little known, that not only the Generality of People have scarce any Idea of it, but that even some Men bred up to Foreign Affairs, hardly know the Names of the several Cantons, or of what Religion they are.«¹²²

120 Zentral zur Sprachenlandschaft *Norbert Furrer*, *Die vierzigsprachige Schweiz. Sprachkontakte und Mehrsprachigkeit in der vorindustriellen Gesellschaft (15.–19. Jahrhundert)*, Zürich 2002.

121 Im Überblick *Marysia Morkowska*, *Vom Stiefkind zum Liebling. Die Entwicklung und Funktion des europäischen Schweizbildes bis zur Französischen Revolution*, Zürich 1997; zusammenfassend *Edgar Bonjour*, *Die Eidgenossenschaft vom Ausland her gesehen*, in: *ders.*, *Die Schweiz und Europa. Ausgewählte Reden und Aufsätze*, Bd. 8, Basel 1988, 11–19; *Richard Feller*, *Die Schweiz des 17. Jahrhunderts in den Berichten des Auslandes*, in: *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte I (1943)*, 55–117.

122 *Abraham Stanyan*, *An Account of Switzerland, written in the year 1714*, o.O. 1756, Vorwort, o.S.

In politischer Hinsicht überlegten die Gelehrten schon seit Jean Bodin immer wieder, wie sie dieses vielgestaltige Gemeinwesen einordnen sollten. Die politische Verfassung des eidgenössischen Bundes war klar anders als in den umliegenden Fürstenstaaten, aber eben auch nicht völlig fremd. Zum Vergleich verwiesen Diplomaten und enzyklopädische Artikel während der Frühaufklärung gern auf die Vereinigten Niederlande oder Städtebünde wie im antiken Griechenland.¹²³ Auf Grund der fremd anmutenden Beziehungsverhältnisse im Lande ergaben sich für Gesandte aus monarchischen Staaten in der Eidgenossenschaft besondere Handlungs- und Erklärungsspielräume, auch im Fall des Scheiterns der Diplomatie.¹²⁴

Trotz räumlicher Nähe, Christentum und Bemühen um kategoriale Zugänglichkeit wurden die Bewohner der Schweiz in einem übergreifenden Diskurs auch immer wieder misstrauisch verfremdet, ja regelrecht deformiert als ›böse‹ oder ›edle Wilde‹. Dies gilt keinesfalls ohne Einschränkung, aber doch für typische Standpunkte aus verschiedenen historischen Phasen der Wahrnehmung. Unter dem Eindruck der militärischen Erfolge der Eidgenossen und der naturnahen Lebensformen in den rauen Bergregionen schildern schon Reiseberichte aus der Zeit um 1500 Helvetier als rohe ›Wilde‹ bzw. ›Barbaren.¹²⁵ Und aktuell spitzt der Zürcher Autor Thomas Küng in seiner ›Gebrauchsanweisung für die Schweiz‹ den Blickwinkel insbesondere ihrer nördlichen Nachbarn so zu: »die Schweizer, die am nächsten lebenden Exoten.«¹²⁶ Es ist auch eher kein Zufall, dass sich an einem

der wichtigsten Schnittpunkte der modernen Wahrnehmungsgeschichte eine zeitliche Koinzidenz zwischen der ›Neuentdeckung‹ – kann man von ›Erfindung‹ sprechen? – der Schweiz und der ›Entdeckung‹ der Südsee feststellen lässt. Jean-Jacques Rousseau veröffentlichte seinen am Genfer See spielenden Bestseller ›Julie ou la Nouvelle Héloïse‹ im Jahr 1761. Nur fünf Jahre später brach Louis-Antoine de Bougainville zu seiner Weltumsegelung auf und beförderte bald darauf mit seinem Reisebericht über die glücklichen Naturmenschen im Südpazifik ganz wesentlich ein konstitutives Stereotyp der modernen westlichen Wahrnehmung des Anderen.¹²⁷

Seit Mitte des 18. Jahrhunderts avancierte die Schweiz, empirisch nachweisbar an der exponentiellen Zunahme von Reisen und Reiseberichten wie auch an der Etikettierung von Naherholungsgebieten als ›Schweizen‹¹²⁸, zunächst zu einem deutschen und englischen, dann zu einem europäischen und schließlich zu einem globalen Sehnsuchtsland. Zuerst handelte es sich um ein Elitenphänomen, bei dem im Vergleich imaginative Texte von Literaten eine besondere Rolle spielten. Im deutschen Kontext machten die Schweizreisen der avantgardistischen ›Stürmer und Dränger‹ wie Lenz, Goethe und der Brüder Stolberg u.a. während der 1770er Jahre den Anfang.¹²⁹ Sie hatten neben Rousseau auch Albrecht von Haller und Salomon Gessner gelesen und führten diese quasi im mentalen Gepäck mit. Der mit dem Bau der Eisenbahn einsetzende Tourismus machte dieses Sehnsuchtsland auch weiteren Schichten zugänglich. Die Schweizer Voralpen und das Hochgebirge sollten im 19. und im 20. Jahrhundert zu beliebten Kulissen von Heimat- wie Hochliteratur werden und spätestens mit den James Bond-Filmen gelang der Sprung in die Popkultur. Dabei handelte es sich – wie noch auszuführen ist – nicht um eine reine Wahrnehmung von außen; vielmehr wirkten

123 Vgl. zu Bodins abwägender Beurteilung der Eidgenossenschaft insgesamt und ihrer Teilmglieder, die laut Bodin Republiken sind, *Thomas Maissen*, Die Geburt der Republik. Staatsverständnis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft, Göttingen 2006, 58-60; zur Sichtweise in den Niederlanden ebd., 114-29; ferner Art. Schweizerland, in: Johann Heinrich Zedlers Grosses Vollständiges Universal-Lexikon, Bd. 36, Halle 1743, 358-72, hier 365 f.

124 Mit Blick auf die interkulturelle Praxis der Diplomatie *Christian Windler*, Diplomatie als Erfahrung fremder politischer Kulturen. Gesandte von Monarchen in den eidgenössischen Orten (16. und 17. Jahrhundert), in: *Geschichte und Gesellschaft* 32 (2006), 5-44, v.a. 31 f. und 42 f.

125 Vgl. Beispiele bei *Morkowska*, Stiefkind (wie Anm. 121), 21 ff.; *Bonjour*, Eidgenossenschaft (wie Anm. 121), 11-15; *Andreas Burckhardt*, A league of friendly states: die Schweiz und ihr Bund im englischen Schrifttum des späten 17. und des 18. Jahrhunderts, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 37 (1987), 373-93, v.a. 375; *Feller*, Schweiz (wie Anm. 121), 56; zur Wahrnehmung in italienischen Nuntiaturreportagen *Volker Reinhart*, Nuntien und Nationalcharakter. Prolegomena zu einer Geschichte nationaler Wahrnehmungstereotype am Beispiel der Schweiz, in: Alexander Koller (Hg.), Kurie und Politik. Stand und Perspektiven der Nuntiaturreportagenforschung, Tübingen 1998, 285-300.

126 *Thomas Küng*, Gebrauchsanweisung für die Schweiz, München 2007, 31.

127 Vgl. dazu näher die gründlichste und umfassendste Aufarbeitung des deutschen Schweizbildes durch *Uwe Hentschel*, Mythos Schweiz. Zum deutschen literarischen Philhelvetismus zwischen 1700 und 1850, Tübingen 2002, 157 f.

128 Vgl. die Zahlenangaben bei *Jon Mathieu*, Zwei Staaten, ein Gebirge: Schweizerische und österreichische Alpenperzeption im Vergleich (18.-20. Jahrhundert), in: *Österreichische Zs. für Geschichtswissenschaften*, 15/2 (2004), 91-105, hier 96-98; *ders.*, Alpenwahrnehmung: Probleme der historischen Periodisierung, in: *ders.* / *Simona Boscani Leoni* (Hg.), Die Alpen! Les Alpes! Zur europäischen Wahrnehmungsgeschichte seit der Renaissance, Bern 2005, 53-72, 63 und 67. Zu denken ist etwa an die Holsteinische Schweiz, Bremer Schweiz, Fränkische Schweiz, Sächsische Schweiz etc. Selbst in den Ländern Habsburgs wurden Landstriche ›Schweiz‹ genannt; vgl. zum Wandel des Schweizbilds Mitte des 18. Jahrhunderts auch *Morkowska*, Stiefkind (wie Anm. 121), 187 ff.

129 *Hentschel*, Mythos (wie Anm. 127), 81.

auch Selbstwahrnehmungen von Meinungsmachern innerhalb der Schweiz auf die Entstehung eines ›Schweiz-Mythos‹ nachhaltig ein.¹³⁰ Ebenso umgekehrt: Der kommerzialisierbare Erfolg des Alpenmythos im Ausland führte im 20. Jahrhundert – vielleicht auffälliger noch in Österreich und Bayern – zu seiner Instrumentalisierung durch »Inszenierung einer alpinen Ruralität« (Jon Mathieu).¹³¹

Bereits die Beispiele Türken / Osmanen und China haben einen emblematischen Charakter der Fremdwahrnehmung erkennen lassen. Vorstellungen vom ›sinnlichen Orient‹ konkretisierten sich bildhaft im Serail des Sultans, das ferne ›Wunderland‹ China in einer dem Paradies gleichenden Gartenlandschaft. Zum zentralen Emblem der Schweiz wurde in der europäischen Wahrnehmung zweifellos die alpine Gebirgswelt, und zwar unter Zurückdrängung anderer Aspekte wie etwa der reichen Schweizer Städtelandschaft. In den beiden Varianten der lieblichen Voralpenlandschaft und des ›erhabenen‹ Hochgebirges wurden die Berge zu Sinnbildern für ein zugleich arkadisches und politisches Idyll, für ein Refugium der Freiheit mit einfachen, tugendhaften Menschen, vor dem Hintergrund aufstrebender Berge.¹³² Es fiel – neben der Malerei – insbesondere den Genres Belletristik und Reisebericht zu, die Bergwelt emblematisch zu fixieren. Relevant erscheint dabei, dass die Reiseliteratur zwischen den Dispositionen ethnographischer Erkundung und imaginativen Spiels changierte.¹³³ Dargestalt wur-

130 Neben *Hentschel*, Mythos (wie Anm. 127) v.a. *Günter Oesterle*, Die Schweiz. Mythos und Kritik. Deutsche Reisebeschreibungen im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, in: Hellmut Thomke u.a. (Hg.), Helvetien und Deutschland. Kulturelle Beziehungen zwischen der Schweiz und Deutschland in der Zeit von 1770–1830, Amsterdam 1994, 79–100; *Claude Reichler*, Entdeckung einer Landschaft. Reisende, Schriftsteller, Künstler und ihre Alpen, Zürich 2005, 16–24.

131 *Mathieu*, Zwei Staaten (wie Anm. 128), 92; hier v.a. mit Blick auf Österreich.

132 Vgl. zur Alpenlandschaft als »emblematischer Kern« *Reichler*, Entdeckung (wie Anm. 130), 27; zu den zentralen Stereotypen der Schweizwahrnehmung als Verbindung von Natur und politischer Freiheit im 18. Jahrhundert *Charles Linsmayer*, ›Andere Staaten blicken mit Verwunderung auf uns...‹ Ansichten und Einsichten aus 600 Jahren Umgang mit der Schweiz, in: ders. (Hg.), Umgang mit der Schweiz. Nichtschweizer über die Schweiz und ihre Erfahrungen mit ihr, Frankfurt a.M. 1990, 497–512, 504; *Peter Faessler*, Reiseziel Schweiz – Freiheit zwischen Idylle und ›großer‹ Natur, in: Hermann Bausinger u.a. (Hg.), Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus, München 1991, 243–48, 243 und 247; *Oesterle*, Schweiz (wie Anm. 130), 79 f.; *Rainer Gruenter*, Der Mythos der Schweiz im 18. Jahrhundert. Ein Landschaftsbild, in: Thomke u.a. (Hg.), Helvetien (wie Anm. 130), 7–20, 7 f.; *Hentschel*, Mythos (wie Anm. 127), 54 und 147.

133 Vgl. *Oesterle*, Schweiz (wie Anm. 130), 93–95; zur Entdeckung der Alpen in der Malerei vgl. *Stephan Kunz u.a.*, Caspar Wolf. Ein Panorama der Schweizer Alpen, Aarau 2001. Auch der wegweisende Vorromantiker Wolf hatte in den 1770er Jahren wiederholt Studienreisen in den Alpen unternommen.

de sowohl ein akademisch-wissenschaftliches als auch ein politisches und nicht zuletzt ein dem Alltag entfliehendes Unterhaltungsinteresse von ›Lehnstuhlschreibern‹ bedient.

Berge erweisen sich als eine vielfältig codierbare Projektionsfläche, als beseelte Natur, die metaphysisch, republikanisch oder auch monarchistisch ausgedeutet werden kann.¹³⁴ Dieser Aspekt emblematischer Naturwahrnehmung ist nicht spezifisch schweizerisch. Man denke, neben dem bereits erwähnten Beispiel der chinesischen Gartenlandschaft, auch an die Bedeutung des deutschen Waldes für nationale Identität seit den Märchen der Brüder Grimm und der Romantik.¹³⁵ Die entscheidende Wende in der Emblematik der Schweizer Berge, zugleich auch die Voraussetzung für die spätere Wirkung Hallers, Gessners, Rousseaus und die emphatische Beurteilung der Schweiz insgesamt, erfolgte bereits um 1700. Dieser Paradigmenwechsel muss hier wegen seiner Bedeutung etwas ausführlicher skizziert werden. Die ältere, besonders in der Philosophie und Literaturwissenschaft verbreitete Meinung, laut der die Alpen bis ins 18. Jahrhundert durchgängig als ›schreckliche Orte‹ galten, die beim Betrachter Furcht und Abneigung auslösten, um dann im Übergang zur Moderne ästhetisiert und romantisiert zu werden, ist in diesem diametralen Kontrast nicht mehr haltbar.¹³⁶ So lassen sich Beispiele für eine ästhetisierende Haltung zu den Bergen und allgemeiner zu ›wilder Natur‹ bereits lange vor der Aufklärung bei einer dominant metaphysischen Wahrnehmung finden. Allerdings überwog auch noch im 18. Jahrhundert zunächst deutlich das ältere Paradigma, von dem die dann einsetzende Bergbegeisterung sich quantitativ und wohl auch qualitativ unterschied. Abraham Stanyan zeigte in seinem ›Account of Switzerland‹ von 1714 kein großes Interesse an den Bergen. Die Be-

134 Vgl. allgemein *Reichler*, Entdeckung (wie Anm. 130), v.a. 19 und 35; zur monarchistischen Sichtweise, die in Österreich im 19. Jahrhundert Verbreitung fand, *Mathieu*, Zwei Staaten (wie Anm. 128), 100.

135 Vgl. zudem den Beitrag von *Joachim Rees* in diesem Band zum Beispiel der medialen Wahrnehmung Brasiliens im frühen 19. Jahrhundert.

136 Zur älteren Sicht auf die Naturwahrnehmung vor der Aufklärung noch *Christian Begegnung*, Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewusstseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts, Frankfurt a.M. 1987, v.a. 69; vgl. allgemein *Jacek Wozniakowski*, Die Wildnis. Zur Deutungsgeschichte des Berges in der europäischen Neuzeit, Ffm 1987; *M.H. Nicolson*, Mountain Gloom and Mountain Glory. The Development of the Aesthetics of the Infinite, Seattle 1997; zur neueren Sicht wichtig *Dieter Groh / Ruth Groh*, Von den schrecklichen zu den erhabenen Bergen. Zur Entstehung ästhetischer Naturerfahrung, in: Heinz-Dieter Weber (Hg.), Vom Wandel des neuzeitlichen Naturbegriffs, Konstanz 1989, 53–95; die neue Sicht relativierend *Mathieu*, Alpenwahrnehmung (wie Anm. 128).

wohner der Berge waren für ihn noch keine unentfremdeten Naturmenschen, die Gebirgslandschaft noch nicht ›erhaben‹. Stattdessen beklagte er wie manche Beobachter vor ihm die dicken Häse (Kröpfe) der Männer und Frauen, welche diese wie »Monsters« aussehen ließen. »It is generally believed, that these Swellings are caused by Drinking Snow Water, which cannot be avoided by the People of the Mountains.«¹³⁷ Noch Anfang der 1740er Jahre bewaffneten sich Reisende aus England bei ihrem Vordringen ins Chamonixtal, um sich gegen Wilde in dieser unbekanntem, verwunschenen Welt wehren zu können. Der Artikel ›Schweizerland‹ in Zedlers Universal-Lexikon aus dem Jahr 1743 enthält eine typisch aufklärerische Landesbeschreibung mit dem Akzent auf ökonomischer Nützlichkeit. Das ästhetische Urteil über die Berge fällt unentschieden aus, neigt aber dem älteren Bild zu. Auch die als Weideflächen nutzbaren Teile der Schweizer Alpen seien »sehr wild, rauch [sic!], hoch und jähe«; sie böten außerhalb der Sommerzeit »einen recht schreckhaften Anblick«. Allerdings zeigten sich »wunderbare Perspektiven, plötzliche Wasser-Fälle von abscheulichen Höhen«.¹³⁸

Solche Einschätzungen unterscheiden sich doch deutlich von der fast unisono geäußerten Begeisterung für die Schweizer Berge, wie sie in Reisetexten und Berichten im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts zum Ausdruck kommen. Goethe notiert in sein Reisetagebuch am 16. Juni 1775 nach einer Wanderung: »Nachts zehn in Schweiz [Schwyz]. Müd und munter vom Berg ab springen voll Dursts u. lachens. Gejauchzt bis Zwölf.«¹³⁹ Der Göttinger Philosophieprofessor Christoph Meiners muss 1782, sobald er bei Stein am Rhein die Grenze zur Schweiz überquert hat, seine Kutsche verlassen, um »die Herrlichkeiten der Schöpfung« in der »paradiesischen Landschaft« zu lobpreisen. In Erwartung erhabener Natur – die Berge sind von Meiners' Standort noch einige Kilometer entfernt – überkommt ihn bereits »ein unruhiges Entzücken, das unser Herz und Blut merklich schneller bewegte, und sich hervordrängen und mittheilen wollte.«¹⁴⁰ Meiners entsprach mit dem Duktus seiner ›Briefe‹ bereits längst der Erwartungshaltung des deutschen Lesepublikums im Hinblick auf die Schweizer Landschaft und damit die Schweiz als Ganzes.

137 Beide Zitate *Stanyan*, Account (wie Anm. 122), 153; vgl. zur italienischen Sicht auf die Schweizer Berge um 1500 *Bonjour*, Eidgenossenschaft (wie Anm. 121), 13; zum Folgenden *Hentschel*, Mythos (wie Anm. 127), 53.

138 Art. Schweizerland (wie Anm. 123), alle Zitate Sp. 369.

139 *Johann Wolfgang Goethe*, Tagebücher, Bd. 1, 1775–1787, in: *Goethes Werke*, Weimarer Ausgabe, III. Abt., I. Bd., Weimar 1887, 5; vgl. dazu auch *Hentschel*, Mythos (wie Anm. 127), 83, Fußnote 17.

140 *Christoph Meiners*, Briefe über die Schweiz, 5 Theile, Berlin 1784, Theil 1, 14.

Im Prinzip basierte der Wandel der Naturerfahrung im Verlauf des 18. Jahrhunderts auf einem Paradigmenwechsel innerhalb des metaphysisch orientierten Weltbildes schon gegen Ende des 17. Jahrhunderts. Ganz ähnlich wie zeitgleich in der heftig umstrittenen Haltung gegenüber China handelte es sich zunächst um eine von Theologen bestimmte Debatte, die dann intensiv auf die Frühaufklärung ausstrahlte. Es ging um die Frage der grundsätzlichen Vereinbarkeit eines ›fremden‹, Furcht einflößenden Phänomens auf dieser Erde mit der Schöpfung Gottes, d.h. der gleichsam ›eigenen‹ Welt, und dabei auch um eine ontologische Haltung des Pessimismus oder aber eines der Welt zugewandten Optimismus.¹⁴¹ Eine positive Antwort auf diese Frage war die Voraussetzung für die Möglichkeit einer Annäherung an das Fremde bis hin zu emphatischer Stilisierung der Schönheit und Vorbildlichkeit des ganz Anderen. Nicht nur die Inhalte änderten sich. Zur philosophischen Klärung setzte man auf neue Verfahren. Im Falle der Alpen: Ausgerüstet mit Sammelbüchsen und Messinstrumenten zogen Gelehrte in die Natur, um diese empirisch zu erkunden. Die aus diesem Prozess der Entzauberung der Natur resultierenden Texte folgten den Prinzipien des ethnographischen Narrativs: vor Ort Augenschein nehmend, nach einem Schema exakt beschreibend, differenzierend, systematisierend. Reiseberichte im Allgemeinen wurden im 18. Jahrhundert stärker als zuvor unter dem Kriterium ihrer (Un-)Genauigkeit und (Un-)Wahrhaftigkeit gelesen.

Ein viel zitiertes großes Exempel für das auslaufende ältere Modell der Naturwahrnehmung ist das Werk des englischen Geistlichen Thomas Burnet. Mittels seiner ›The Sacred Theory of the Earth‹, die zunächst 1681 auf Latein, bald darauf in Englisch erschien und eine der ganz großen Kontroversen in der Zeit der Frühaufklärung auslöste, wollte Burnet, der selbst durch die Alpen gereist war, die Lehre von einem paradiesischen Urzustand und einer die ganze Welt erfassenden Sintflut beweisen. Burnet ging davon aus, dass die Oberfläche der Erde vor der großen Sintflut gänzlich flach und regelmäßig war: »plain as the Elysian fields«.¹⁴² In dieser ursprünglichen, perfekten Welt gab es weder Berge noch Meere. Die Berge seiner Gegenwart waren für Burnet ein Resultat der von Gott als Strafe über eine sündige Welt verhängten Sintflut. Dadurch habe sich

141 Vgl. *Begemann*, Furcht (wie Anm. 136), v.a. 67, 77 ff. und 88; *Groh / Groh*, Von den schrecklichen (wie Anm. 136), pass.

142 *Thomas Burnet*, *The Sacred Theory of the Earth*, London 1717/59 (ND 1965), 53; vgl. zu der folgenreichen Kontroverse um Burnets Theorie *Michael Kempe*, *Wissenschaft, Theologie, Aufklärung*. Johann Jakob Scheuchzer (1672–1733) und die Sintfluttheorie, *Epfendorf* 2003, 48–52.

ein großer Abgrund in der Welt aufgetan. Berge waren nur »ruines of a broken World« oder auch »a multitude of vast bodies thrown together in a confusion, as those Mountains are.«¹⁴³ Wichtig und vorausweisend ist nun, dass sich auch der hochrangige Anglikaner Burnet nicht einer positiven Faszination der Berge ganz entziehen konnte. Er bekannte, die Anschauung des Hochgebirges habe bei ihm »a pleasing kind of Stupor and Admiration« bewirkt; und spürbar verunsichert: »for the sight of those, wild, vast and indigested heaps of Stones and Earth, did so deeply strike my fancy, that I was not easie till I could give my self some tolerable account how that confusion came in Nature.«¹⁴⁴ Damit kam zwischen den Zeilen bereits eine Mischung aus Furcht und Lust zum Ausdruck, wie sie später immer wieder in der Schilderung »erhabener« Berge maßgeblich werden sollte. Im Hinblick auf den Zusammenhang von Fremdwahrnehmung und emblematischer Natur ist vielleicht nicht nebensächlich, dass auf zwei großen Karten der beiden Erdhalbkugeln in Burnets Werk in Europa kaum hohe Berge eingezeichnet sind, gleichwohl dem Autor die europäischen Gebirgsketten bekannt waren. Indessen sind die außereuropäischen – genauer: außerchristlichen – Kontinente wie Afrika, Ostasien und die beiden Amerikas in Burnets Welt von hohen, spitzen Bergketten durchzogen.¹⁴⁵

Relevant für die sog. *Theologia Naturalis* oder Physikotheologie in Auseinandersetzung mit Burnet ist die Rehabilitierung asymmetrischer wilder Natur als Teil einer harmonischen, göttlichen Schöpfungsordnung. Erst nach diesem Umschwung konnten die Alpen »nützlich« und »schön« werden. Der am Beginn der schweizerischen Gebirgsforschung stehende Zürcher Universalgelehrte Johann Jakob Scheuchzer setzte sich direkt mit Thomas Burnets Ansichten auseinander. Er kritisierte Burnet, da es schon in der Bibel explizite Hinweise auf Berge vor der Zeit der Sintflut gebe. Gleichwohl blieb die Sintfluttheorie für Scheuchzer maßgeblich. Dies belegten doch die zahlreichen Überreste von Fischen und Muscheln etc., die er auf seinen vielen Exkursionen im Hochgebirge vorfand.¹⁴⁶ Scheuchzer, der innerhalb des europäischen Netzwerks der Gelehrten mit Leibniz und Newton korrespondierte, sah in den Bergen nicht pessimistisch das Überbleibsel ei-

143 Burnet, ebd., 115 und III.

144 Ebd., 78 und 110.

145 Ebd., 116 f.

146 Johann Jakob Scheuchzer, *Helvetiae historia naturalis* oder Natur-Historie des Schweitzerlands, 3 Bde., Zürich 1716–18, Bd. 1, 108 f. Für eine nähere Auseinandersetzung mit Scheuchzers Theorie und ihren langfristigen wissenschaftstheoretischen Implikationen ist hier nicht der Platz; vgl. umfassend zu Scheuchzer die profunde Studie von Kempe, *Wissenschaft* (wie Anm. 142).

ner zerbrochenen Welt, sondern optimistisch ein positives Sinnbild der Allmacht Gottes. Darauf kommt es hier an. »Was wollen wir dann sagen von denen hohen Gebirgen, welche so wol wegen ihrer Aelte, als Gestalt und Grösse aller Menschen Augen solten ansich zeuhen, und uns gleich als in einem Spiegel die Macht und Ehre GOTTES vorstellen?«¹⁴⁷ Diese Aussage Scheuchzers belegt zugleich, dass man es hier noch keineswegs mit einer Enttheologisierung, sondern viel eher mit einer für die Geschichte der modernen Wahrnehmung folgenreichen theologischen Umdeutung zu tun hat. Scheuchzers zentrales Anliegen war es, Theologie und Naturwissenschaft miteinander zu verbinden.¹⁴⁸ Auch darin ist er ein charakteristischer Vertreter frühaufklärerischer und darüber hinaus europäischer Gelehrtheit.

Für die Außenwahrnehmung der Schweiz hatten die am Exempel der Bergwelt geführten Kontroversen der Gelehrten um 1700 zunächst keinen besonderen Effekt. Erinnert sei an den Bericht Abraham Stanyans aus dem Jahr 1714. Dies sollte sich aber bald ändern und ist ohne Hinweis auf den Vorreiter Scheuchzer nicht erklärbar. Es waren zwei von Schweizern innerhalb des soziokulturellen Kontextes der Schweiz formulierte Bilder, die europaweit rezipiert wurden und den Philhelvetismus in der zweiten Jahrhunderthälfte initiierten. Das 1732 publizierte Gedicht »Die Alpen« des Berner Arztes und Naturwissenschaftlers Albrecht von Haller und die 1756 erscheinenden »Idyllen« des Zürchers Salomon Gessner hatten in dem oben skizzierten Modus der Annäherung die Funktion der »Übersetzung«, gleichwohl sie natürlich im Falle Deutschlands nicht sprachlich übertragen werden mussten. Nicht von ungefähr hatte der junge Haller zunächst aus botanischem Interesse Alpen und Jura durchreist und in Zürich Scheuchzer aufgesucht, mit dem er in Kontakt blieb. Er kann als physikotheologisch beeinflusst gelten.¹⁴⁹ Bekanntlich imaginierten Haller und Gessner, antiken Vorbildern abgeschaut, Sittenbilder einfacher, glücklicher, tugendhafter Menschen die von den Zeitgenossen jedoch als Darstellungen des realen Hirtenlebens in den Alpen verstanden wurden. Das Arkadien Theokrits wurde in die Schweizer Bergwelt transferiert und diente damit zum Beweis für die Existenz eines eigentlich längst vergangenen »goldenen Zeitalters« der Menschheitsgeschichte.

147 Scheuchzer, ebd., Bd. 1, 107.

148 So auch Kempe, *Wissenschaft* (wie Anm. 142), 29 und pass.

149 Kempe, *Wissenschaft* (wie Anm. 142), 96 f., 131 f. und 296 f.; vgl. Martin Stuber u.a. (Hg.), *Hallers Netz. Ein europäischer Gelehrtenbriefwechsel zur Zeit der Aufklärung*, Basel 2005.

In dem hier betrachteten Kontext ist relevant, dass es sich in beiden Fällen zunächst um Gegenbilder und Fremdwahrnehmungen auch im eigenen Lande handelte. Die bukolischen Tugendgemälde bezogen ihre suggestive Kraft aus antizivilisatorischer Kritik am städtischen Leben und höfischen Luxus, dem ›unverdorbene Natur‹ gegenüber gestellt wurde. Der idyllisierende Blick kommt in der Regel von außen, von Nichtdazugehörigen.¹⁵⁰ Haller war kein Hirte! Er war in Europa weit gereist, hatte in Tübingen, Leiden und Paris studiert sowie England besucht. 1736 sollte er Professor an der wichtigsten deutschsprachigen Universität der Hochaufklärung in Göttingen werden. Der Zürcher Gessner formulierte in der Vorrede seiner Idyllensammlung von 1756: »Oft reiß ich mich aus der Stadt los, und fliehe in einsame Gegenden, dann entreißt die Schönheit der Natur mein Gemüth allem dem Ekel und allen den niedrigen Eindrücken, die mich aus der Stadt verfolgt haben«. Er versetzte sich – mittels »Einbildungs-Kraft« – in »ein goldnes Weltalter«. ¹⁵¹ So harmlos wie die bukolischen Texte sich hier und da heute lesen, waren sie keineswegs. Zwar lässt sich nicht übersehen, dass sie einem Exotismus Vorschub leisteten, aber ebenso ist eine politische Dimension der postulierten Vorbildlichkeit des alpinen Naturmenschen vorhanden. Haller prangerte an, »Wie eitler Fürsten Pracht das Mark der Länder frisst« und mahnte antiurban: »Elende! Rühmet nur den Rauch in grossen Städten, / Wo Bosheit und Verrat im Schmuck der Tugend gehen, / Die Pracht, die euch umringt, schliesst euch in güldne Ketten, / Erdrückt den, der sie trägt, und ist nur andern schön.« ¹⁵² Nicht nur die Verfasser, sondern auch die Leser von Idyllik waren keine Angehörigen des *locus amoenus*. Auch Rousseau wunderte sich später in den ›Bekanntnissen‹ darüber, dass seine ›Julie‹ in Frankreich und hier besonders im dekadenten Paris viel größeren Erfolg hatte als in der Schweiz.¹⁵³ Was bald zu einer identitätssichernden

150 Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie, Darmstadt 1998, § 29, konstatiert bereits: »In der Tat wird ohne Entwicklung sittlicher Ideen das, was wir, durch Kultur vorbereitet, erhaben nennen, dem rohen Menschen bloß abschreckend vorkommen.« (354) Ferner: »So nannte der gute, übrigens verständige savoyische Bauer (wie Hr. v. Saussure erzählt) alle Liebhaber der Eisgebirge ohne Bedenken Narren.« (ebd.).

151 Salomon Gessner, Idyllen, hg. von E. Theodor Voss, Stuttgart 1973, 15; vgl. zur Gattung Renate Böschstein-Schäfer, Idylle, Stuttgart 1977. Ich möchte an dieser Stelle des kürzlich verstorbenen Germanisten Wolfgang Preisendanz gedenken, von dessen Konstanzer Vorlesung über Idyllik im Wintersemester 1983/84 auch noch der vorliegende Text profitiert.

152 Albrecht von Haller, The Alps, [zweisprachige Ausgabe], Dübendorf 1987, Strophen 30 und 46, 62 und 74.

153 Jean Jacques Rousseau, Bekenntnisse, Frankfurt a.M. 1956, 692.

Selbstbeschreibung werden sollte, war in erster Instanz Fremdwahrnehmung und Gegenbild.

Haller, Gessner und Rousseau beförderten eine europaweite Schweizbegeisterung in zivilisationskritischer Stimmungslage. Hirtenidylle, erhabene Berge und bürgerliche Freiheit verbanden sich zu einem Bedeutungskomplex. Auch das Beispiel Schweizwahrnehmung lässt dabei im 18. Jahrhundert nach der Überwindung einer älteren magisch-metaphysischen Verfremdung neuartige Stile der Verzauberung erkennen. Vielleicht ist das Erfolgsgeheimnis der Schweiz, dass sie im Philhelvetismus als das ganz Andere sowohl politisch und ethnographisch im Modus der Annäherung zugänglich war als auch exotisierend mittels imaginativen Spiels. Typisch für den idyllisierenden wie für den exotisierenden Blick ist, wie skizziert, die Distanz des Betrachters. Es ist kein wirklicher Dialog, keine Bereitschaft zum Nehmen, sondern eine Tendenz zum Dekorativen. Andererseits gingen die kritischen Intentionen der genannten Autoren klar über Dekoration hinaus. Sie wollten auch ›ihre Welt‹ durch den Hinweis auf schweizerische Gegebenheiten realiter verändern. »Die sich herausbildende Kultur der Moderne«, so treffend Claude Reichler, »fixierte dort ihr Gegenbild.« ¹⁵⁴ In dem historischen Moment, in dem Optimismus und Fortschrittsidee die Oberhand gewannen, musste auch das Gegenstück, die refugiale Phantasie von einem vergangenen ›goldenen Weltalter‹, deren Akteure in den abgelegenen Bergen überlebt hatten, attraktiv werden.

Das krasseste Beispiel für eine Aneignung als exotische Dekoration findet sich – nicht überraschend – wiederum im höfischen Kontext. Marie Antoinette ließ ab 1783 im Park Versailles unter hohen Kosten ein prototypisches Bauerndorf errichten, mit Höfen, Mühle und Molkerei. Das Dorf fand dort seinen Platz in einer anglo-chinesischen Anlage mit artefaktischen Zitaten aus aller Welt. Hinter den rustikalen Fassaden der Bauernhäuser verfügten die Gebäude über jeden erdenklichen Luxus. Die Königin hatte ein Faible für Schäferspiele und soll angeblich vor der Kulisse ihres Dorfes auch selbst manchmal in das Kleid einer Bäuerin geschlüpft sein. Auf den Wahrheitsgehalt solcher Berichte kommt es nicht an. Stefan Zweig verurteilt in seiner berühmten Biographie das Kulissenspiel Marie Antoinettes aus der Perspektive des Bürgers als »Spiel mit der Naivität, die Perversion der Unschuld, das Maskenkleid der Natürlichkeit.« ¹⁵⁵ Als architektonische Vorlage für das Dorf in Versailles dienten zwar Bauernhäuser der Normandie.

154 Reichler, Entdeckung (wie Anm. 130), 21.

155 Stefan Zweig, Marie Antoinette. Eine Biographie, Frankfurt a.M. 1980, 138; vgl. Nina Gorgus, Der ›Weiler der Königin‹ in Versailles – eine Rezeptionsgeschichte, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, LVII/106 (2003), 303-24.

Aber ohne Haller, Gessner und Rousseau war diese Rezeption durch Marie Antoinette nicht denkbar. In den 1830er Jahren ließ Louis-Philippe das Ensemble renovieren und die Fassaden der Häuser in einem Schweizer Stil umgestalten. Es galt in der Folgezeit als ›village suisse‹.

In mancher Hinsicht entspricht auch die faszinierte Sicht auf das Heroisch-Erhabene der Bergwelt dem Exotismus. Das Erlebnis der Berge bereitet Lust, d.h. ›Ergetzen‹, ›Wohlgefallen‹, ›Frohsein‹.¹⁵⁶ Goethe muss nach seiner Bergtour ›lachen‹ und ›jauchzen‹. Im wohligen Schauer, oft verbunden mit sprachlosem Staunen angesichts eines Gletschers oder Wasserfalls, bleibt ein Rest an Furcht vor dem *locus horribilis* spürbar. Dieses Fremde ist nun aber beherrschbar und setzt Beherrschbarkeit voraus.¹⁵⁷ »Uns war unheimlich zu Herzen und sehnsüchtig«, dieser eingangs zitierte Satz Hugo von Hofmannsthal über sein Empfinden bei der Lektüre orientalischer Märchen könnte auch von einem Wanderer in den Hochalpen stammen. Das Resultat ist hier wie da laut den Berichten eine Art Läuterung, eine zum Nachdenken über ›Gott und die Welt‹ drängende Bewusstseins-erweiterung des Subjekts. Das Erlebnis erhabener Landschaft ist ein ergreifendes ›Schauspiel‹. Nicht zufällig wird deshalb etwa beim Rheinfall von Schaffhausen eine Art Zuschauertribüne errichtet, um die ›Naturscene‹ besser betrachten zu können.¹⁵⁸ Erfahrungen des Erhabenen sind nicht auf Dauer angelegt, vielmehr lustvolle Unterbrechungen des Alltags. Ganz so eindeutig lässt sich diese Art der Naturerfahrung jedoch nicht zuordnen und bei näherem Hinsehen erweist sich die Grenzlinie zwischen Auseinandersetzung durch Kontaktarbeit und Exotisierung auf Distanz als schmal. In den Bergen suchen Viele gerade die individuelle Herausforderung und das existenzielle Ausgesetztsein. Diese Form der Läuterung als Selbst-Distanzierung vom Alltagsgeschehen kann auch als Dialog mit dem ganz Anderen verstanden werden und auf einen verändernden Effekt abzielen.¹⁵⁹

Bemerkenswert und keineswegs selbstverständlich ist das Zusammengehen von politischer und Naturwahrnehmung. Politische Einschätzungen der Schweiz spiegeln in hohem Maße den politischen Standort der Betrachter. Englische Be-

¹⁵⁶ Vgl. *Begegnung*, Furcht (wie Anm. 136), 136.

¹⁵⁷ *Kant*, Kritik der Urteilskraft (wie Anm. 150), § 28, konstatiert: »Also ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserem Gemüte enthalten, sofern wir der Natur in uns, und dadurch auch der Natur (sofern sie auf uns einfließt) außer uns, überlegen zu sein uns bewusst werden können.« (353); siehe zur Erfahrung des Erhabenen bei Kant ferner ebd., 328–55.

¹⁵⁸ *Hentschel*, Mythos (wie Anm. 127), 349 und 355.

¹⁵⁹ Der Verfasser dieser Zeilen will nicht verhehlen, dass er selbst fasziniert ist von der Hochgebirgswelt, auch wenn diese Haltung historisierbar sein mag!

obachter waren von der Überlegenheit ihres Systems einer *mixed monarchy* überzeugt und warfen dementsprechend im 18. Jahrhundert nur en passant Blicke auf die Verfassung der Eidgenossenschaft.¹⁶⁰ Der später immer wieder zitierte Stanyan kommentiert 1714 nüchtern: »One may say of their Republicks, as of private Men: They are placed in a certain Mediocrity of Fortune, which puts them below Envy, and above Contempt.«¹⁶¹ Ganz anders Christoph Meiners, der 1782 schon bei der Anfahrt auf die Schweiz vermeldet, er nähere sich nun »diesem Lande der Freyheit«.¹⁶² Nur welche ›Freyheit‹ war gemeint? Hier verbinden sich im Gefolge Rousseaus Vorstellungen von einfachem, unentfremdetem Leben inmitten arkadischer Natur mit republikanischer Staatsform ohne Fürsten, urdemokratischer Tradition und erhabenem Widerstandsgeist. Zentral relevant für die wechselvolle politische Wahrnehmung der Schweiz in Deutschland während der Sattelzeit und darüber hinaus ist die Einschätzung, es hier mit einer althergebrachten Verfassung zu tun zu haben. Der Autor des Artikels ›Schweizerland‹ bei Zedler vermutet 1743, dass sich »die alte Helvetische Regiments-Forme«, wie sie schon »aus des Cäsars Beschreibung« bekannt sei, seither nicht viel geändert habe.¹⁶³ »Es hat auch da die alte Freyheits-Liebe bis auf den heutigen Tag in denen Gemüthern noch viele Gewalt.«¹⁶⁴ Als Gegenbild zum ›Despotismus‹ der Fürsten taugte besonders die demokratische Form der Landsgemeinden. Der Besuch der Kantone mit Landsgemeinden wie Appenzell wurde mit fortschreitender Politisierung der Aufklärung immer attraktiver: Hier gab es speziell für süddeutsche Republikaner wie Christian Friedrich Daniel Schubart oder Johann Michael Afsprung ein nahes Vorbild, das es zu studieren galt.¹⁶⁵

¹⁶⁰ *Burckhardt*, A league (wie Anm. 125).

¹⁶¹ *Stanyan*, Account (wie Anm. 122), 156.

¹⁶² *Meiners*, Briefe (wie Anm. 140), Theil 1, 1; vgl. zum Folgenden besonders *Oesterle*, Schweiz (wie Anm. 130), 82; *Gonthier-Louis Fink*, Die Schweiz im Spiegel deutscher Zeitschriften (1772–1789). Bild und Wirklichkeit, in: Thomke, u.a. (Hg.), Helvetien (wie Anm. 130), 57–78, hier 59–61; *Hentschel*, Mythos (wie Anm. 127), v.a. 163–67.

¹⁶³ Art. Schweizerland (wie Anm. 123), Sp. 360.

¹⁶⁴ Ebd., Sp. 370.

¹⁶⁵ Vgl. zu Schubart *Fink*, Schweiz (wie Anm. 162), 59–61; zu Afsprung *Thomas Höhle*, Möglichkeiten der Reisebeschreibung am Beispiel einiger ausgewählter Reisebücher über die Schweiz im 18. Jahrhundert, in: Wolfgang Griep (Hg.), Sehen und Beschreiben. Europäische Reisen im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Heide 1991, 107–14, hier 108 ff.; *Andreas Würzler*, Verfassungstourismus. Der reisende Republikaner Johann Michael Afsprung aus Ulm und das Appenzellerland, in: Peter Blickle / Peter Witschi (Hg.), Appenzell – Oberschwaben. Begegnungen zweier Regionen in sieben Jahrhunderten, Konstanz 1997, 201–30.

Jenseits des um 1780 bereits zum Stereotyp gewordenen Schweizlobs mussten die fortwährenden Erkundungsreisen in dieses Land durch immer mehr Personen – ähnlich wie beim Beispiel Chinas – zu Konkurrenz und Differenzierung der Wahrnehmung führen. Dies zeigt auch Afsprungs Bericht, der anders als der eher konservative Meiners die strikt oligarchischen Stadtverfassungen wie in Zürich oder Luzern einer intensiven Kritik unterzog. Zudem wurde auch im Fall der Schweiz die unter den europäischen Aufklärern anschwellende Diskussion über das Fremde eigentlich zu einer Debatte über das Eigene, d.h. die Frage der Wünschbarkeit und Machbarkeit von politischer Emanzipation im eigenen Lande. Auf einmal fanden sich Berichte über andere, unpassende Realitäten, die das bis dato euphorische Schweizbild erheblich beeinträchtigen sollten. Auslöser der zunehmenden politischen Enttäuschung waren politische Unruhen und eine Reihe von Justizskandalen wie die Hinrichtung des Pfarrers Johann Heinrich Waser in Zürich 1780 wegen offener Kritik an der Obrigkeit oder der Glarner Hexenprozess von 1782. Mittlerweile standen die Schweizer Gegebenheiten besonders in Deutschland derartig intensiv im Fokus der Meinungsbildung, dass solche Ereignisse zu erheblicher Verunsicherung führten. Die schon vor der Revolution einsetzende Kritik an den sozialen und politischen Verhältnissen in einigen Kantonen sollte mit der Revolution in eine regelrechte »Demontage des Mythos Schweiz« münden.¹⁶⁶ Diese Demontage ist freilich nicht allein durch einige negative Vorkommnisse erklärbar, wie es sie auch schon vorher gegeben hatte, z.B. mit der sog. Henzi-Verschwörung 1749 im patrizischen Bern. Das »Despotismus-Verdikt, unter das nun auch die Schweiz zu fallen drohte, stand im Kontext des Aufbruchs, der bereits mit der Revolution in Amerika zur Entstehung eines ganz neuen Mythos führte. Bekanntlich bewirkten die Revolutionen erst in Amerika und dann in Frankreich die Heraufkunft völlig neuer politischer Leitbilder: naturrechtlich konzipiert, gleichheitsorientiert, zukunftsbezogen. Angesichts dieser machtvollen und überaus medienwirksamen Definition ganz neuer Freiheit geriet die auf die Schweiz fokussierte Annahme einer uralten »Freyheit« – vorübergehend – in Kritik oder Vergessenheit. Als sich Ernüchterung über den Verlauf der Revolution in Frankreich einstellte, wurde das Exempel der Schweiz wieder diskutabel, wenn auch die Helvetische Republik von 1798 bis 1803 weiterhin für Irritationen sorgen sollte. Durch ihren Widerstand gegen die französischen Truppen erschienen insbesondere die Kantone der Innerschweiz, die zudem die Institution der

¹⁶⁶ Oesterle, Schweiz (wie Anm. 130), 92; vgl. zur Rezeption in deutschen Zeitschriften auch Fink, Schweiz (wie Anm. 162), 72.

traditionellen Landsgemeinde kannten, den Revolutionsgegnern in Deutschland als »die Retter des eidgenössischen Mythos«.¹⁶⁷ Sodann machte Friedrich Schillers ›Wilhelm Tell‹ die alten, mittelalterlichen Eidgenossen 1804 in Deutschland zum anti-despotischen Vorbild für ein Recht auf Widerstand und Freiheit gegen Fremdherrschaft. Diese Fremdeinschätzung beförderte auch in der Schweiz selbst die Mythisierung der Tellfigur und fand als historische Selbstverortung mit der Funktion einer Identitätsvergewisserung anhaltende Zustimmung.¹⁶⁸

Im Gegensatz zum Osmanischen Reich und China entging die Schweiz im 19. Jahrhundert, als Reiseberichte nicht mehr das Leitmedium der Fremdwahrnehmung darstellten, weitgehend dem Urteil einer propagandistischen Abgrenzung und Abwertung in der öffentlichen Meinung Westeuropas. Die unterschiedliche Entwicklung hatte nicht zuletzt machtpolitische Ursachen, die sich besonders im Falle Chinas negativ auswirkten. Zwar gelang in der Schweiz 1848 eine weitgehend gewaltfreie, unspektakuläre politische Modernisierung, die das Land im Kontrast etwa zur Sultanherrschaft nicht als wesensmäßig völlig anders bzw. anachronistisch erscheinen ließ, sondern als dem von den Liberalen angestrebten westlich-konstitutionellen Modell gleich bzw. ähnlich. Zugleich blieb die Schweiz aber auch nach 1800 unter konsequenter Ausblendung realer Veränderungen im Lande vielfach das Objekt eines dominant exotisierenden Blicks.¹⁶⁹ Relativ unbeschadet überstand das refugiale Stereotyp des Idylls der Bergbewohner mit Freiheit und ohne Entfremdung die Stürme der Sattelzeit. Es wirkt bis heute nach und hat zur Folge, dass die Schweiz als ein modernes politisches Modell im Ausland relativ wenig wahrgenommen wird.

¹⁶⁷ Hentschel, Mythos (wie Anm. 127), 272; vgl. zu intertextuellen Bezügen zwischen Reiseliteratur und Hochliteratur Peter Faessler, Freiheit, Idylle und Natur. Johann Gottfried Ebels ›Schilderung der Gebirgsvölker der Schweiz‹ in der Verwendung durch Schiller und Hölderlin, in: Schweizer Monatshefte, 64 (1984), 145-56.

¹⁶⁸ Es wäre lohnenswert, die Rezeption von Fremdwahrnehmungen als kollektive Selbstwahrnehmung in einem Projekt vergleichend zu untersuchen. Im Hinblick auf solche ›fremde Selbstbilder‹ böte sich etwa in Deutschland für diese Zeit die Rezeption von Madame de Staëls ›De l'Allemagne‹ an; vgl. zum Tellmythos in der Schweiz Jean-François Bergier, Wilhelm Tell. Realität und Mythos, München 1990; aktuell Mechthild Heuser / Irmgard M. Wirtz (Hg.), Tell im Visier, Zürich 2007.

¹⁶⁹ Vgl. mit Blick auf die deutsche Belletristik im 19. Jahrhundert Hentschel, Mythos (wie Anm. 127), 367 f.

5. Zum Wandel der Fremdwahrnehmung: eine Sattelzeit um 1700

Die europäische *mind map* hat während der Neuzeit mehrmals nachhaltige Änderungen erfahren. Dies gilt nicht nur für den Perspektivenwechsel auf ein und dasselbe Land, sondern auch für die bevorzugten Fixpunkte, den Wandel in der Richtung der Wahrnehmung. Während sich die Auseinandersetzung mit dem überlegenen, sukzessive näher rückenden Osmanenreich im 16. und 17. Jahrhundert schon aus militärisch-machtpolitischen Gesichtspunkten aufdrängte, trat China als ›Anti-Europa‹ seit dem späten 17. Jahrhundert stärker ins Zentrum des Interesses. Die Schweiz zog dagegen erst ab Mitte des 18. Jahrhunderts, dann allerdings geradezu magnetisch, die Blicke auf sich. Weitere Beispiele würden unterstreichen, dass es historische Konjunkturlagen und ein ausgeprägtes Changieren zwischen den skizzierten Optionen in der Wahrnehmung des Anderen gab und gibt. Über einen möglichen Wandel grundlegender Bedingungen der Fremdwahrnehmung im Verlauf der Neuzeit ist damit aber noch nicht viel gesagt.

Wir sind es gewohnt, die Geschichte der europäischen Fremdwahrnehmung vor allem unter Hinweis auf Ereignisse zu bestimmen: die Einnahme Konstantinopels durch die Türken, die zweimal scheiternde Belagerung Wiens, Christenverfolgungen in China, Justizskandale in der Schweiz oder auch die Eroberung Ägyptens durch Napoleon. Als längerfristig wirkungsmächtig erweist sich jedoch bei einem Blick auf die ideengeschichtlichen Bedingungen ein tiefer gehender Wandel der Wissensordnung. In dieser Beziehung tritt bei der hier gewählten epochalen Perspektive die Zeit um 1700 in den Vordergrund.¹⁷⁰ Zwar sind Annäherung, Abgrenzung und Exotisierung als Muster in unterschiedlicher Ausprägung wie gesehen vor und nach 1700 fassbar. Aber die Verschiebungen um 1700 sind doch so grundlegend, dass von einer Sattelzeit in der Geschichte der Fremdwahrnehmung zu sprechen ist. Erste Indikatoren für den Wandel sind die Übersetzungsleistungen in dieser Zeit und das ab dem späten 17. Jahrhundert zunehmende Interesse an exotisierenden Stilen im höfischen Kontext (Türkenopern, Parkanlagen etc.). Vor allem aber die überaus intensiv geführten Debatten um das Verhältnis zu China im Ritenstreit und um die Sintfluttheorie im Verbund

¹⁷⁰ Eine Epochenschwelle um 1700 konstatiert aus einem klassisch ideengeschichtlichen Blickwinkel bereits *Paul Hazard*, *The European Mind 1680–1715*, London 1973 (zuerst franz. 1935). Hazard bemerkt, »that virtually all those ideas which were called revolutionary round about 1760, or, for that matter, 1789, were already current as early as 1680.« (10); vgl. zum Wandel des diskursiven Stils *Martin Gierl*, *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1997.

mit der Einschätzung wilder Natur bewirkten einen Wandel in der Konstruktion von Differenz. In beiden Kontroversen ging es um die Frage der Kompatibilität des Fremden mit der eigenen Welt und damit die Auffassung vom Selbst: War das qua Konvention oder ad hoc als Solches empfundene Andere wirklich fremd? Sollte man es bekämpfen, tolerieren, oder ihm sogar einen wichtigen Platz in der Schöpfungsordnung einräumen?

In beiden Fällen entglitt die Diskussion der Meinungsführerschaft theologisch ausgebildeter Gelehrter. Hier gilt es noch einmal festzuhalten, dass auch unter den Bedingungen einer dominant metaphysischen Wahrnehmung eine Haltung der Annäherung, verbunden mit ethnographischem Berichten, möglich war. Dies zeigen Luthers differenzierende Äußerungen über die Türken und erst Recht die jesuitische Methode der Akkommodation in China. Die Reichweite einer solchen Annäherung – die sich daraus ergebende Konsequenz – war allerdings begrenzt. Dies zeigt ebenso Luthers letztlich apokalyptische Gesamtsicht auf die Türken vor Wien und auch noch der Ausgang des Ritenstreits durch das päpstliche Urteil. Dennoch wurde der Wandel in der Wissensordnung um 1700 innerhalb des metaphysischen Paradigmas angestoßen, und zwar durch die Debatte neuer Konzepte wie dasjenige der ›natürlichen Religion‹ oder der Physikotheologie, die bereit waren, das bisher Fremde und Bedrohliche zu integrieren. Das hieß zugleich auch, es nach ethnographischem Muster zu erforschen. Damit wurde der Grund gelegt für die optimistisch-weltzugewandte Erkundungshaltung der Aufklärung und für das Genießen des Fremden durch Ästhetisierung. An die Stelle metaphysisch grundierter Verfremdung des Anderen trat in Folge der ideengeschichtlichen Transformation um 1700 noch keine Säkularisierung der Wahrnehmung, wohl aber die Verbreiterung der Möglichkeiten zur Säkularisierung. Es dürfte dabei kein Zufall sein, wenn Vorreiter des Neuen, sowohl in China als auch in der ästhetisierenden Wahrnehmung wilder Natur, Humanisten waren. Besonders an der europäischen Situation in den Kontroversen um 1700 war, dass sich Traditionskritik mit Institutionenkritik verband. Wer das konfuzianische China lobpreiste, kritisierte die ältere Polarität von Christen und Heiden und zugleich den Anspruch der Kirche, solche Fragen letztgültig zu entscheiden.

Im Kontrast zu den Bedrohungsszenarien im Europa der frühen Frühneuzeit, in denen apokalyptische Endzeiterwartungen immer wieder präsent waren, stellen Annäherung und Exotisierung des Fremden mittels ethnographischen Berichtens und imaginativen Spiels typische Haltungen des 18. Jahrhunderts dar. Vielleicht florierte die Gattung Reisebericht deshalb in diesem Jahrhundert noch einmal so sehr, weil sie Prinzipien des Berichtens und der Belletristik miteinander verband. Auch in der ›Kunst des Reisens‹ vollzog sich um 1700 ein Wandel. Es ging fortan

weniger um die persönliche Bildung des Reisenden, wie in der alten *ars apodemica* vorgesehen, als um die Akkumulation von Expertenwissen, wie von den neuen wissenschaftlichen Akademien gefordert.¹⁷¹ Und die Nachfrage in puncto Wissen richtete sich zunehmend auf die Peripherien europäischer Zivilisation. Die Stilisierung Chinas zum Vorbild für Europa durch die Frühaufklärung ist deutlich prägnanter als diejenige des Osmanischen Reichs zuvor durch Befürworter des Absolutismus. Mitentscheidend für die Wahrnehmungen des Anderen im Europa des 18. Jahrhunderts ist dabei der wachsende Eindruck einer prinzipiellen Beherrschbarkeit – auch hier des Fremden in der Natur wie im Erdkreis – noch ohne das Superioritätsgebahnen, wie es sich nach der zweiten Sattelzeit um 1800, bei Ausnahmen wie Alexander von Humboldt¹⁷², Bahn brechen sollte.

Charakteristisch für die Sattelzeit um 1700 ist die Entzauberung des Bedrohlichen wie des Vorbildlichen. Vielleicht liegt es in der Logik von Sattelzeiten, dass das Alte in neuer, anderer Weise fortwirkt. Die Feindschaft gegenüber dem Osmanischen Reich »normalisierte« sich schließlich bis hin zur Bündnisfähigkeit. Zudem sieht das 18. Jahrhundert mit seinen vielfältigen Exotismen eine neue, quasi diesseitige Verzauberung des Fremden, von der alle drei Beispiele betroffen sind. Einerseits diente auch die Stilisierung des Fremden zu träumerischen Sehnsuchtslandschaften dazu, geltende Normen im eigenen Lande herauszufordern. Andererseits konnte der Kulturtransfer von Miniaturen zum Zweck der Dekoration im höfischen Kontext zu einem Kuriositätenkabinett werden, das darauf ausgerichtet war, Herrschaft weltläufig zu repräsentieren. Exotismus erlaubte und erlaubt es, dem Alltag temporär zu entfliehen. Insofern ist er eng auf das Eigene bezogen und steht im Kontrast zu einer mit Aufwand verbundenen Disposition der Erkundung des Fremden.

Vorurteile als solche sind einseitig. War der Wandel der Wissensordnung um 1700 aber eine rein (west-)europäische Angelegenheit? Es ist sicher kein Zufall, dass sich Protagonisten der *République des Lettres* in dieser Zeit immer wieder auf China beziehen. Konfuzius wurde gleichsam in die Gelehrtenwelt Europas kooptiert. Sein Portrait hing in Voltaires Arbeitszimmer. Schon die reine Existenz dieses fernen Reiches außerhalb der christlichen Welt zwang mit zunehmenden Kenntnissen darüber zu einer intellektuellen Auseinandersetzung, die geeignet

171 So *Stagl*, Geschichte der Neugier (wie Anm. 5), 109–13, v.a. 112.

172 Vgl. zu Humboldt *Ottmar Ette*, Weltbewusstsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne, Weilerswist 2002; zur *post-colonial perspective* auf Humboldt *Pratt*, Imperial Eyes (wie Anm. 5), 111 ff.; vgl. auch den Beitrag von *Joachim Rees* in diesem Band.

war, die Koordinaten zu verändern. Und hätte der Exotismus im 18. Jahrhundert eine derartige Rolle spielen können, wenn die Osmanen Wien erobert hätten? Auch die türkischen Gesandtschaften nach Mitteleuropa bewirkten eine Veränderung des Blicks im Sinne des Exotismus. Der Fall der Schweiz liegt hier offenkundig etwas anders. Nicht zuletzt waren Scheuchzer und Haller Mitglieder der europäischen Gelehrtenrepublik und betrachteten als solche in mancher Hinsicht die heimatliche Welt als Außenstehende. Auch hier kamen Impulse aus dem Land selbst. Offenkundig spielten Einflüsse von außen bereits um 1700 eine wichtige Rolle. Peripherien – aus europäischer Sicht als solche gesehen – gewannen an Bedeutung.

In der Wahrnehmung der Eidgenossenschaft sollten sich nach Überwindung älterer Formen verfassungs- und naturbezogener Abgrenzung die Modi der Annäherung und der Exotisierung miteinander verbinden. Da sich die europäische Einschätzung der Schweiz seit dem 18. Jahrhundert in hohem Maße emblematisch an die Gebirgswelt knüpft, ist hier die Veränderung der Einstellung zur Natur seit ca. 1700 ebenfalls eine entscheidende Voraussetzung. Vom Zurücktreten der metaphysisch geprägten Wahrnehmung profitierte die Schweiz insofern auch, als der konfessionell separierte Blick auf die gemischte Verfassung des Landes mit der Aufklärung an Bedeutung verlor. Bemerkenswert am Beispiel der Schweiz ist, dass die Fremdwahrnehmung im Kontrast zu China und dem Osmanenreich nicht während des 18. Jahrhunderts dauerhaft ins Negative umkippte. Die Fortschrittsidee, die in dem Maße an Wichtigkeit gewann, in dem die Erwartung des Jüngsten Tages zurücktrat, und die in der zweiten Sattelzeit um 1800 das politische Zeitbewusstsein »beschleunigen« sollte¹⁷³, beeinträchtigte das günstige Bild nur kurzzeitig. Für den Wandel der Wahrnehmung gegen Ende des 18. Jahrhunderts kann die Relevanz der Erfindung des Fortschritts nicht hoch genug angesetzt werden. Während man den älteren monarchischen Hochkulturen in Asien fortan Dekadenz in der Gegenwart attestierte, blieb eine auf das nahe Fremde projizierte refugiale Phantasie das positive Gegenbild der siegreichen Moderne.

173 *Reinhart Koselleck*, Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M. 1979, 38–66, hier 63; ders., Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte? In: ders., Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt a.M. 2000, 150–76, v.a. 168 ff.; vgl. zur Fortschrittsidee auch den Beitrag von *Sven Trakulhun* in diesem Band.