

Michael Borgolte, Juliane Schiel,
Bernd Schneidmüller, Annette Seitz (Hg.)

Mittelalter im Labor

EUROPA IM MITTELALTER



BAND 10

Abhandlungen und
Beiträge zur historischen
Komparatistik

Herausgegeben von
Michael Borgolte

sppII73

»Integration und
Desintegration
der Kulturen im
europäischen Mittelalter«

Dieser Band ist aus dem Schwerpunktprogramm 1173
der Deutschen Forschungsgemeinschaft hervorgegangen.

Mittelalter im Labor

Die Mediävistik testet Wege
zu einer transkulturellen Europawissenschaft

Herausgegeben von
Michael Borgolte, Juliane Schiel,
Bernd Schneidmüller, Annette Seitz



Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-05-004373-9

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2008

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten.
Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein
anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von
Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Einbandgestaltung: Jochen Baltzer, Berlin
Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Vorwort	11
<i>Von Michael Borgolte, Bernd Schneidmüller</i>	
I Mediävistik der Zwischenräume – eine Einführung.....	15
<i>Von Michael Borgolte, Juliane Schiel</i>	
II Arbeitsforum A: Wahrnehmung von Differenz – Differenz der Wahrnehmung.....	25
<i>Von Thomas Haas, Andreas Hammer, Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld, Juliane Schiel, Stephanie Seidl, Annette Seitz, Matthias M. Tischler, Julia Zimmermann</i>	
II.1 Einleitung	25
II.2 Zum Problem von Wahrnehmung im interkulturellen Kontakt. Texte, Bauten und Bilder aus dem Umfeld der Mendikanten	29
II.2.1 Wahrnehmung und Differenz in den Schriften des Thomas von Aquin und des Bonaventura	30
II.2.2 Differenzwahrnehmung in den Texten des Dominikanermissionars Riccold von Monte Croce.....	40
II.2.3 Differenzwahrnehmung in Architektur und Malerei der Franziskanerkirche S. Caterina in Galatina (Apulien)	50
II.2.4 Zusammenfassung	83
II.3 Strategien interreligiöser Fremd- und Selbstdeutung zwischen räumlicher Nähe und Distanz	85
II.3.1 Kreuzzugschroniken und die Überwindung der Fremdheit im eigenen Heer.....	86
II.3.2 Der iberische Grenzraum. Drei frühe Entwürfe zum Islam aus Exegese und Theologie	95

II.3.3	Darstellungen Muhammads und seiner Glaubenslehre in lateinischen Weltchroniken	116
II.3.4	Zusammenfassung	130
II.4	Differenz im Eigenen. Inszenierung von Wahrnehmung und Wahrnehmbarkeit in hagiografischen und höfischen Texten	132
II.4.1	Die Entfremdung vom Eigenen: Narrative Wahrnehmungsmuster von Heiligkeit im mittelhochdeutschen ‚Passional‘	134
II.4.2	Heidnische Wahrnehmungsdefizite im Spiel literarischer Inszenierung	153
II.5	Schlussbetrachtung	164
II.6	Literaturnachweise A	170
III	Arbeitsforum B: Kontakt und Austausch zwischen Kulturen im europäischen Mittelalter	195
	<i>Von Rainer Barzen, Victoria Bulgakova, Lennart Güntzel, Frederek Musall, Johannes Pahlitzsch, Dittmar Schorkowitz</i>	
III.1	Theoretische Grundlagen und methodisches Vorgehen	195
III.2	Fallstudien	209
III.2.1	Vom ‚Schlüssel der Wissenschaften‘ zum ‚Schlüssel des Gesetzes‘. Wissenskultur und Wissenstransfer im europäischen Mittelalter am Beispiel Moshe ben Maimons	210
III.2.2	Die Vertreibungen der Juden aus Frankreich (1287–1306) und England (1290). Kulturbereiche zwischen Kontinuität und Umbrüchen	228
III.2.3	Kulturelle Identität zwischen Recht und Politik. Orthodoxe Christen im mamlükischen Jerusalem	251
III.2.4	Islamisch-christlicher Kulturkontakt im nördlichen Schwarzmeerraum. Sugdaia unter Herrschaft der Seldschuken.....	261
III.2.5	Die Pečenegen in den Freund- und Feindvorstellungen der altrussischen Überlieferung	274
III.3	Ergebnisse	282
III.4	Literaturnachweise B	285

IV	Arbeitsforum C: Gewalt im Kontext der Kulturen	305
	Von <i>Wiebke Deimann, Thomas Foerster, Stamatios Gerogiorgakis, Heiko Hiltmann, Kay Peter Jankrift, Christa Jochum-Godglück, Daniel König, Şevket Küçükhüseyin, Jan Rüdiger, Andreas Schorr, Henrik Wels</i>	
IV.1	Prolog	305
IV.2	Integrierende und desintegrierende Wirkung von Gewalt	314
IV.2.1	Einleitung	314
IV.2.2	Kollektive und Gesellschaften im Kontext von Gewalt, Desintegration und Integration. Dänenkriege und Reichseinigung bei Wilhelm von Malmesbury	317
IV.2.3	Menschliche Schicksale im Kontext von Gewalt, Desintegration und Integration. Die Zerstörung von Radegundes Lebenswelt	321
IV.2.4	Vorstellungswelten im Kontext von Gewalt, Desintegration und Integration. Die Plünderung Roms 410	333
IV.2.5	Fazit	342
IV.3	Mittelalterliche Theorie und Norm zur Gewalt	344
IV.3.1	Einleitung	344
IV.3.2	Althochdeutsche Glossierungen von <i>violentia</i> und <i>potestas</i>	345
IV.3.3	Die aristotelische Gewaltdefinition, ihre Verbreitung und ihre Verknüpfung mit dem freien Willen	350
IV.3.4	Die byzantinische Rezeption der aristotelischen Ethik <i>in puncto</i> Gewaltdefinition	358
IV.3.5	Zur Zulässigkeit von Gewalt	360
IV.3.6	Glaube, Krieg und fette Beute	364
IV.3.7	Fazit	371
IV.4	„Gewalt“ in Namen	372
IV.4.1	Einleitung	372
IV.4.2	<i>Violentia</i> und <i>potestas</i> in germanischen und römischen Personennamen	375
IV.4.3	Die Entstehung eines Heldenamens: Rolf Krake	389
IV.4.4	Kulturkontakt auf dem Balkan. Serbische Namengebung bei Kaiser Konstantin VII. Porphyrogenetos und beim Chronisten Danilo	390
IV.4.5	Namen in Anatolien. Gewalt in Sprache	391
IV.5	Gewalt und Disput	398
IV.5.1	Einleitung	398
IV.5.2	Missverständnisse und Gewaltvermeidung im europäischen Norden ..	400
IV.5.3	Kann sich ein Mächtiger aus seiner Macht herausreden?	405

IV.5.4	Gregor Palamas, <i>nolens volens</i> Apologet im osmanischen Anatolien des 14. Jahrhunderts.....	415
IV.5.5	Jan Hus disputiert und wird exekutiert.....	421
IV.5.6	Gespräche und Drohungen auf dem Konzil von Ferrara-Florenz	428
IV.6	Gewalt und Geschlecht	433
IV.6.1	Einleitung	433
IV.6.2	Zu den Gesetzen über gemischtreligiöse Sexualkontakte in den ‚Siete Partidas‘ Alfons‘ des Weisen	444
IV.6.3	Pornbjörg, eigenmächtige Königstochter der ‚Hrólfs saga Gautrekssonar‘	449
IV.6.4	Todeskampf, Coitus und weibliche Unterwerfung in zwei Versionen eines mittelbyzantinischen Liedes.....	454
IV.6.5	‘Aden Bānū, schöne und kampfkraftige Prinzessin des ‚Baṭṭāl-nāme‘ ..	458
IV.6.6	Der effeminierte Mann bei Saxo Grammaticus	462
IV.7	Die Rolle von Gewalt bei der Konstruktion exemplarischer Persönlichkeitsideale	466
IV.7.1	Einleitung	466
IV.7.2	‚Waltharius‘	473
IV.7.3	Kriterien der Mannhaftigkeit in Quellen aus dem türkisch-islamischen Anatolien	478
IV.7.4	Waffen und Waffenfähigkeit als unverzichtbare Attribute des Helden	480
IV.7.5	Christliche ‚Helden‘ und Gewalt.....	483
IV.7.6	Das byzantinische Heldenlied ‚Vom jungen Walachen‘	492
IV.8	Gewalthöhepunkte	496
IV.8.1	Einleitung	496
IV.8.2	Die Eskalation der gotisch-römischen Beziehungen bis zur Schlacht bei Adrianopel (378) in der Beschreibung des Ammianus Marcellinus	499
IV.8.3	Heinrich von Huntingdon und die Däneneinfälle.....	504
IV.8.4	Die Eroberung Bagdads durch die Mongolen im Jahre 1258 nach der Beschreibung des Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī.....	508
IV.8.5	Massaker in der Heiligen Stadt. Die Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer	517
IV.9	Epilog	520
IV.10	Literaturnachweise C	524

V	Transkulturelle Mediävistik – ein Schlusswort.....	557
	<i>Von Bernd Schneidmüller, Annette Seitz</i>	
VI	Anhang	567
VI.1	Autorenverzeichnis	567
VI.2	Projekte des Schwerpunktprogramms 1173	571
VI.3	Abkürzungsverzeichnis	573
VI.4	Siglenverzeichnis	575
VI.5	Personen- und Ortsregister	577

Vorwort

Mit diesem Band präsentiert das Schwerpunktprogramm 1173 der Deutschen Forschungsgemeinschaft „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter“ erste Ergebnisse seiner Arbeit. Es handelt sich um das Gemeinschaftswerk von 26 meist jungen Forscherinnen und Forschern aus etwa einem Dutzend wissenschaftlichen Disziplinen, die an 16 deutschen Universitäten wirken (vgl. die Nachweise der Projekte unter VI.2 in diesem Band). Unter die Autorinnen und Autoren mischen sich frisch Examierte und Dozenten der älteren Generation, gerade so, wie es der Mitarbeiterstatus bei der DFG verlangt und erlaubt. Trotz der räumlichen Streuung über die gesamte Bundesrepublik, der fachlichen Diversitäten und der Spannweite des Lebensalters wie der wissenschaftlichen Erfahrung haben alle Beteiligten seit Eröffnung des Programms im Juli 2005 so eng kooperiert, dass genau zwei Jahre später die Manuskripte druckfertig vorlagen. Dieses Ergebnis ist umso erstaunlicher, als sich die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gleichzeitig ihrer akademischen Qualifikation durch Promotion oder Habilitation widmen. Neben der Bewährung und Etablierung im eigenen Fach nahmen sie also noch die Herausforderung an, die je besondere Kultur anderer Fächer kennenzulernen und mit diesen nach neuen Formen gemeinsamer Forschung und Darstellung zu suchen.

Die spezifische Arbeitsweise des Schwerpunktprogramms war durch die wissenschaftliche Anlage des Unternehmens selbst bedingt. Denn von Anfang an war ihm die Aufgabe gestellt, das mittelalterliche Europa in transkultureller Perspektive und auf Wegen einer transdisziplinären Wissenschaft zu erforschen und zu begreifen. Dieser Ansatz ist keineswegs selbstverständlich, weil inzwischen nach dem Konzept der Interdisziplinarität auch das viel weiter gehende Programm transdisziplinären Arbeitens in Frage gestellt wird. Die Skeptiker können allerdings beruhigt sein: Im Schwerpunktprogramm 1173 wollte niemand für die Abschaffung der Disziplinen werben, die mit ihrem je besonderen Gegenstandsbereich, mit ihren bewährten Methoden und ihren manchmal auch schwer integrierbaren Ergebnissen unverzichtbare Errungenschaften einer diversifizierten, modernen Wissenschaft überhaupt sind. Immer ging es nur darum, die disziplinär verfassten Einzelwissenschaften durch transdisziplinäres Arbeiten zu ergänzen. Tatsächlich hat sich im Schwerpunktprogramm gerade dort, wo die Kooperation am intensivsten war, gezeigt, welche Eigengesetzlichkeiten und Polyvalenzen die jeweiligen Untersuchungsgegenstände haben, und geradezu die ‚Zwischenräume zwischen den Disziplinen‘ neu zu Tage tre-

ten lassen. Wenn wir im Untertitel dieses Bandes von ‚der Mediävistik‘ sprechen, handelt es sich also nur um eine Vereinfachung, zumal einige der beteiligten Fächer mit ihren Agenda über die Grenzen der Epoche hinausreichen.

Das wissenschaftliche Anliegen des Programms war und ist es, das europäische Mittelalter von seinen geografischen Rändern und seinen kulturellen Differenzen her zu erforschen und zu beschreiben. Der holistischen Frage nach der Einheit Europas wird die innere Vielfalt als gegenständlicher Ausgangspunkt entgegengesetzt. Europa wird nicht als abgeschlossenes, kohärentes Gebilde verstanden, sondern als ein Kontinent, dessen permanente Austausch- und Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen Regionen und Kulturen überhaupt erst zur Ausbildung seiner charakteristischen Merkmale geführt haben. Das bewusste Abrücken von teleologischen Geschichts- und objektivistischen Identitätsvorstellungen von Europa markiert das erkenntnisleitende Begriffspaar „Integration und Desintegration“, das ja schon im Titel des SPP 1173 steht.

Unter diesen Vorgaben hat das Schwerpunktprogramm im Sommer 2005 seine Arbeit aufgenommen. Schon während der ersten Plenartagung an der Humboldt-Universität fiel die Entscheidung, die 21 Projekte auf drei Arbeitsforen aufzuteilen, in denen das Generalthema zwischen verschiedenen Disziplinen diskutiert, aber auch an selbst gewählten Themen behandelt werden sollte. Ebenso wichtig war der Entschluss, den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern die Organisation und Durchführung der gemeinsamen Forschungen ganz zu überlassen. Die Projektleiterinnen und Projektleiter waren dementsprechend nur an den jährlichen Gesamttreffen des SPP beteiligt, während sich die drei Arbeitsforen unter Leitung der beiden Koordinatorinnen dreimal (oder öfter) an verschiedenen Orten trafen. Unterstützt wurde die mündliche Kommunikation durch ein Intranet, das den regelmäßigen Kontakt und den Informationsaustausch aller mit allen (oder auch einiger mit bestimmten anderen) außerhalb der Arbeitstreffen ermöglicht hat. Zuletzt hat die gemeinsame Arbeit eine so starke Eigenmotorik entwickelt, dass die in diesem Band vereinten Texte ‚kollaborativ‘ verfasst wurden. Dazu war ein völlig neues Textverarbeitungssystem erforderlich, dem sich der Computer- und Medienservice der Humboldt-Universität mit großem Engagement angenommen hat.

Dieser Band ist also kein herkömmlicher Sammelband, in dem im Stil einer ‚Buchbindersynthese‘ allenfalls thematisch locker aufeinander bezogene Beiträge vereint sind. Er bietet vielmehr die Resultate einer Form wissenschaftlicher Zusammenarbeit, die zumindest in den Geisteswissenschaften noch ungewohnt ist. Es besteht kein Grund, diese Art der Kooperation zu glorifizieren; im Gegenteil hat sie diejenigen viel Kraft, Geduld und auch Kämpfe gekostet, die sich daran beteiligten. Zweifellos sind auch nicht alle Versuche, gemeinsam über das Thema der europäischen Dialektik von kultureller Integration und Desintegration im Mittelalter zu forschen, gleichermaßen gelungen. Disproportionen in der wissenschaftlichen Qualität erklären sich vielfach schon durch die Zusammensetzung der Gruppe aus unterschiedlich weit Fortgeschrittenen. Trotzdem sind wir davon überzeugt, dass sich das Wagnis dieses Unternehmens gelohnt hat. Jeder, der Experimenten bei wissenschaftlichen Arbeitsformen aufgeschlossen ist, wird es zu schätzen wissen.

Bei allen Konflikten, die im Laufe der beiden ersten Jahre des SPP zu bewältigen waren, ist immer wieder die Begeisterung spürbar gewesen, welche die meisten Mitarbeiter/innen, wenn nicht alle, motiviert hat. Die Mediävistik in ihren Spezialfächern hat sich, was auch immer die notorischen Jammerer in ihren Reihen behaupten mögen, als dynamische, jugendliche und vitale Wissenschaft erwiesen, um deren Zukunft man sich jetzt weniger Sorgen machen muss als noch 2005.

Keine Projektleiterin und kein Projektleiter hat an diesem Band als Autor/in mitgewirkt, der eben die Ergebnisse der drei Arbeitsforen und nur die Beiträge der mehr als zwei Dutzend Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter darbieten soll. Lediglich die beiden Sprecher mussten an Einleitung und Schlusskapitel mitschreiben. Sie nehmen aber auch gern die Gelegenheit zu einer Danksagung wahr, die ihnen dieses Vorwort bietet. Zum ersten richtet sich der Dank an ihre Kolleginnen und Kollegen, die sich in ihrer ungewohnten Beobachterposition oft zurückhalten und auf Eingriffe in die SPP-Arbeit verzichten mussten, obwohl ihnen manches, wenigstens zeitweise, in eine falsche Richtung zu laufen schien. Sodann soll den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern selbst gedankt sein: Sie haben mit ungewöhnlicher Anstrengung die kooperative Arbeit mit anderen zur eigenen Sache gemacht, die hinter der eigenen Qualifikationsschrift nicht zurücktreten sollte und durfte. Wir sind freilich zuversichtlich, dass ihnen die Beteiligung an diesem Schwerpunktprogramm und Ergebnisband für ihr weiteres wissenschaftliches Arbeiten und nicht zuletzt auch bei ihrer akademischen Karriere von Gewinn sein wird.

Unser besonderer Dank gilt den Koordinatorinnen Juliane Schiel (Berlin) und Annette Seitz (Heidelberg). Beide haben nicht einfach ein vorgegebenes Arbeitsprogramm nach besten Kräften erfüllt, sondern die leitenden Ideen kreativ weiterentwickelt. Ihre Dynamik hat das Schwerpunktprogramm geradezu beseelt. Und wenn je der Beweis erbracht werden musste, dass begabte Promovendinnen ein – noch dazu hochkomplexes – Forschungsprogramm durchführen können – sie haben ihn geführt.

In einem Unternehmen wie diesem müssen noch viele andere mitwirken, die ungerne Weise oft weniger in den Vordergrund treten. Zu diesen gehören die studentischen Hilfskräfte. In Berlin haben Tamina Kutscher und Marcel Müllerburg weit über ihre vertraglichen Verpflichtungen hinaus und mit großer Hingabe vor allem die redaktionelle Arbeit an diesem Band mitgetragen, Daniel Burckhardt und Jens Eremie ebenso engagiert die neuen Probleme der EDV-Arbeit bewältigt. In Heidelberg arbeiteten Cordula Wolff und Anke Keller mit großer Sorgfalt am Register des Bandes. Ihnen allen sowie den Humboldtianern Prof. Dr. Peter Schirnbacher (Leiter des Computer- und Medienservice) und Dr. Rüdiger Hohls (Historische Fachinformatik) sind wir für ihre sachkundige und geduldige Unterstützung herzlich dankbar. Der Akademie Verlag hat sich wie bei allen älteren Bänden der Reihe als vorzüglicher Partner erwiesen und sich sogar bereit erklärt, einer zeitgleichen Online-Veröffentlichung der Texte dieses Bandes zuzustimmen.

I Mediävistik der Zwischenräume – eine Einführung

Mit dem Schwerpunktprogramm 1173 hat die Deutsche Forschungsgemeinschaft den mit dem Mittelalter befassten Fächern in Deutschland die Chance eingeräumt, sich in einem Zeitraum von sechs Jahren (2005–2011) neue Aufgabenfelder zu erschließen, die Rolle der Mediävistik in der Welt der Wissenschaften und das Verhältnis ihrer Einzeldisziplinen zueinander neu zu bedenken und auf Herausforderungen der aktuellen Lebenswelt eine angemessene Antwort zu finden. Das Programm steht unter dem Titel „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter“, seine Idee ist also aus der Suche der Geschichtswissenschaft nach Europa im Mittelalter hervorgegangen.¹ Wie jede historische Frage von Belang handelt und handelt es sich um ein Problem mit einem bedrängenden Gegenwartsbezug: Wie stellt sich die europäische Gegenwart dar und wie soll man sich auf die europäische Zukunft einrichten? Bekanntlich lassen sich die gegenwärtigen Prozesse europäischer Politik nur als ein Novum in der Geschichte begreifen. Dabei geht es um die politische Einigung des Kontinents, die eine Bestimmung der Grenzen und auch der ‚Identität‘ Europas erfordert – um Aufgaben und Fragen also, die bisher noch nie ausdiskutiert und bis an die Schwelle eines Konsenses geklärt werden mussten. In der Vergangenheit konnte man über ‚Europa‘ rasonieren, heute fallen Entscheidungen.²

1 *Michael Borgolte*, Europa im Bann des Mittelalters. Wie Geschichte und Gegenwart unserer Lebenswelt die Perspektiven der Mediävistik verändern, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 6, 2005, 117–135. Vgl. etwa jüngst *Heinz-Dieter Heimann*, Einführung in die Geschichte des Mittelalters. 2. Aufl. Stuttgart 2006, 32–43, bes. 43; *Matthias Meinhardt/Andreas Ranft/Stephan Selzer* (Hrsg.), *Mittelalter*. (Oldenbourg Geschichte Lehrbuch.) München 2007.

2 Vgl. *Michael Borgolte*, War Karl der Große wirklich groß? Europa ist heute nicht mehr die Christenheit: Was die Einigung des Kontinents für die Mediävistik bedeutet, in: *Frankfurter Allgemeine* vom 4.3.1999, 56; *Ders.*, Türkei ante portas. Osman, Osman, gib uns deine Legionen zurück: Mit dem Beitritt zur Europäischen Union wäre die im frühen Mittelalter begonnene Westwanderung abgeschlossen, in: *Frankfurter Allgemeine* vom 21.2.2004, 39; nachgedruckt unter dem Titel: Grenzen der EU, in: *Informationen zur politischen Bildung* 281, 2004/1, 16; *Ders.*, Europäische Geschichten. Modelle und Aufgaben vergleichender Historiographie, in: *Marc Löwener* (Hrsg.), *Die „Blüte“ der Staaten des östlichen Europa im 14. Jahrhundert*. Wiesbaden 2004, 303–328.

Was also können die Fächer, die sich mit der älteren Geschichte Europas befassen, zu diesem Ringen um zukunftsweisende Lösungen beitragen? Sie können zu ermitteln suchen, in welchem Maße, auf welchen Feldern und mit welchen Mitteln schon in der Vergangenheit europäische Integrationsprozesse erfolgreich waren, aber auch, wo und warum sich Entzweigungen vollzogen haben. Die Ergebnisse solcher Forschungen ergäben zwar keine unmittelbaren Grundlagen für politisches Handeln in der Gegenwart und sollten dies auch nicht, sie könnten aber die Sensibilität für Chancen und Schwierigkeiten der politischen Einigungsversuche schärfen und die Risiken besser beherrschbar machen. Im Schwerpunktprogramm geht es um eine Problematisierung der Einheit Europas aus historischer Sicht – um das Gegenteil also zu einer Begründung europäischer Identität mit den Mitteln geschichtlicher Erfahrung.

Der signifikanteste Unterschied zwischen dem, was in der Gegenwart gewollt wird und was in der Vergangenheit Wirklichkeit gewesen ist, liegt in der Frage der Außengrenze.³ Zu Recht hat man darauf hingewiesen, dass Europa im Mittelalter weiterhin durch die Traditionen der antiken Mittelmeerwelt geprägt wurde, sodass von einem euro-mediterranen Raum gesprochen werden müsste.⁴ Obschon der Islam das (lateinische) Christentum aus Nordafrika verdrängte, trennte das Mittelmeer niemals endgültig Europa von Afrika.⁵ Muslimische Partikularherrschaften stellten bis ins 13. Jahrhundert, in Resten bis zum Ausgang des Mittelalters, Verbindungen oder Brücken zum arabischen Kernland des Islam her; umgekehrt verknüpften die Kreuzritter das Abendland mit Syrien, Palästina und Ägypten. Im Osten erstreckten sich die christlichen Reiche von Byzanz und Moskau stets über Europa hinaus nach Asien (und Afrika), und ebenso verhielt es sich mit der ‚Goldenen Horde‘ der Mongolen sowie vor allem mit dem Reich der türkischen Osmanen. Südosteuropa sowie die nordpontische Steppe waren im ganzen Mittelalter nicht nur Einfallstore nomadischer Völker, die die Reiche sesshafter Siedler bedrohten, sondern zugleich Transmissionsgebiete griechisch-arabischer und auch fernöstlich-indischer Gelehrsamkeit und technischer Innovationen. Forschungen, welche die europäische Einigung als Problem auffassen (wenn sie diese auch als Aufgabe nicht in Frage stellen), können also aufweisen, dass eine rigorose Abgrenzung Europas nach außen im Gegensatz zur historischen Erfahrung (und Erfolgsgeschichte) der Europäer stünde. Sie konzentrieren

3 Vgl. *Michael Borgolte*, Die Anfänge des mittelalterlichen Europa, oder Europas Anfänge im Mittelalter?, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 55, 2007, 205–219.

4 *Ernst Pitz*, Die griechisch-römische Ökumene und die drei Kulturen des Mittelalters. Geschichte des mediterranen Weltteils zwischen Atlantik und Indischem Ozean 270–812. (Europa im Mittelalter, Bd. 3.) Berlin 2001; vgl. dazu im vorliegenden Band besonders die Beiträge zu Arbeitsforum C.

5 Zum Folgenden vgl. *Michael Borgolte*, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr. (Siedler Geschichte Europas.) München 2006; *Ders.*, Europa entdeckt seine Vielfalt, 1050–1250 (Handbuch der Geschichte Europas, Bd. 3.) Stuttgart 2002; *Ders.*, Die Komposition Europas, in: Gert Melville/Martial Staub (Hrsg.), *Enzyklopädie des Mittelalters*, im Druck.

sich aber auch auf Begegnung und Auseinandersetzung einer Pluralität von Kulturen in Europa selbst, die transeuropäische Wurzeln hat.⁶

Als Grundannahme des Schwerpunktprogramms gilt, dass Europa niemals eine Einheitskultur gewesen ist. Verworfen wird also die weit verbreitete Bestimmung des europäischen Mittelalters als einer lateinisch-christlichen Kultur. Diese Annahme beruht offensichtlich auf einer zeitgebundenen Identitätsvergewisserung, die im Hinblick auf die Wahrnehmung unserer Zeitgenossen und auf die Bewältigung der zu erwartenden Zukunftsaufgaben versagt. Deshalb ist zu prüfen, ob Europa im Mittelalter nicht durch verschiedene Kulturen geprägt war, deren Integrationen und Segregationen die Dynamik der europäischen Geschichte bestimmt haben. Es geht also um die Dialektik von Integrations- und Desintegrationsprozessen, die einander ablösen und bedingen und von denen wir glauben, dass sie die europäische Geschichte besonders gekennzeichnet haben.

Die europageschichtliche Fragestellung des Schwerpunktprogramms kann offenkundig nicht von den hergebrachten Nationalgeschichten ausgehen⁷ und sich auch nicht auf die Agenda der mediävistischen Einzelfächer beschränken. Sucht man nach größeren Einheiten als Völkern, Stämmen und Nationen, die sowohl innerhalb Europas als auch darüber hinaus geschichtliche Wirkung entfaltet haben, dann bieten sich vor allem die gemeinschaftsbildenden Religionen samt ihrem institutionellen Niederschlag an. ‚Religion‘ kann im Sinne von Clifford Geertz als kulturelles System verstanden werden.⁸ Im Vergleich zu anderen kulturellen Systemen, etwa ‚Politik‘, ‚Ökonomie‘ oder auch ‚Recht‘, war die Religion in der Vormoderne eine Ausprägung von ‚Kultur‘, die das Denken, Kategorisieren, Handeln und den sinnhaften Aufbau der Welt bei den mittelalterlichen Menschen gewiss am stärksten geleitet hat.⁹ Diese haben ihre ‚Religion‘ zweifellos als real erfahren und deshalb auch die Existenz anderer Religionen sensibel wahrgenommen.¹⁰ Es ist daher von der Sache her geboten und unter heuristischen Gesichtspunkten nur nahe liegend, bei der Frage nach der Integration und Desintegration

6 Vgl. *Michael Borgolte*, Ein einziger Gott für Europa. Was die Ankunft von Judentum, Christentum und Islam für Europas Geschichte bedeutete, in: Winfried Eberhard (Hrsg.), *Die Vielfalt Europas: Identitäten und Räume*, im Druck.

7 *Bernd Schneidmüller*, Europäische Erinnerungsorte, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 3, 2002, 39–58; *Michael Borgolte*, Vor dem Ende der Nationalgeschichten? Chancen und Hindernisse für eine Geschichte Europas im Mittelalter, in: *HZ* 272, 2001, 561–596; *Ders.*, Perspektiven europäischer Mittelalterhistorie an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, in: *Ders.* (Hrsg.), *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der Komparatistik*. (Europa im Mittelalter, Bd. 1.) Berlin 2001, 13–27.

8 *Clifford Geertz*, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. 3. Aufl. Frankfurt am Main 1994, 44–95.

9 Zur Auseinandersetzung mit dem Geertzschen Kulturbegriff und dessen Vorstellung verschiedener kultureller Systeme vgl. auch Kap. III.1 ‚Theoretische Grundlagen und methodisches Vorgehen‘ von Arbeitsforum B in diesem Band.

10 Vgl. hierzu insbesondere die Beiträge von Arbeitsforum A in diesem Band.

der Kulturen in der Geschichte Europas vom Nebeneinander verschiedener Religionen auszugehen. Allerdings muss gleichzeitig im Auge behalten werden, dass Religion nur eines von mehreren Sinnsystemen sozialer Großgruppen darstellt; andere Systeme, wie etwa die Sprachen, integrieren und segregieren diese Gruppen anders.

Von den religiösen Gemeinschaften war im Mittelalter nur die Römische Kirche (nach dem Verlust Nordafrikas) so gut wie exklusiv europäisch; der ‚Arianismus‘ sowie die Orthodoxie von Byzanz bzw. Moskau waren hingegen auch asiatisch, und das Gleiche gilt in noch höherem Maße vom Judentum und vom Islam. Andererseits haben die drei monotheistischen Universalreligionen Christentum, Judentum und Islam im mittelalterlichen Europa die polytheistischen Gentilreligionen mit ihrer Tendenz zum Lokalismus und Regionalismus entscheidend zurückgedrängt (wenn auch nie ganz überwunden). Die monotheistischen Religionen lassen sich als europäischer Integrationsfaktor ersten Ranges erkennen, ohne dass eine von ihnen Europa je ganz beherrscht hätte.¹¹

Es fragt sich allerdings, in welchem Maße religiöse Differenz das Bewusstsein einer fundamentalen Andersartigkeit stimulierte.¹² Schon auf der Ebene der religiösen Praxis selbst konnte ja der Monotheismus ebenso entzweien wie einen; denn der gemeinsamen Herkunft von Abraham waren sich Juden, Christen und Muslime in zunehmendem Maße bewusst, und der Glaube an den einen Gott mochte sie wenigstens dann und wann zusammenführen. Andererseits bargen die unterschiedlichen Überlieferungen selbstverständlich den Stoff zu unaufhörlichem Streit, Kampf und Mord. Die religiösen Gegensätze haben indessen Anleihen und Gemeinsamkeiten in anderen Bereichen keineswegs verhindert. Aus diesem Befund ergibt sich ein Hauptaspekt des Schwerpunktprogramms: Es geht darum zu ergründen, wo religiöse Gegensätze weiterreichende lebensweltliche Differenzen gestiftet und wo Gemeinsamkeiten jenseits religiöser Differenzen zu europäischen Integrationen beigetragen haben. Überall dort, wo sich die Angehörigen verschiedener Religionen begegneten oder wo sie sich mit diesen intellektuell auseinandersetzten, besteht eine besonders gute Chance, Integrations- und Desintegrationsprozesse der Kulturen im mittelalterlichen Europa zu studieren. Das Ziel des Schwerpunktprogramms liegt, anders gesagt, in der genaueren Erkenntnis eines pluralistisch aufgefassten europäischen Mittelalters.

-
- 11 *Michael Borgolte*, „Europa ein christliches Land.“ Religion als Weltstifterin im Mittelalter?, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 48, 2000, 1061–1077; *Ders.*, Kulturelle Einheit und religiöse Differenz. Zur Verbreitung der Polygynie im mittelalterlichen Europa, in: *Lectiones Eruditorum Extraneorum in Facultate Philosophica Universitatis Carolinae Pragensis Factae*. Fasc. 6, Praha 2003, 75–102; erw. Fassung in: Zeitschrift für historische Forschung 31, 2004, 1–36; *Ders.*, Der europäische Monotheismus und das Problem kultureller Einheit im Mittelalter, in: Gedenkschrift für Aaron Gurjewitsch, im Druck; in japanischer Übersetzung im Druck.
- 12 Zum Problem, auch in Auseinandersetzung mit Jan Assmann, vgl. *Michael Borgolte*, Wie Europa seine Vielfalt fand. Über die mittelalterlichen Wurzeln für die Pluralität der Werte, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hrsg.), *Die kulturellen Werte Europas*. Frankfurt am Main 2005, 117–163.

Diesem transkulturellen Ansatz zur Erforschung des mittelalterlichen Europa hat das Schwerpunktprogramm eine wissenschaftsorganisatorische Ausgangsüberlegung zur Seite gestellt. Denn wenn mit einem offenen Europabegriff operiert werden soll, der den Untersuchungsgegenstand nicht auf die lateinisch-christliche Welt des europäischen Mittelalters begrenzt, sondern vielmehr bewusst die Ränder und Grenzregionen, die Widersprüche und Reibungsflächen in den Fokus rückt, so muss auch die Zusammensetzung und das Zusammenwirken der Fächer innerhalb der Mediävistik neu justiert werden. Zwar hat sich seit rund dreißig Jahren die Interdisziplinarität jener Wissenschaften bewährt, die sich dem lateinischen Europa des Mittelalters widmen (Mittelalterliche Geschichte, Mittellatein, Germanistik sowie die anderen Nationalphilologien, Geschichten des kanonischen, ‚germanischen‘ und römischen Rechts, Kunstgeschichte, Kirchengeschichte, Archäologie usw.).¹³ Am Rande blieben dabei jedoch die Byzantinistik und die Judaistik, während die Osteuropäische Geschichte und die Islamwissenschaften (bzw. Arabistik/Osmanistik), die sich selbst gar nicht aufs Mittelalter beschränken, nur punktuell als Partner der anderen mediävistischen Fächer wahrgenommen wurden.¹⁴ Hier hat das Schwerpunktprogramm angesetzt und ohne Preisgabe der älteren Arbeitsverbände und methodischen Errungenschaften den Fächerkanon der Mediävistik um diejenigen Wissenschaften erweitert, die sich auf andere Kulturen beziehen. Im Unterschied etwa zu den USA („Medieval Studies“) gibt es bislang an keiner deutschen Universität ein entsprechendes Fächerensemble. Ein dezentrales, also an vielen Standorten angesiedeltes Schwerpunktprogramm ist deshalb die beste Organisationsform, um die Perspektiven einer transkulturell orientierten Wissenschaft vom Mittelalter in Deutschland auszuloten und einem hierzulande offenkundigen und dringenden Desiderat gerecht zu werden.

Das Schwerpunktprogramm versteht sich damit als Experimentierfeld für eine transkulturelle Mittelalterforschung, welches Projekte aus der abendländischen Welt, aus der byzantinischen bzw. russischen Orthodoxie, aus dem Judentum und dem Islam aufeinander bezieht. Dies geschieht zum einen durch eine Reihe beziehungsgeschichtlicher und komparativer Einzelstudien, die in den nächsten Jahren in Form von Dissertationen, Habilitationsschriften oder anderen Monografien aus dem Schwerpunkt-

13 Vgl. *Hans-Werner Goetz/Jörg Jarnut* (Hrsg.), *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung*. (MittelalterStudien, Bd. 1.) München 2003; *Hans-Werner Goetz*, *Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung*. Darmstadt 1999.

14 Vgl. aber *Heinz Gaube/Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter* (Hrsg.), *Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer*. Mainz 2005; *Michael Borgolte* (Hrsg.), *Unaufhebbare Pluralität der Kulturen? Zur Dekonstruktion und Konstruktion des mittelalterlichen Europa*. (HZ, Beihefte, Bd. 32.) München 2001; *Ders.* (Hrsg.), *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen*. (Stiftungsgeschichten, Bd. 4.) Berlin 2005, dazu die Besprechung von *Gerhard Dilcher*, in: HZ 284, 2007, 704–708.

programm hervorgehen werden. Zum anderen wird dieser Maßgabe durch die Entwicklung neuer Formen fächerübergreifender Zusammenarbeit Rechnung getragen, deren erste Resultate mit diesem Band im Druck vorliegen.

Um die innerhalb des Schwerpunktprogramms versammelte Fächervielfalt über die jährlichen Plenarversammlungen hinaus gewinnbringend zu nutzen, wurden im Sommer 2005 drei Arbeitsforen gegründet, die sich je aus sechs bis elf Projektbearbeiter/innen zusammensetzen. Aufgabe dieser Arbeitsforen war es, in einem Zeitraum von zwei Jahren mithilfe von halbjährlichen Treffen und diversen Formen der e-Kommunikation aus einem lockeren interdisziplinären Verbund eine transdisziplinär arbeitende Forschungsgruppe zu machen, die sich nicht auf die gegenseitige Vorstellung und Diskussion der Einzelprojekte beschränkt. Vielmehr sollten die darin erörterten Themen so aufeinander bezogen sein, dass aus ihnen eine projektübergreifende Leitfrage und eine gemeinsame Publikation entwickelt werden kann.

Diese Arbeitsweise hat dabei den Anspruch, zweierlei zu sein: transdisziplinär und kollaborativ. Transdisziplinär zunächst, weil sie aus einer verstärkten Form der fächerübergreifenden Zusammenarbeit hervorgeht. Die Modernisierung des Wissens, das heißt die immer weiter ausdifferenzierten Spezialdiskurse innerhalb der Einzeldisziplinen und die zunehmende Unübersichtlichkeit von Wissen, hat einerseits die Verständigungsschwierigkeiten zwischen den einzelnen Fachvertreter/innen größer werden lassen. Andererseits erzeugen der „Wildwuchs des Wissens und die Verfeinerung (...) auch Potentiale neuer Überschneidungen und Konfigurationen“.¹⁵ Hier setzt das Konzept des Transdisziplinären an. In der Annahme, dass das Wissenschaftssystem ebenso wie Wissen an sich ein dynamisches, offenes Gebilde ist, das – so Jürgen Mittelstraß – „gerade an den Rändern produktiv“ ist, geht es in der transdisziplinären Zusammenarbeit um mehr als um die bloße Herstellung von Berührungspunkten zwischen den Disziplinen. Ihre Fachvertreter/innen werden durch das intensive Sich-Einlassen vielmehr selbst zu „disziplinären Grenzgängern“, ihr gemeinsames Produkt ein Produkt der „Zwischenräume“.¹⁶ Dies heißt allerdings nicht, dass die hier versammelten Autor/innen im Laufe der Zusammenarbeit ihre Fachzugehörigkeit verwässert oder gar aufgegeben hätten. Im Gegenteil hat die konkrete Zusammenarbeit die Grenzen und Unterschiede häufig erst recht eigentlich hervortreten lassen; diese zu nivellieren, war

15 *Marianne Schuller/Claudia Reiche/Gunnar Schmidt*, Für eine Kulturwissenschaft der Zwischenräume. Plädoyer zur Einführung, in: Dies. (Hrsg.), *BildKörper: Verwandlungen des Menschen zwischen Medium und Medizin*. Hamburg 1998, 7–17, hier: 7.

16 *Jürgen Mittelstraß*, Geist, Natur und die Liebe zum Dualismus. Wider den Mythos von den zwei Kulturen, in: Helmut Reinalter/Roland Benedikter (Hrsg.), *Geisteswissenschaften wozu? Studien zur Situation der Geisteswissenschaften*. (Interdisziplinäre Forschungen, Bd. 6.) Thaur 1997, 13–38, hier 24; 33. Zum Begriff der Transdisziplinarität auch ebd., 32–36. Schuller, Reiche und Schmidt sprechen hier von Para- und nicht von Transdisziplinarität. Gemeint ist im Kern jedoch das Gleiche. Vgl. *Schuller/Reiche/Schmidt*, Für eine Kulturwissenschaft der Zwischenräume (wie Anm. 15), 11.

nicht das Ziel. Alle Autor/innen treten weiterhin als Spezialist/innen ihres Fachgebiets auf. Doch die multidisziplinäre Betrachtung eines gemeinsamen Untersuchungsgegenstands – Differenzwahrnehmung (Arbeitsforum A), Kulturaustauschbeziehungen (Arbeitsforum B) und Gewalt (Arbeitsforum C) – hat hie und da unerwartete Perspektiven, neue Facetten und überraschende Überschneidungen hervorgebracht, von denen wir hoffen, dass sie sich auch den Leserinnen und Lesern dieses Bandes erschließen.

Kollaborativ ist diese Arbeitsweise außerdem, weil sie eine neue Form der Textproduktion testet und den Prozess des geisteswissenschaftlichen Schreibens um ungewohnte Elemente erweitert.¹⁷ Dabei geht es auch hier nicht darum, die Textverantwortlichkeit aufzulösen oder die Autorschaft zu anonymisieren. Jeder Beitrag bleibt ausgewiesen, wenn auch häufig durch zwei oder mehr Autor/innen. Auch meint kollaboratives Schreiben nicht, dass das Schreiben als individueller Erkenntnisprozess aufgehoben wäre. Vielmehr tritt ihm ein zweites Element zur Seite, das der „intelligence collective“.¹⁸ Das eine ersetzt nicht das andere, noch setzt das eine das andere außer Kraft. Vielmehr verleiht die gemeinsame Überarbeitung und Fortentwicklung eines Textes dem Ursprungstext einen kollektiven Mehrwert, der sich nicht in Absätzen oder Anschlägen ausdrückt, sondern sich wiederum in den Zwischenräumen und an den Schnittstellen verortet. Zu diesem Zweck wurde an der Humboldt-Universität in Zusammenarbeit mit dem Computer- und Medienservice (Prof. Dr. Peter Schirnbacher) und der Historischen Fachinformatik (Dr. Rüdiger Hohls) auf der Basis von ‚Wikipedia‘ ein Online-Schreibprogramm entwickelt, das so genannte ‚SPPedia‘, das es den 26 Projektbearbeiter/innen ermöglichte, von unterschiedlichen Orten aus zeitgleich an einem Text zu arbeiten. Die Identität der Autor/innen war durch individualisierte Nutzernamen kenntlich gemacht, alle Änderungen wurden namentlich gekennzeichnet und archiviert, Textversionen konnten miteinander verglichen, ältere Versionen jederzeit

17 Im Bereich der akademischen Lehre wurden die Potentiale dieses Ansatzes jüngst vorgeführt durch *Tillmann Lohse/Caroline von Buchholz*, Kollaboratives Schreiben an wissenschaftlichen Texten. ‚Neue Medien‘ und ‚Neue Lehre‘ im Fach Geschichte, in: Marianne Merkt/Kerstin Mayrberger/Rolf Schulmeister/Angela Sommer/Ivo van den Berk (Hrsg.), *Studieren neu erfinden – Hochschule neu denken*. Münster (im Druck).

18 *Pierre Lévy*, *L’intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*. Paris 1994, 108: „L’intellectuel collectif est une sorte de société anonyme à laquelle chaque actionnaire apporte en capital ses connaissances, ses navigations, sa capacité d’apprendre et d’enseigner. Le collectif intelligent ne soumet ni ne limite les intelligences individuelles, mais au contraire les exalte, les fait fructifier et leur ouvre de nouvelles puissances. Ce sujet transpersonnel ne se contente pas de sommer des intelligences individuelles. Il fait croître une forme d’intelligence qualitativement différente, qui vient s’ajouter aux intelligences personnelles, une sorte de cerveau collectif ou d’hypercortex.“ Zum Begriff des „intellectuel collectif“ vgl. auch *Pierre Bourdieu*, Für eine engagierte Wissenschaft, in: Ders., *Gegenfeuer 2. Für eine europäische soziale Bewegung*. (Raisons d’agir, Bd. 7.) Konstanz 2001, 34–42, hier insb. 36f.

wiederhergestellt werden.¹⁹ Dass diese Arbeitsweise in der praktischen Durchführung viel Kraft und Nerven kostet, dass Verschlimmbesserungen im Einzelfall nicht immer ausbleiben, dass die dahinter stehende, den Geisteswissenschaften weitgehend fremde Denkweise nicht überall sofort ihren fruchtbaren Niederschlag findet und der Prozess des Umdenkens, des Andersdenkens häufig sehr viel langwieriger und mühevoller ist als der der konkreten Textproduktion, davon wissen die Autor/innen dieses Bandes selbst am besten zu berichten. Es geht deshalb nicht darum, diese Arbeitsweise als die Arbeitsweise der Zukunft zu idealisieren, sondern sie vielmehr als eine Möglichkeit transdisziplinärer Zusammenarbeit zur Diskussion zu stellen.

Dass alle drei Arbeitsforen auf diese Herausforderung der transdisziplinären, kollaborativen Zusammenarbeit ganz unterschiedliche Antworten gefunden haben, demonstriert den neuartigen und experimentellen Charakter dieser Arbeitsweise innerhalb der Geisteswissenschaften. Die hier versammelten Ergebnisse sind dementsprechend auch weniger als Modelle, denn vielmehr als Wegweiser, Anregungen und Ermutigungen zu begreifen, in der eigenen fachgebundenen Spezialforschung die Frage nach den interdisziplinären Anschlussmöglichkeiten und den außerfachlichen Aussagemöglichkeiten stets mitzubedenken und neue Arbeits- und Ausdrucksformen ins Auge zu fassen.

Der vorliegende Band stellt auch eine neuartige Textform dar. Es handelt sich gewissermaßen um drei in sich abgeschlossene Publikationen, deren Format sich bewusst zwischen Sammelband und Monografie bewegt. Die einzelnen Beiträge stehen nicht nur nebeneinander, sondern kommunizieren auf gemeinsamer konzeptioneller Basis auch miteinander. Zudem sollte Spezialistentum übersetzbar gemacht werden. Originalzitate aus dem Arabischen, Hebräischen oder Osmanischen wurden deshalb beispielsweise transliteriert, während sich die Autoren und Autorinnen darüber verständigten, eine einheitliche und allgemeinverständliche Gestaltung der Quellenbelege teilweise ihren fachspezifischen Konventionen vorzuziehen.

Das Schwerpunktprogramm operiert also in thematischer wie in wissenschaftsorganisatorischer Hinsicht gewissermaßen ‚von den Rändern her‘. Thematisch geht es von einem offenen, problemorientierten Europabegriff aus und rückt den Umgang mit Differenz und Andersartigkeit aus transkultureller Perspektive in den Blickpunkt; wissenschaftsorganisatorisch bewegt sich sein Untersuchungsfeld an den Grenzen und in den Zwischenräumen zwischen den Disziplinen. Es steht damit für eine dynamische und offene Wissenschaft, der der Prozess, das Experiment, der Laborcharakter erkenntnisförderlicher erscheint als Antworten auf festgetretenen Pfaden. Insofern mag der

19 In diesem Zusammenhang sei auf die Online-Publikation der Texte dieses Bandes hingewiesen, welche über die Homepage des Schwerpunktprogramms (www.spp1173.uni-hd.de) zu finden ist. Diese Online-Version führt durch die Abbildung der Struktur und der wesentlichen Funktionen des SPPedia die kollaborative Arbeitsweise des Schwerpunktprogramms vor und schafft über allgemein zugängliche Diskussionsseiten einen virtuellen Raum für den Austausch zwischen Autor/innen und Leserschaft.

Band für den einen oder die andere einen gewissermaßen ‚naturwissenschaftlichen‘ und deshalb befremdlichen Zug tragen. Wir jedoch denken im Anschluss an Jürgen Mittelstraß, dass die moderne Welt des Wissens auf die argumentative, problemorientierte und konstruktive Kraft des geisteswissenschaftlichen Denkens mehr denn je angewiesen ist. „Um das zu leisten, müssen die Geisteswissenschaften nicht nur Sensibilisierungsgeschichten, Bewahrungsgeschichten und Orientierungsgeschichten erzählen können, sie müssen auch selbst deuten, erklären, argumentieren und konstruieren können. (...) Im *Nachdenken* und *Vorausdenken* könnte die eigentliche Kraft der Geisteswissenschaften liegen.“²⁰

Michael Borgolte, Juliane Schiel

20 Mittelstraß, Geist, Natur und die Liebe zum Dualismus (wie Anm. 16), 21. Vgl. auch Helmut Kreuzer (Hrsg.), Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. C. P. Snows These in der Diskussion. München 1987.

II Arbeitsforum A: Wahrnehmung von Differenz – Differenz der Wahrnehmung

II.1 Einleitung

Das Thema der Eigen- und Fremdwahrnehmung ist in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren zu einem Schlüsselthema der kulturalanthropologischen Wende innerhalb der Geisteswissenschaften geworden. Fragen der Perspektivität und der Perzeption sind nicht mehr nur reiner Bestandteil der quellenkritischen Vorarbeit zur ‚Rekonstruktion von Fakten‘, noch dienen sie lediglich der geistesgeschichtlichen Analyse mittelalterlichen Denkens, sondern sie sind nunmehr selbst Erkenntnisziel einer anthropologisch interessierten Wissenschaft geworden.¹ Theorien und Modelle der Wahrnehmung wurden quer durch die Disziplinen entwickelt und fächerübergreifend rezipiert und adaptiert.² Auch die Mediävistik hat zu dieser Thematik einschlägige Studien vorzuweisen, wie etwa Felicitas Schmieders ‚Europa und die Fremden‘, Marina Münklers ‚Erfahrung des Fremden‘, Folker Reicherts ‚Erfahrung der Welt‘ oder die Publikationen der an der Universität Hamburg angesiedelten interdisziplinären Forschungsgruppe ‚Wahrnehmungs- und Deutungsmuster im europäischen Mittelalter‘.³

1 Goetz, *Textualität* (2006), 3.

2 Stellvertretend seien hier genannt: *Said*, *Orientalism* (1995); *Fabian*, *Time* (1983); *Todorov*, *Eroberung* (1985); *Bitterli*, *Welt* (1986); *Osterhammel*, *Distanzerfahrung* (1989); *Neuber*, *Welt* (1991); *Hahn*, *Überlegungen* (1992); *Wenzel*, *Hören* (1995); *Burckhardt*, *Metamorphosen* (1997); *Bohn/Willems*, *Sinngeneratoren* (2001). Viele Interpretamente dieser Arbeiten sind in der Folge von verschiedensten Fachvertreter/innen zur Klärung von Wahrnehmungsfragen herangezogen worden. Die Übertragbarkeit der Theorien auf andere Untersuchungskontexte hat sich jedoch häufig als problematisch erwiesen.

3 *Schmieder*, *Europa* (1994); *Münkler*, *Erfahrung* (2000); *Reichert*, *Erfahrung* (2001). Zu dem von der DFG geförderten Forschungsverbund ‚Wahrnehmungs- und Deutungsmuster im europäischen Mittelalter‘ vgl. *Das Mittelalter 8.2* (2003). In der von den Herausgebern gemeinsam verfassten Einleitung (*Bleumer/Patzold*, *Wahrnehmungs- und Deutungsmuster* [2003]) wird ein interdisziplinäres Begriffsinstrumentarium entwickelt, das den nachfolgenden Einzelbeiträgen zugrunde liegt und auch unserer Arbeit hilfreiche Dienste erwiesen hat. Den Versuch, eine ‚Geschichte der Wahrnehmung‘ und ihrer historischen Denkformen im Mittelalter zu reflektieren, unternimmt *Czerwinski*, *Exempel*, 2 Bde. (1989/1993), auf der Grundlage der volkssprachlichen Literatur des 12. und

‚Wahrnehmung‘ ist dabei stets eine relationale Größe: Sie setzt Betrachter und Betrachtetes zueinander in Bezug und ermöglicht überhaupt erst Zuschreibungen und Grenzziehungen. Gerade die Wahrnehmung von Differenz unterstreicht diesen relationalen Charakter: Das Fremde bzw. Andere kann nur über die Definition des Eigenen erfasst werden. Ob der Wahrnehmende selbst in Berührung mit dem Betrachtungsgegenstand gekommen ist oder nicht, ob er sich also in Nähe oder Distanz zu diesem befindet oder ob der Wahrnehmungsprozess visuell oder literarisch vermittelt wird, jedes Mal unterliegt das, was zum Eigenen bzw. zum Differenten gemacht wird, dem subjektiven Blick des Betrachters. Jede Niederschrift, jede künstlerische Umsetzung eines Wahrnehmungsaktes ist zugleich die Reflexion und Deutung des Aktes selbst.

Im Mittelpunkt muss somit die Frage stehen, wie die Vermittlung, Deutung und Reflexion des indirekt oder direkt, mittelbar oder unmittelbar Wahrgenommenen funktionalisiert wird, sei es in normativen oder narrativen Texten, in literarischen oder visuellen Inszenierungsformen. Die Beschäftigung mit historischen Wahrnehmungsweisen legt gerade deshalb den vollständig konstruierten Charakter von Identität und Alterität offen. Eigenes und Differentes ist ebenso komplex und variabel wie der jeweils eingenommene Blick, der beides zueinander in Relation setzt, und wie die Vermittlungsformen, die die Wahrnehmung in je spezifischer Weise zur Darstellung bringen bzw. ansprechen. Dementsprechend darf und kann es hier nicht darum gehen, die Begriffe ‚Wahrnehmung‘ und ‚Differenz‘, mit denen unsere Untersuchung überschrieben ist, vorab zu definieren oder theoretisch zu vereindeutigen. Das, was sie umfassen können, ist für jedes Untersuchungsfeld neu zu bestimmen. Anstatt moderne Perzeptionstheorien aus Soziologie, Philosophie, Psychologie oder Neurologie zum Analyse- und Interpretationsinstrumentarium für die Untersuchung mittelalterlicher Differenzwahrnehmung zu machen, sollen die teils explizit, teils implizit ausgeführten Konzepte und Modelle von Wahrnehmung herausgearbeitet werden. Gefragt wird also nach den Vorstellungswelten, die das Wahrgenommene zu deuten vermögen und die Perzeption lenken,⁴ nach den *attitudes mentales* und den ihnen zugrunde liegenden Denkmustern.⁵

Das europäische Mittelalter kennt eine Vielzahl unterschiedlicher Beschreibungsmodelle zu Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozessen. Als die prominentesten lassen sich eine rational-intellektuelle und eine sinnlich-situative Wahrnehmungsweise unterscheiden. Das eine Konzept knüpft an das aristotelische Stufenmodell an, demzufolge von der sinnlichen Wahrnehmung (Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Tasten) mithilfe von *imaginatio* und *memoria* schrittweise zum rationalen und intelligiblen Verstehen vorzudringen sei. Das andere geht in Anlehnung an platonisch-augustinisches Gedan-

13. Jahrhunderts. Vgl. zur Diskussion dieses Mittelalterentwurfes grundlegend *Strohschneider, Zeichen* (1995).

4 Vgl. *Goetz, Textualität* (2006), 12.

5 *Osterhammel, Distanzerfahrung* (1989), 42.

kengut davon aus, dass jede Erkenntnis ein Akt unmittelbarer Erleuchtung sei und eines inneren Auges bedürfe, das letztlich in Gott seinen Ursprung habe. Im einen Fall beruht die Erkenntnis auf Abstraktionsvermögen und der Fähigkeit zu diskursivem Denken, im anderen Fall kann die Erkenntnis unreflektiert durch Liebe und Schau gewonnen werden, wobei beide Beschreibungsmodelle in den seltensten Fällen in Reinform vorkommen, sondern im Gegenteil unterschiedliche Mischformen eingehen.⁶ Daneben spielen theologische Deutungsmuster wie Allegorese, spirituale Dingdeutung, Bibelexegese oder Typologie⁷ ebenso eine Rolle wie literarische und visuelle Inszenierungsweisen der Wahrnehmung von Differenz.⁸ All diese Beschreibungsmodelle von Wahrnehmung und Erkenntnis existieren häufig parallel nebeneinander in unterschiedlichen Wissensbereichen und Diskursen. Teilweise berühren oder überschneiden sie sich, teilweise treten ähnliche Muster in ganz anderen Zusammenhängen wieder auf, ohne dass sich jedoch das eine aus dem anderen ableiten oder eine klare Abhängigkeit herstellen ließe. Die Untersuchung bewegt sich deshalb bewusst jenseits der Chronologie. Statt der Herausarbeitung vermeintlich klarer Entwicklungslinien oder einer Genese mittelalterlicher Wahrnehmungsgeschichte sollen unterschiedliche Vorstellungswelten zur Sprache kommen, in denen Differenzwahrnehmung verhandelt wurde.

Dabei wird sich aufgrund der interdisziplinären Zusammensetzung der Arbeitsgruppe die Frage nach der Abhängigkeit der Analyseergebnisse von der spezifischen Materialität der jeweiligen Gegenstandsfelder wie ein roter Faden durch die Untersuchung ziehen. Denn jedes Material hat seinen eigenen Referenzbereich, einen symbolischen, normativen und sozialen Bezugsrahmen, innerhalb dessen es Bedeutung trägt, das heißt Aussagekraft, Geltung und Wirkung erlangt, die über diesen Rahmen hinaus nicht ohne Weiteres generalisiert werden kann. Gerade im transdisziplinären Forschungsverbund können diese Unterschiede aufgezeigt und diskutiert werden.

Aus dieser Einsicht leiten sich drei Ausgangsprämissen für die vorliegende Untersuchung mittelalterlicher Differenzwahrnehmung ab. Erstens gilt es, die Widerständigkeit der Materialien anzuerkennen und nicht von vornherein nach Parallelen und Gemeinsamkeiten suchen zu wollen. Texte, Bauten und Bilder erfordern eine jeweils spe-

6 Bumke, *Blutstropfen* (2001), 43. Joachim Bumke hat neben anderen zeitgenössischen Theorien insbesondere diese beiden Epistemologien, die aristotelische und die platonisch-augustinische, seiner Untersuchung zu den ‚Blutstropfen im Schnee‘ in Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘ zugrunde gelegt und damit den Versuch unternommen, das, was man über mittelalterliche Wahrnehmungstheorien weiß, zur Interpretation zeitgenössischer Wahrnehmungsfragen heranzuziehen. Zur Vermischung beider Beschreibungsmodelle sei auf den Abschnitt II.2.1 (‚Wahrnehmung und Differenz in den Schriften des Thomas von Aquin und des Bonaventura‘) von Margit Mersch und Juliane Schiel verwiesen.

7 Hierzu wird das zweite Kapitel zahlreiche Belege liefern.

8 Das dritte Kapitel wird unterschiedliche Beispiele selektiver und kontrastiver Wahrnehmungsformen diskutieren; visuelle Inszenierungsformen kommen im kunst- und architekturhistorischen Teil des ersten Kapitels zur Sprache.

zifische Herangehens- und Betrachtungsweise, die ihren Aussagemöglichkeiten gerecht wird. Diese Forderung ist nicht als Plädoyer für die Aufrechterhaltung der Disziplingrenzen zu verstehen, wohl aber für eine klare Verortung des jeweiligen wissenschaftlichen Blickwinkels. Die transdisziplinäre Zusammenarbeit lehrt, die Eigenheiten des jeweiligen Gegenstands neu zu erkennen. Zweitens muss die Ungleichzeitigkeit der Materialien in den Blick rücken: Die Bezüge zwischen Literatur, Architektur und Bildkunst verlaufen selten synchron und sollen deshalb „nicht auf Gleichzeitigkeiten, sondern auf Ungleichzeitigkeiten, nicht auf Konvergenzen, sondern auf Divergenzen hin untersucht“⁹ werden. Drittens gilt es, jede Form der Hierarchisierung der Untersuchungsgegenstände zu vermeiden. Das Thema der Differenzwahrnehmung wird aus geschichtswissenschaftlicher, kunst- und architekturhistorischer, literaturwissenschaftlicher, theologischer und philosophischer Perspektive diskutiert, wobei die besondere Herausforderung darin besteht, fächerübergreifende Brücken zu schlagen, ohne das eine Material in den Dienst des anderen zu stellen oder im Interesse einer gemeinsamen Argumentation zu instrumentalisieren.

Die Anerkennung der Widerständigkeit, Ungleichzeitigkeit und Gleichrangigkeit des Materials sowie der ihm inhärenten unterschiedlichen Aussagemöglichkeiten wird zur Grundvoraussetzung, um die Zwischenräume der Disziplinen aufzuspüren und zu einer Verhältnisbestimmung zu gelangen, wie sie bislang noch zu fehlen scheint.¹⁰ Die Wahrnehmung von Differenz wird deshalb auf die in den verschiedenen Gegenstandsfeldern angelegten Polyvalenzen hin untersucht, aus denen heraus die durchaus disparaten Formen der ‚Teilhabe‘¹¹ an mittelalterlichen Wahrnehmungs- und Deutungsweisen von Differenz entschlüsselt werden können.¹² Diese Frage nach der ‚Teilhabe‘ ist es, die uns am Ende der Untersuchung wieder zueinander führen wird. Denn das einzelne Zeugnis aus Schrift, Malerei oder Baukunst ist „nicht ablösbar von diesem Strom gemeinsamer Teilhabe, durch den es sich in seine Zeit oder seine Nachwelt hinein-spricht“.¹³

Die Untersuchung gliedert sich in drei Kapitel, die jeweils einzelne Aspekte des Themas vertiefen. Das erste Kapitel problematisiert den Wahrnehmungsbegriff und erprobt im Detail, was Gegenstand der Gesamtuntersuchung ist: die unterschiedlichen Aussagemöglichkeiten verschiedener Materialien. Anhand von philosophischen, normativen und narrativen Texten sowie von Bildern und Bauten, die allesamt von mendikantischem Handeln und Wirken im interkulturellen Kontakt zeugen, wird danach gefragt, inwiefern die jeweiligen Analyseergebnisse unterschiedlich ausfallen. Das zweite Kapitel geht dem relationalen Charakter von Wahrnehmung nach, indem es die unter-

9 Schweizer, *Stil* (2006), 43.

10 Schweizer, *Stil* (2006), 26.

11 Zum Begriff der ‚Teilhabe‘ vgl. Gadamer, *Lesen* (1985), 97–103.

12 Schweizer, *Stil* (2006), 74.

13 Gadamer, *Lesen* (1985), 102f.

schiedlichen Sichtweisen auf Differenz stärker in den Mittelpunkt rückt. Eigenes und Fremdes, Identität und Alterität werden je nach Kontext und Standort des Autors unterschiedlich voneinander abgegrenzt bzw. miteinander in Bezug gesetzt. Beispiele aus der Kreuzzugschronistik, der theologischen Literatur der Iberischen Halbinsel und der lateinischen Weltchronistik beleuchten das komplexe Verhältnis von Christen und Muslimen. Das dritte Kapitel schließlich hinterfragt die vorangegangenen Analyseergebnisse, indem es zeigen will, wie literarische Texte aufgrund der Freiräume der Redeordnung ‚Literatur‘ in der Lage sind, festgesetzte Muster zu unterlaufen oder zu transformieren. An jeweils zwei Beispielen aus der volkssprachlichen Hagiografie und der höfischen Erzähldichtung werden verschiedene Inszenierungsformen von literarischer Wahrnehmung und Wahrnehmbarkeit von Differenz problematisiert. In den gemeinsamen Schlussbemerkungen können die jeweiligen Untersuchungsergebnisse der drei Einzelkapitel dann zu einer gemeinsamen Erörterung der Frage nach mittelalterlicher Wahrnehmung im transdisziplinären Forschungsverbund zusammengeführt werden.

Thomas Haas, Andreas Hammer, Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld, Juliane Schiel, Stephanie Seidl, Annette Seitz, Matthias M. Tischler, Julia Zimmermann

II.2 Zum Problem von Wahrnehmung im interkulturellen Kontakt. Texte, Bauten und Bilder aus dem Umfeld der Mendikanten

Das folgende Kapitel will das Thema der Wahrnehmung innerhalb einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe untersuchen und anhand unterschiedlicher Materialzeugnisse reflektieren. Die Fragestellung betrifft Vorstellungen und Praktiken der Mendikanten hinsichtlich der Wahrnehmung von Differenz im interkulturellen Kontakt und ist sowohl in intellektuellen als auch in sozialen, politischen und kulturellen Geschichtssektoren bzw. Referenzbereichen angesiedelt. Die Materialauswahl (theologische und philosophische Schriften der Ordenslehrer, narrative und normative Texte aus der Mission sowie Bauten und Bilder im Dienst religiöser Praxis) soll eine gewisse Bandbreite an Aussagebereichen und Zugangsweisen sicherstellen.

Das Kapitel gliedert sich in vier Abschnitte. In einem ersten Teil werden die Schriften der beiden Ordenslehrer Thomas von Aquin und Bonaventura im Hinblick auf ihre Aussagen zu den Themenkomplexen ‚Wahrnehmung‘ und ‚Differenz‘ untersucht. Dabei bietet die universitäre Auseinandersetzung mit den naturphilosophischen Schriften des Aristoteles und der Araber seit Beginn des 13. Jahrhunderts den interpretatorischen Zugang, um die mendikantischen Lehren aus ihrer Zeit heraus zu begreifen. In einem zweiten Abschnitt sollen narrative und normative Texte aus der Missionspraxis auf die mendikantische Wahrnehmungsweise von Differenz hin befragt werden. Am Beispiel

des Riccold von Monte Croce kann gezeigt werden, wie ein Dominikanermissionar nach einem fünfzehnjährigen Orientaufenthalt um 1300 in vier aufeinander folgenden Schriften sukzessive seine eigene Konzeptualisierung von Differenz entwickelte. In einem dritten und vierten Abschnitt werden Architektur und Bilddekor von S. Caterina in Galatina, einer im griechisch-byzantinisch geprägten Apulien gelegenen Franziskanerkirche, in den Blick genommen. Der Ende des 14. Jahrhunderts errichtete und in den folgenden Jahrzehnten dekorierte Bau steht mit seinen koexistierenden Mischformen westlicher und byzantinischer Elemente im Gegensatz zu dem in der urkundlichen Überlieferung entworfenen Bild eines konfrontativen Verhältnisses zwischen den lateinischen und griechischen Christen Galatinas. Dieser Kontrast zwischen einem an den Objekten sichtbaren Miteinander und einem postulierten kulturellen Gegeneinander weckt die Frage nach der Umsetzung, Wahrnehmung und Wirkung von Differenz in Bildern und Bauwerken der mendikantischen Mission zur Zeit ihrer Entstehung bis heute.

Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld, Juliane Schiel

II.2.1 Wahrnehmung und Differenz in den Schriften des Thomas von Aquin und des Bonaventura

Theologische und philosophische Schriften reflektieren zeitgenössische Probleme auf theoretisch-abstrakter Ebene. Sie sind Teil der universitären Welt und unterliegen einem Referenz- und Zitationssystem, in welchem die Bücher der Hl. Schrift, die Texte der Kirchenväter und die Schriften des klassischen Altertums sozusagen zum ‚Grundwortschatz‘ gehören und ihre Kommentierung durch Theologen und Universitätsgelehrte kontinuierlich fortgeschrieben wird. Auch die Auseinandersetzung mit kulturell Differentem ist demnach eine in erster Linie gedanklich-intellektuelle. So fand die Verdichtung interkultureller Beziehungen und multireligiöser Kontaktsituationen in diesem Materialfundus seit Mitte des 12. Jahrhunderts ihren offenkundigen Niederschlag im Ringen um Integration bzw. Desintegration, das heißt um Adaption bzw. Zurückweisung der damals durch Übersetzungen neu zugänglichen Schriften des Aristoteles und seiner arabischen Kommentatoren. Der Import des über Avicenna vermittelten aristotelischen Gedankenguts aus der arabisch-muslimischen Welt über die multikulturelle Kontaktzone der Iberischen Halbinsel bis in die Regionen nördlich der Alpen hatte an den Universitäten Lateineuropas eine geistige Revolution ausgelöst. Das in diesen Schriften und Kommentaren transportierte Natur- und Menschenbild kontrastierte mit den bis dahin vorherrschenden neuplatonisch-augustinischen Perspektiven.¹⁴ Sinnfölig wird dies beispielsweise am Streit um die Seele: Während die lateinische

¹⁴ Kemp, *Psychology* (1990), 27, spricht in diesem Zusammenhang gar von einem Paradigmenwechsel.

Theologie in Anschluss an Augustinus bis ins 12. Jahrhundert hinein angenommen hatte, dass die Seele lediglich im Körper des Menschen wohnt und sich seiner bedient, ist sie nach aristotelischer Auffassung Teil des Körpers – eine Annahme, die in Einzelfällen bis zur Infragestellung der Unsterblichkeit der Seele führen konnte und damit die Basis christlicher Lehre berührte.¹⁵ Das aufgrund seiner kulturellen Transfergeschichte zunächst als ‚heidnisch‘ geltende aristotelische Gedankengut, das in mancher Hinsicht eine Provokation für die überwiegend neuplatonisch-augustinisch geprägte Theologie des Früh- und Hochmittelalters darstellte, musste – sollte es nicht gänzlich als ketzerisch verworfen werden – für die christliche Lehre adaptiert und in die lateinische Weltsicht integriert werden.¹⁶

Sowohl Thomas von Aquin als auch Bonaventura stellten sich dieser gewaltigen Herausforderung, wenn auch auf unterschiedliche Weise.¹⁷ Wenn nun im Folgenden die Schriften dieser beiden Ordenslehrer auf die in ihnen enthaltenen Vorstellungen zu Wahrnehmung und Differenz im Kontext interkultureller Auseinandersetzung befragt werden sollen, bildet deshalb die geistige Herausforderung durch das über die Araber vermittelte aristotelische Gedankengut das Prisma, durch welches das Material zu betrachten sein wird.

Wahrnehmung und Erkenntnis sind in den theoretischen Schriften des Thomas von Aquin und des Bonaventura, wie in der mendikantischen Lehre allgemein, Themen von erstrangiger Bedeutung. Denn wer sich, wie die Bettelorden, die vollkommene Durchdringung der Gesellschaften – der eigenen wie der fremden – mit christlichen Glaubensinhalten zum Ziel setzte, musste sich mit der Frage beschäftigen, wie Menschen überhaupt wahrnehmen und verstehen. Die Funktionsweise und das Verhältnis von Sinnen und Intellekt für die menschliche Erkenntnisfähigkeit mussten geklärt werden, ging es doch um die Möglichkeiten der Gottesschau und deren Nutzbarmachung für die Missions- und Seelsorgearbeit der Mendikanten. Insofern brachte die letztendlich auf Got-

15 Zur Unsterblichkeitsdoktrin und ihren Kritikern vgl. *Pluta*, Kritiker (1986).

16 Vgl. hierzu *Curtius*, Literatur (1993), 64–67. Zum Transfer der arabischen Philosophie nach Europa vgl. auch den Abschnitt III.2.1 (‚Vom ‚Schlüssel der Wissenschaften‘ zum ‚Schlüssel des Gesetzes‘. Wissenskultur und Wissenstransfer im europäischen Mittelalter am Beispiel Moshe ben Maimons‘) von Frederek Musall.

17 Dabei musste auch das Verhältnis von Philosophie und Theologie neu bestimmt werden. Während Bonaventura die Theologie verteidigte, entwickelte Thomas ein umfassendes philosophisches „Forschungsprogramm, das den Ertrag des Aristotelischen Denkens in den für das christliche Wirklichkeitsverständnis relevanten Gegenstandsfeldern zu ermitteln sucht[e]“ (*Darge*, Aristotelesrezeption [2006], 163). Während es für Bonaventura das Recht und die Pflicht der Theologie sein musste, das Gebiet der Philosophie zu begrenzen, um sich als Offenbarungswissenschaft behaupten zu können, verstand Thomas Philosophie und Theologie als zwei sich wechselseitig ergänzende und komplementär zueinander verhaltende Wissenschaften.

teserkenntnis gerichtete Theologie der Scholastiker eine philosophisch und naturwissenschaftlich geprägte Beschäftigung mit dem Seelenleben der Menschen mit sich.¹⁸

Die Reflexionen der beiden großen Ordenslehrer zu diesem Thema legen dabei den zeitgenössischen Umgang mit den konkurrierenden Interpretamenten der aristotelischen und der neuplatonischen Lehre in besonders anschaulicher Weise offen. Nach Aristoteles entsteht Erkenntnis durch die Abstraktion des sinnlich Wahrgenommenen; die Seele denkt in Bildern, die von außen kommen. Aus neuplatonischer Sicht hingegen sind zumindest bestimmte Ideale oder Abstrakta dem Gedächtnis angeboren und werden durch Sinneswahrnehmungen nur aktiviert; die Seele dirigiert die Sinnesorgane.¹⁹ Dementsprechend kann nach aristotelischer Lehre die menschliche Erkenntnisfähigkeit durch die Nutzung von *ratio* und Intellekt über das unmittelbar sinnlich Wahrnehmbare hinaus gesteigert werden. Aus platonisch-augustinischer Sicht hingegen stellen die menschlichen Sinne selbst den wesentlichen Schlüssel für Erkenntnis und Gottesschau dar. Während sich Thomas von Aquin in erster Linie für die intellektuellen Möglichkeiten der Gotteserkenntnis interessierte, gab Bonaventura meist den sinnlich-situativen Wahrnehmungs- und Erkenntnisformen den Vorzug. Dennoch zeigen ihre Schriften, wie intensiv sich beide sowohl mit den aristotelischen als auch mit den platonischen Auffassungen auseinandersetzten und wie sehr Elemente beider Ansätze in ihre Theorien eingingen.

So räumte Thomas von Aquin beispielsweise in seiner Lehre der *immutatio spiritualis* der sinnlichen Wahrnehmung einen elementaren Platz ein. Ohne Sinneswahrnehmung könne es keine Erkenntnis geben; verstanden werden könne nur, was vorher auch gesehen, gehört oder gefühlt worden ist.²⁰ Bei der Vermittlung göttlicher Wahrheiten seien deshalb unbedingt auch die Sinne, und hier vor allem das Auge, anzusprechen. Mit seiner Empfehlung, Bildwerke und Skulpturen in Kirchen zur Belehrung der Ungebildeten einzusetzen,²¹ bezog sich Thomas auf ein Diktum Gregors des Großen, auf das in hoch- und spätmittelalterlichen theologischen Texten häufig rekurriert wird.²² Zudem gab er (im Anschluss an Horaz) zu bedenken, dass man besser

18 In diesem Sinne wäre die strikte Scheidung, die Bumke, Blutstropfen (2001), 13, zwischen einem allein auf Gotteserkenntnis zielenden Interesse der Theologen und einem auf die Wirkweise der Sinne und der *ratio* gerichteten Interesse der Dichter vornimmt, zu relativieren.

19 Vgl. Kemp, Psychology (1990), 18; Dewender, Wahrnehmung (2004), 197–199.

20 Tellkamp, Sinne (1999), 2 und passim; vgl. auch Craneffeld, Origin (1975), 77–80.

21 Thomas von Aquin, In quatuor libros III dist. 9, q. 1, art. 2, qc. 2 ad 3: *Fuit autem triplex ratio institutionis imaginum in Ecclesia. Primo ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur. Secundo ut incarnationis mysterium et S.ctorum exempla magis in memoria essent, dum quotidie oculis repraesentatur. Tertio ad excitandum devotionis affectum qui ex visis efficacius incitatur quam ex auditis.*

22 Zur Rezeptionsgeschichte und zur Kritik einer simplifizierenden Deutung des Gregor-Diktums *pictura laicorum literatura* (eigentlich: *Aliud est enim picturam adorare, aliud per picturae historiam quid sit adorandum addiscere. Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura*

memoriere, was man täglich vor Augen habe und dass durch Gesehenes intensivere Gefühle hervorgerufen würden als durch Gehörtes.²³ In dieser Einschätzung des Wertes von Bildern für die kognitive Erkenntnis religiöser Inhalte wie auch für die sinnlich-körperliche Anregung religiöser Gefühle bestand völlige Übereinstimmung zwischen dem Dominikaner Thomas von Aquin und dem Franziskaner Bonaventura, der in seinen Kommentaren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus ganz ähnlich argumentierte.²⁴ Zudem griff Thomas von Aquin augustinisches Gedankengut auf, wenn er von der Erkenntnis als einem Akt unmittelbarer Anschauung (*simplex intuitus*) sprach.²⁵ Diese sei eigentlich die vollkommeneren Erkenntnisfähigkeit, doch wäre sie nur den Engeln eigen; dem Menschen hingegen bleibe sie weitgehend verwehrt. Dieser müsse vielmehr von den sinnfälligen Dingen ausgehen und dann in einem gewissen Fortschreiten des Verstandes (*quodam discursu rationis*) die geistige Wahrheit erkennen. Erst nach Überwindung des diskursiven Denkens sei auch die menschliche Seele zur Betrachtung der Wahrheit durch *simplex intuitus* in der Lage.²⁶ Auch lehnte Thomas die augustisch-neuplatonische Prämisse, dass im menschlichen Erkennen ein angeborenes Element wirke, nicht rundweg ab. So stellte er fest, dass die Seele die Erkenntnisinhalte zwar

cernentibus, quia in ipsa etiam ignorantes vident quid sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt. Unde et praecipue gentibus pro lectione pictura est [Gregor der Große, *Epistularum libri quatuordecim* XI.13, 1128] vgl. Duggan, Art (1989); Curschmann, *Pictura* (1992). Keinesfalls ist die Verwendung des Gregor-Diktums als Beleg für eine fundamentale Trennung zwischen ungebildeten Laien und schriftlich-lateinisch gebildeten Klerikern aufzufassen und daraus eine spätmittelalterliche Medienhierarchie zwischen einer sinnlich-anschaulichen Volkskunst und einer komplexen, schriftlich begleiteten Elitenkunst abzuleiten. So warnt Schreiner, *Laienfrömmigkeit* (1992), 78, generell vor einer Auftrennung in das hierarchisierende Begriffspaar ‚Eliten- und Volksfrömmigkeit‘. Vonseiten der Kunstgeschichte unterstützt Krüger, *Lesbarkeit* (1991), 127, diese Warnung: „Vorsicht also auch vor einem simplifizierenden Umgang mit einem theoretischen Modell, das mit der binären Opposition von Gelehrten und Volkskultur operiert und damit letztlich nur eine ‚Konstruktion kultureller Idealstrukturen‘ (Brückner) in Anwendung bringt“. Auch Camille, *Einführung* (1993), 342, betont: „It is not possible to separate the visual culture of the Middle Ages into distinct sacred and secular realms.“

23 Horaz, *De arte poetica* 180–182: *segnius iritant animos demissa per aurem, quam quae sunt oculis subiecta fidelibus, et quae ipse sibi tradit spectator*. Vgl. auch Freedberg, *Power* (1989), 162–164.

24 Bonaventura, *Commentaria* III.9,1,2: *Dicendum, quod imaginum introductio in Ecclesia non fuit absque rationabili causa. Introductae enim fuerunt propter triplicem causam, videlicet propter simplicium ruditatem, propter affectum tarditatem et propter memoriae labilitatem. Propter simplicium ruditatem inventae sunt, ut simplices, qui non possunt scripturas legere, in huiusmodi sculpturis et picturis tanquam in scripturis apertius possint sacramenta nostrae fidei legere. Propter affectum tarditatem similiter introductae sunt, videlicet ut homines, qui non excitantur ad devotionem in his quae pro nobis Christus gessit, dum illa aure percipiunt, saltem excitentur, dum eadem in figuris et picturis tanquam praesentia oculis corporeis cernunt*.

25 Thomas von Aquin, *In quatuor libros I dist.* 3, q. 4, art. 5 co.

26 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* IIa IIae, q. 180,6, ad 2.

von außen empfangen, nämlich mittels (*medium quo*) der sinnlichen und intelligiblen Formen der Dinge. Die Aktualisierung der Erkenntnis in der Seele aber erfolge durch den tätigen Intellekt, sodass auch in der Seele eine (angeborene) Quelle der Erkenntnis liege. Des Weiteren unterschied er zwei Erkenntnisformen: jene spezifischer und jene allgemeiner Prinzipien. Während Kenntnisse spezifischer Prinzipien – etwa wissenschaftliche Definitionen – erworben werden müssten, würden erste, allgemeine Prinzipien – wie etwa das Sein der Dinge und ihre Eigenschaften sowie das Gute, Zweckhafte und Erstrebenswerte – unmittelbar, d. h. intuitiv, von allen Menschen eingesehen.²⁷

Auch Bonaventura nahm eine Unterteilung der menschlichen Verstehensweisen vor: Neben der leiblich-sinnlichen und der rational-geistigen Erfahrung stand für ihn die geistliche Erfahrung als inneres Erfassen bzw. Bewusstwerden der Gegenwart des geliebten und liebenden Gottes.²⁸ Die Seele des Menschen habe grundsätzlich zwei Seiten: die *pars rationalis*, die für kognitive und intellektuelle Fähigkeit stehe, und die *pars sensibilis* als affektive Potenz. Beide trügen zur Erkenntnisfähigkeit des Menschen bei.²⁹ In seinem ‚Itinerarium‘ lieferte er zudem eine Analyse, die sich am Aristotelischen ‚Organon‘ orientierte. Demnach dringe der Mensch von Begriffen über Sätze, vom Einfachen über Komplexes schrittweise zur Erkenntnis vor.³⁰ Auch betonte Bonaventura die Bedeutung des Wortes: Der ewige Wille des Schöpfers verschaffe sich im menschlichen Geist durch das *verbum inspiratum* Gehör. Nur wer darauf höre und diesem gehorche, könne die Welt und sich selbst wirklich erkennen. Dem für das *verbum inspiratum* empfänglichen Menschen werde die Welt zum aufgeschlagenen Buch, das ihm Zugang zur ewigen Wahrheit gewähre.³¹ Gleichwohl führten Bonaventuras Metaphern ‚Wort‘ und ‚Buch‘ nicht zwingend zu einer Vorstellung von kognitiv-intellektueller Erkenntnis wie bei Thomas von Aquin. Vielmehr schien ihm die Erkenntnismöglichkeit von Gott bestimmt, der die guten Menschen in das Buch des Lebens eintrage, das die schlechten weder lesen noch verstehen könnten.³²

27 Thomas von Aquin, *Quaestio disputata* 10,6. Vgl. Seidl, *Erkenntnis* (1988).

28 Vgl. Schlosser, *Cognitio* (1990), 211.

29 Bonaventura, *Commentaria* II.19,1,2, ad 3; ebd. II.31,1,1. Bonaventura nimmt zumeist terminologische Unterscheidungen zwischen sinnlicher (*sensus*) und geistiger Erkenntnis (*intellectus*) vor. Doch wird die Verschiedenheit der beiden Erkenntnisweisen in der Forschung oft überbetont. Wie Schlosser, *Cognitio* (1990), 40f., zeigt, geschieht nach Bonaventura Erkenntnis (im Sinne von *cognitio* als Erfassen der Wahrheit) ebenso auf der Ebene der Sinne wie auf der des Geistes.

30 Vgl. Darge, *Aristotelesrezeption* (2006), 166.

31 Bonaventura, *Collationes de septem donis* 1,5; vgl. Ders., *Commentaria* IV.1,1,9.

32 Bonaventura, *Commentaria* IV.43,2,1: *Liber vitae dicitur Dei noticia et vis secundum duplicem eius proprietatem. Dicendum, quod libri duplex est proprietates: una in se, scilicet scientiae retentio in similitudine et uniformitate; et ratione huius proprietatis nomen libri transfertur ad Dei notitiam. Alia proprietates est ad nos, quia per librum est in nobis obliorum recordatio; et ratione huius transfertur ad vim illam, per quam fit recordatio praeteritorum.* Ebd. IV.43,2,3: *Boni se ibi*

Beide Ordenslehrer, Thomas von Aquin und Bonaventura, ziehen in ihren erkenntnistheoretischen Schriften außerdem an den Stellen, an denen es um die elementare Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung (*vis cognoscitiva, sensus*) geht, häufig Begriffe und Beispiele aus dem Bauwesen (insbesondere des Kirchenbaus) und der Malerei (insbesondere der Ausschmückung sakraler Bauten) zur Erläuterung heran.³³ Sie zeigen den Wert, der diesen ‚Künsten‘ für die menschliche Erkenntnis (des Göttlichen) beigegeben wurde. *Ars* steht sowohl bei Thomas als auch bei Bonaventura für eine erfahrungsbezogene Erkenntnishaltung – im Gegensatz zur *scientia* (Thomas) als methodisch gesicherter und theologisch-philosophisch geprägter wissenschaftlicher Verstehensweise. Auch *pulchrum/pulchritudo* ist ein Begriff aus der Erkenntnislehre. Thomas’ oft zitierter, aber häufig aus dem Zusammenhang gerissener Satz *pulchra enim dicuntur, quae visa placent* steht im Rahmen der Gotteslehre und der Lehre vom *bonum*.³⁴ Die Frage nach der Entsprechung von Gutem und Schönerem beantwortet Thomas wie folgt: Das Gute ist dem Strebevermögen (*appetitus*) zugeordnet, das Schöne dem Erkenntnisvermögen (*vis cognoscitiva*). Thomas geht es also nicht um eine Begriffsbestimmung des Schönen an sich, sondern um die Frage, „was die *vis cognoscitiva* auf der Ebene der Sinne (*sensus*), das heißt des ersten unmittelbaren Beeindruckt- und Angezogenwerdens von einem Erkenntnisgegenstand, zu eben diesem hinzieht und wodurch sodann, noch immer auf der Ebene der Sinneserkenntnis, eine erste Form des Erkennens (*cognitio*) zustande kommt, ohne dass diese bereits die Qualität eines Urteils hätte“.³⁵ In der Definition von ‚Schönheit‘ gehen beide Ordenslehrer auf augustinische Vorstellungen zurück: *Omnis enim corporis pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate*.³⁶ Sowohl Thomas von Aquin als auch Bonaventura bestimmen die Schönheit als Ähnlichkeit (*similitudo*), Übereinkunft (*convenientia*), Entsprechung (*congruentia*), Harmonie (*correspondentia, harmonia*) und Gleichheit (*aequali-*

[in libro vitae] legentes, cognoscent se praedestinos; mali vero ex hoc ipso, quod in libro aperte legere non poterunt, scient, se non esse praedestinos. Zur Bedeutung des Begriffs ‚Buch‘ im Werk Bonaventuras vgl. auch Rauch, Buch (1961), bes. 7f.; 163.

- 33 Begriffe wie *artifex, architector* und *ars* wurden zeitweilig in der kunsthistorischen Forschung in anachronistischer Angleichung an moderne Begriffe (und inhaltliche Konzepte) mit ‚Künstler‘, ‚Architekt‘ und ‚Kunst‘ übersetzt. Stattdessen ergibt sich eine ganz andere Bedeutung aus dem konkreten Kontext, der keinesfalls in einer ästhetischen Fragestellung, sondern in der philosophischen Erörterung erkenntnistheoretischer Fragen besteht. Gegen die untaugliche Anwendung des neuzeitlichen Gedankengebäudes der Ästhetik auf die mittelalterliche Kunstpraxis haben sich Architektur- und Bildgeschichte mit neuen, hauptsächlich medial ausgerichteten Deutungskonzepten durchgesetzt. Zur Kritik an der älteren Forschung vgl. etwa Speer, Verstehen (1993); Senger, Begriff (1993), 208–223.
- 34 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 5,4, ad 1. Vgl. zur Auslegung Speer, Verstehen (1993), 18f.
- 35 Speer, Verstehen (1993), 18.
- 36 Aurelius Augustinus, *De civitate Dei* XXII.19.

tas); denn die Harmonie in der weltlichen Schönheit ist das Abbild der Schönheit Gottes. Die Gläubigen konnten dementsprechend in den ‚schön‘ gestalteten Kirchen über die Wahrnehmung von harmonischen Proportionen des Raums und der Anmut der Farben der Erkenntnis Gottes näherkommen.³⁷ Diese Form der Erkenntnis beinhaltete sowohl augustinische Aspekte der von Gott geleiteten ‚Schau‘ als auch aristotelische Aspekte einer von den Sinneswahrnehmungen ausgehenden ‚rationalen‘ Erkenntnis über die Identifikation von weltlicher Symmetrie und göttlicher Harmonie.

Aristotelische und neuplatonische Interpretationen von Sinneswahrnehmung standen also im theologisch-philosophischen Diskurs, der maßgeblich von den Mendikanten mitgeprägt wurde, nicht in Opposition zueinander, sondern waren parallel einsetzbar, sie verhielten sich häufig komplementär und gingen neue produktive Synthesen ein.³⁸ Theoretisch war eine solche Verknüpfung differierender und auch konkurrierender Modelle von Wahrnehmung präfiguriert durch die Fundierung religiösen Denkens in der Dialektik von Transzendenz und Immanenz.³⁹ Die auf den Neuplatonismus zurückgehende Annahme zweier getrennter, aber aufeinander verweisender metaphysischer Bereiche von Wirklichkeit (*kosmos noetos*) war durch Augustinus in das christliche Gedankengut integriert und zu einer zentralen Ausgangsprämisse mittelalterlichen Denkens gemacht worden. Augustinus’ Unterscheidung von *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis*⁴⁰ geht von der Existenz einer gedachten, geistigen Welt aus, in der die absolute, unveränderliche Wahrheit ihren Sitz hat, und stellt diese der sinnlich wahrnehmbaren, ontologisch gesehen jedoch minderen Wirklichkeit gegenüber. Die irdische Welt ist dieser Annahme zufolge ein Abbild der göttlich-ewigen. Wer demnach die Natur als Buch göttlicher Offenbarung richtig zu ‚lesen‘ vermag, erhält dort Hinweise auf eine verborgene Wirklichkeit, die Vollkommenheit Gottes.⁴¹ Diese Vorstel-

37 Als Beispiel sei Bonaventura zitiert: „Wenn also, wie Augustinus im sechsten Buch seiner ‚Musica‘ schreibt, die Schönheit eine numerische Gleichheit ist, weil, je mehr die Teile einer Erscheinung proportioniert und angeglichen werden, um so anmutiger sind sie, und aus diesem Grunde [ist die Schönheit eine Frage] der Angleichung dieser Teile; wie groß wird dann die Schönheit in jener Stadt sein, wo jener Sohn, der die ewige Kunst aller Dinge ist, (...) sich zeigt (...). Die Seele ist geschaffen, um jenes ewige Licht zu betrachten und von jenem Glanz erleuchtet zu werden“ (Bonaventura, *Sermones de sanctis*, In festo omnium sanctorum II; Übersetzung zit. nach *Bindung*, Bedeutung [2003], 146f.).

38 Die ältere Forschungsmeinung, die insbesondere von Etienne Gilson prominent vertreten wurde, muss damit endgültig als widerlegt gelten. *Gilson*, Philosophie (1960), 501–526, hatte in Thomas von Aquin den Vollender des christlichen Aristotelismus gesehen und Bonaventura als Neugegründer der augustinischen Gotteslehre dargestellt.

39 Stärker als in der polytheistisch geprägten Antike, in welcher die Erkenntnistheorien Platons und Aristoteles’ ursprünglich entstanden waren, wurde hier zwischen Immanentem und Transzendentem unterschieden. Vgl. *Borgolte*, Geburt (im Druck).

40 Aurelius Augustinus, *Contra academicos* III.17, 37; III.19, 42. Vgl. außerdem *Flasch*, Augustin (1994), 37–40.

41 Vgl. hierzu *Blumenberg*, Lesbarkeit (1983), v. a. 22–35; *Curtius*, Literatur (1993), 323–329.

lung zweier Wirklichkeiten blieb über die Jahrhunderte hinweg präsent und fand bis hin zu Bonaventura und Thomas von Aquin ihren Niederschlag in der mittelalterlichen Geistesgeschichte.⁴²

Hieraus erklärt sich denn auch die ambivalente Einstellung zu den menschlichen Sinnen, wie sie gerade im Kontext der Mendikanten anzutreffen ist. Auge und Ohr bildeten einerseits den Ausgangspunkt jeder menschlichen Erkenntnis, andererseits standen sie als Teil der irdischen, ontologisch gesehen minderwertigen Ordnung unter dem Verdacht möglicher Sinnestäuschung, waren sie doch unzulänglich und unvollkommen.⁴³ Dominikaner wie Franziskaner betonten auf der einen Seite die Bedeutung der Sinneswahrnehmung für die Gottesschau – wobei die auf Aristoteles zurückgehende, weit verbreitete Hierarchisierung der äußeren Sinne, die dem Auge den epistemologischen Primat einräumte, zu einer allgemeinen Fokussierung auf das Sehen führte und der Augenzeugenschaft besonders große Beweiskraft zubilligte.⁴⁴ Auf der anderen Seite wurde das sinnliche Sehen häufig mit dem gläubigen Hören kontrastiert,⁴⁵ wobei Avicennas Unterscheidung von inneren und äußeren Sinnen nach der erfolgreichen Integration in die transzendente Welt des lateinischen Mittelalters eine theologische Aufwertung erfuhr.⁴⁶ Mit den äußeren Sinnen (Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten)

-
- 42 Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 79,4. Thomas ging in seiner Metaphysik der Schöpfung davon aus, dass die sinnlich-sichtbare Welt den göttlichen Ideen nachgebildet sei. Der Mensch lebe in der Möglichkeit. Gott aber sei eine in Wirklichkeit seiende Substanz. „Es muss über der Verstandesseele des Menschen ein höheres Wesen angenommen werden, von dem die Seele die Kraft zu denken erhält. Denn immer verlangt das, was an etwas teilhat, und was bewegbar und unvollkommen ist, dass etwas vor ihm da sei, das durch seine Wesenheit ist, und das unbeweglich und vollkommen ist. Die menschliche Seele wird aber nur durch Teilhabe an einer Verstandeskraft verstehend genannt. Zeichen dessen ist, dass sie nicht ganz verstehend ist, sondern nur mit einem Teil von ihr. Sie gelangt ferner durch ein mit einer gewissen Hinundherbewegung verbundenes Schlussverfahren zur Erkenntnis der Wahrheit. Des Weiteren hat sie auch ein nur unvollkommenes Verstehen, einmal weil sie nicht alles versteht, sodann weil sie in dem, was sie versteht, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit voranschreitet. Es muss also einen höheren Verstand geben, der der Seele zum Denken verhilft“ (Übersetzung zit. nach: Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 6, 157f.).
- 43 Das Misstrauen den menschlichen Sinnen gegenüber geht wiederum auf Augustinus zurück. Kurt Flasch schreibt dazu: „Kaum ein Thema hat sich in Augustins Entwicklung so konstant durchgehalten wie das Motiv der Schwäche der Sinneserkenntnis. Wir sollen nicht nach außen gehen, die Wahrheit wohnt im Innern. Die Wahrheit ist unwandelbar; alles Sinnliche verändert sich, es erlaubt kein normatives Urteil“ (Flasch, Augustin [1994], 408f.).
- 44 Vgl. hierzu Schulz, *Unterscheidungen* (2002), 130; 132.
- 45 Vgl. Tammen, *Wahrnehmung* (2003), 381. Hauptvertreter der theologischen Aufwertung des Hörens waren Bernhard von Clairvaux und im mendikantischen Kontext in erster Linie Albertus Magnus (vgl. hierzu Schulz, *Unterscheidungen* [2001], 141). Zur Bewertung des Sehens und Hörens im Mittelalter vgl. außerdem Wenzel, *Hören* (1995).
- 46 Wegweisend waren hier in erster Linie die Arbeiten des Albertus Magnus, der damit zum Begründer der aristotelischen Psychologie im lateinischen Mittelalter wurde. Vgl. Theiss, *Wahrnehmungspsychologie* (1997), v. a. 81–112, sowie Dewender, *Wahrnehmung* (2004), 198f.

korrespondierten bei Thomas von Aquin wie auch bei Albertus Magnus, Roger Bacon und John Pecham *sensus communis*, *ymaginatio*, *vis cogitativa*, *vis estimativa* und *vis memorativa* (Gemeinsinn, Vorstellungskraft, Kombinationsfähigkeit, Urteilskraft, Erinnerung). Galen und sein arabischer Kommentator Avicenna lokalisierten die von Aristoteles ausgemachten inneren Sinne in bestimmten Regionen des Hirns und banden so die mentalen Fähigkeiten direkt an physisch-organische Grundlagen. Diese Vorstellung prägte auch das spätmittelalterliche Verständnis der menschlichen Anatomie.⁴⁷ Die von Augustinus aufgestellte Hierarchie des Sehens, die der *visio corporalis* die höherwertige *visio spiritualis* und die vollkommene *visio intellectualis* gegenüberstellte, fand in mendikantischen Schriften in diesem Zusammenhang großen Anklang.⁴⁸

Hinter all diesen Überlegungen zu äußeren und inneren Sinnen, zu körperlichem und geistigem Schauen, zu intellektueller und sinnlicher Erkenntnis stand der Grundsatz: *per visibilia ad invisibilia*. Dieses auf den Apostel Paulus zurückgeführte Diktum (vgl. II Kor 4,18), welches das theologische Denken des gesamten Mittelalters durchzog, sah es – ausgehend von der Zwei-Welten-Vorstellung – als den dem Menschen gegebenen Weg an, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren vorzudringen, vom Materiellen und Sinnlichen zum Göttlichen und Ewigen.⁴⁹ Die *visibilia* konnten somit einerseits gegenüber den *invisibilia* hierarchisch abgewertet werden, andererseits erfuhren sie als unersetzliche Grundlage der Erkenntnis des Göttlichen eine enorme Aufwertung. Sie konnten mit negativen wie mit positiven Vorzeichen versehen werden und beide Konnotationen

47 Vgl. Camille, Gaze (2000).

48 Laut Augustinus sieht beim spirituellen Sehen nur das innere Auge der Seele, der Verstand ist nicht beteiligt (z. B. Träume und Visionen). Auf der höchsten Stufe stand jedoch das intellektuelle Sehen. „Hier dringt der Seher mit Gottes Gnade in eine Sphäre vor, wo die klare, göttliche Wahrheit in ihrer Essenz, ohne Bildlichkeit sichtbar wird und wahre Erkenntnis eintritt“ (*Tammen*, Wahrnehmung [2003], 381). Vgl. Bonaventuras Darlegung des Stufenmodells: *Primus autem gradus quantum ad ascensum ad aspectum praesentiae est in consideratione visibilium, secundus in consideratione invisibilium, ut animae vel alterius substantiae spiritualis; tertius est ab anima in Deum, quia imago ab ipsa veritate formatur et Deo immediate coniungitur* (Bonaventura, *Commentaria* I.3, pars 1,1,2).

49 Mit dem Apostelwort *per visibilia ad invisibilia* beschäftigt sich Thomas von Aquin in der ‚*Summa theologiae*‘: *Est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia nuducatur, ut ex supra dictis patet, et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari* (Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 43,7). Bonaventura behandelt es in seinen ‚*Sermones dominicales*‘: *Spiritualiter autem ista auctoritas intellecta potest ad praesens exponi sic ut dirigatur verbum ad spiritum sanctum scilicet docuisti populum tuum scilicet christianam fidem per talia opera scilicet miraculosa quantum iustum est et humanum ut per effectum deveniamus in cognitionem causae et per visibilia ad invisibilia tanquam animales et sensibiles reducamur eo quod vera cognitio in via incipit a posteriori et bonae spei fecisti filios tuos in expectando cum desiderio futuram gloriam* (Bonaventura, *Sermones dominicales* 25,13).

sind in spätmittelalterlichen Diskursen zu finden. Die verschiedenen aus der Antike überlieferten Wahrnehmungs- und Erkenntnistheorien schlossen sich also nicht gegenseitig aus, sondern wurden zu verschiedenen Mitteln für ein und denselben Zweck. Dissens herrschte immer nur über die Art und Weise, wie am besten zur absoluten und göttlichen Wahrheit vorzudringen wäre. Mal wurde das sinnliche Erkennen in den Vordergrund gerückt. Ein anderes Mal betonte man den nach innen gerichteten, mystischen Zugang zur Wahrheit. Dann wieder wurde das intellektuelle Durchdringen der Materie zur Offenbarungsbedingung erklärt.

Die elementare Bedeutung des Themenkomplexes ‚Wahrnehmung und Erkenntnis‘ für die mendikantische Lehre lässt sich also aus den Schriften des Thomas von Aquin und des Bonaventura gut nachvollziehen. Schwieriger hingegen gestaltet sich die Frage nach der theologisch-philosophischen Reflexion von ‚Differenz‘. Insbesondere die Frage nach der Wahrnehmung des kulturell Differenten ist zunächst einmal eine moderne Problemstellung, die bei den beiden großen Ordenslehrern keine direkte theoretische Erörterung gefunden hat.

Thomas von Aquin hat allerdings eine Systematik verschiedener Differenzbegriffe aufgestellt. In Anlehnung an Aristoteles’ ‚Metaphysik‘⁵⁰ entwickelte er zahlreiche Einzeldefinitionen verschiedener Differenzarten.⁵¹ Die Basisdefinition für *differentia* ist, dass zwei Gegebenheiten in Einem übereinstimmen und in einem Anderen verschieden sein müssen – so z. B. der Unterschied zwischen dem sitzenden und dem stehenden Sokrates (*differentia secundum numerum*), zwischen den beiden Menschen Sokrates und Platon (*differentia secundum speciem*), zwischen einem Menschen und einem Esel, die beide zu den Lebewesen gehören (*differentia secundum genus*), oder der Unterschied, der in Quantität und Qualität besteht (*differentia secundum proportionem*).⁵² Differenz ist damit bei Thomas von Aquin ein Begriff, der nur dann zutrifft, wenn die miteinander zu vergleichenden Dinge, Wesen oder Gegebenheiten zwar in einigen Aspekten unterschiedlich sind, dabei aber noch etwas Gemeinsames haben. Wenn analog gesetzte oder gedachte Begriffe oder Dinge sich jedoch in Allem unterscheiden (etwa beim Vergleich von Steinen und Hühnern), kann nach Thomas nicht mehr von Differenz gesprochen werden, sondern vielmehr von Diversität.⁵³

Auch im Universalienstreit des 12. Jahrhunderts war es um die Frage nach dem Verhältnis zwischen individuellen, konkreten Substanzen und ihren Arten und Gattungen gegangen. Dabei wurde darüber debattiert, ob die Arten und Gattungen im Vergleich zu

50 Siehe hierzu Muck, Differenz (1972).

51 Vgl. die auch im Internet zugängliche umfangreiche Aufstellung mit Stellennachweisen in Schütz, Thomas-Lexikon (2006).

52 Thomas von Aquin, In libros metaphysicorum V.12.

53 Thomas von Aquin, In libros metaphysicorum V.12: *Nam illa diversa, quae in nullo conveniunt, non possunt proprie dici differentia, quia non differunt aliquo alio, sed seipsis. Differens autem dicitur, quod aliquo alio differt.*

den konkreten Individuen nur Namen oder Begriffe waren (Nominalismus) oder als materiell vorhanden zu gelten hatten (Realismus). War Differenz in den Dingen bzw. Individuen selbst als artbildendes Merkmal vorhanden oder handelte es sich um einen mentalen Ausdruck der Individuen, eine Intention der Seele? Thomas von Aquin nahm in dieser philosophischen Grundsatzdebatte die Position eines gemäßigten Realismus ein. Ihm zufolge hatte die den Individuen gemeinsame Natur weder Einheit noch Sein, sondern nur einen begrifflichen Gehalt (*ratio*). Mit Aristoteles legte Thomas dabei großes Gewicht auf die Unterscheidung von Materie und Form. Das Prinzip der Individuation, also der unterschiedlichen Ausformung einzelner Individuen einer Gattung, liege darin, dass die Materie durch die Formen bestimmt werde, durch materielle Formen wie Raum und Zeit, die dem Stoff untrennbar anhaften, oder durch unstoffliche Formen, deren höchste die Gottheit ist.⁵⁴

Auf die Bedeutung der Differenz zwischen den verschiedenen Religionen und Kulturen angewendet, kann geschlossen werden: Die menschlichen Kulturunterschiede bilden nicht nebeneinander stehende Aspekte von Diversität. Vielmehr sind sie Differenzen im Sinne einzelner Unterschiede vor dem Hintergrund von etwas Gemeinsamen. Die Vielfalt der individuellen (und nach modernem Verständnis auch der kulturellen) Erscheinungen ist zum einen materiell – im Sinne von historisch – bedingt und zum anderen von Gott bestimmt. Der menschliche Verstand (*ratio*) erkennt bzw. benennt in dieser Vielfalt der individuellen Erscheinungen das Gemeinsame als etwas Abstraktes.

Margit Mersch, Juliane Schiel

II.2.2 Differenzwahrnehmung in den Texten des Dominikanermissionars Riccold von Monte Croce

Es ist sicherlich kein Zufall, dass die kulturwissenschaftliche Identitäts- und Alteritätsforschung mit der Entdeckung von Reiseberichten als historischer Quellengattung ihren Anfang nahm.⁵⁵ Narrative Texte über das Fremde, Beschreibungen anderer Kulturen, Religionen, Sitten und Gebräuche scheinen im Gegensatz zu philosophischen Schriften, normativen Texten Bildern oder Bauten relativ unmittelbar Aufschluss zu geben über historische Wahrnehmungs- und Deutungsweisen von Differenz. Doch der Schein trügt. Auch der Augenzeugenbericht gehorcht Gesetzmäßigkeiten, die in der Textart begründet sind, und gibt die Kulturbegegnung immer nur gebrochen wieder. Mit den Zeugnissen des Dominikanermissionars Riccold von Monte Croce liegt uns ein Fall vor, an

⁵⁴ Vgl. *Vorländer*, Philosophie (1964), 88.

⁵⁵ Vgl. hierzu für die Literaturwissenschaften v. a. *Neuber*, Welt (1991), und *Münkler*, Erfahrung (2000), und für die mediävistische Geschichtsforschung *Schmieder*, Europa (1994), und *Reichert*, Erfahrung (2001).

welchem zum einen die Prozesshaftigkeit von (Differenz-)Wahrnehmung in Texten und zum anderen die Abhängigkeit ihrer Darstellungsweise von der jeweiligen Schriftform in geradezu exemplarischer Weise studiert werden können.

Riccold von Monte Croce (1243–1320), ein Dominikaner aus dem Predigerkonvent S. Maria Novella von Florenz, war 1285 als Missionar in den Orient entsandt worden, um die Mongolen und Muslime zum Christentum zu bekehren. Nach einer Pilgerfahrt durch das Hl. Land verließ er 1288 Akkon, durchquerte die Türkei, einen Teil des Mongolenreiches und Persiens und ließ sich schließlich für weitere zehn Jahre in Bagdad nieder.⁵⁶ Als er um 1300 in sein Heimatkloster zurückkehrte, hatten sich die Ausgangsbedingungen seiner Missionsreise grundlegend verändert. Hatte man 1285 die baldige Christianisierung der Mongolen und den gemeinsamen Kampf gegen den Islam noch für eine durchaus realistische Möglichkeit gehalten, so machte der Fall von Akkon 1291 alle Hoffnungen mit einem Schlag zunichte. Riccold hatte die Niederlage der Lateiner und die Ermordung seiner Mitbrüder in Akkon während seines Aufenthalts in Bagdad aus nächster Nähe miterlebt und selbst die Aussichtslosigkeit der Muslimenmission erfahren. Der Islam war weltweit auf dem Vormarsch; militärische Eroberungen und Massenkonzersionen im Vorderen und Mittleren Orient strafte die mendikantische Hoffnung auf eine baldige vollständige Christianisierung der Welt Lügen. Riccolds Differenzerfahrungen spielten sich somit auf zwei Ebenen ab: Zum einen war er ein Missionar in der Fremde und mit vielen Sitten, Lehren und Gebräuchen konfrontiert, die ihm vorher weitgehend unbekannt gewesen waren oder von denen er sich nur durch Überlieferungen oder Erfahrungsberichte Dritter eine Vorstellung gemacht hatte. Zum anderen erlebte er die Situation vor Ort als von den eigenen Erwartungen different; die politische Wende von 1291 hatte Riccold zutiefst verunsichert und sein Weltbild erschüttert. Zurück in Florenz verfasste er innerhalb weniger Monate vier Schriftstücke, in denen er seinen Erfahrungen im Kontakt mit den Kulturen und Religionen des Orients Ausdruck verlieh: zunächst einen Reisebericht („Liber Peregrinationis“) und eine Briefsammlung („Epistulae quinque commentatorie de perditione Acconis“), dann eine theologische Streitschrift („Contra legem Saracenorum“) und schließlich ein Missionshandbuch („Libellus ad nationes orientales“).⁵⁷ Alle diese Texte thematisieren letztlich dieselben Erlebnisse, doch wurde die wahrgenommene Differenz des Orients von Riccold dabei jedes Mal neu erinnert, geordnet und verarbeitet und erhielt je nach Textgattung und Aussageabsicht eine andere Ausrichtung.

Im „Liber Peregrinationis“ steht das Reisesubjekt im Vordergrund.⁵⁸ Die Route des Missionars gibt die Struktur für den Bericht vor. Es ist, als ob Riccold die fünfzehnjäh-

56 Für Angaben zur Person des Riccold, seinem Leben und Wirken vgl. *Ehmann*, Einführung (1999).

57 Diese Reihenfolge weist Antoine Dondaine überzeugend nach. Vgl. *Dondaine*, *Ricoldiana* (1967), 119.

58 Zum Reisebericht des Riccold von Monte Croce vgl. auch *Schiel*, *Liber* (2007).

rige Reise noch einmal vor seinem geistigen Auge ablaufen lässt. Chronologisch werden die einzelnen Stationen seines Wirkens nacherzählt. Dabei ist Riccolds Erinnerung an seine Reiseeindrücke offensichtlich sehr vielschichtig und differenziert. Der Orient trägt in seinem Bericht je nach Region und Religionszugehörigkeit der Bewohner ganz unterschiedliche Gesichter. Während der Florentiner Dominikaner Palästina und die lateinischen Kreuzfahrerstaaten nicht als different beschreibt und stattdessen nur die ihm und seinen Lesern aus der Bibel wohl vertrauten Orte und Begebenheiten wiedergibt,⁵⁹ dominiert im zweiten Teil seiner Orientfahrt, bei der Durchquerung der Türkei und Persiens, das Fremdheitsgefühl des Reisesubjekts die Erzählung. Türken, Perser, Kurden und Mongolen werden als so fremdartig und unberechenbar dargestellt, dass der Bericht sich hier weitgehend auf die assoziative Deskription ihrer Sitten und Gebräuche beschränkt.⁶⁰ Riccolds anschließende Ausführungen zu den Nestorianern, Jakobiten und anderen christlichen Gruppierungen des Orients wiederum legen nahe, dass er im Dialog mit den Ostkirchen ausschließlich theologische Differenzen gewichtet hat, finden doch kulturelle Unterschiede hier keinerlei Erwähnung.⁶¹ Der letzte und umfangreichste Teil des ‚Liber Peregrinationis‘, der von den Muslimen und Riccolds Zeit in Bagdad berichtet, macht diese Sichtweise dann zum Prinzip: Während die Religion bei der Beschreibung der Türken, Perser, Kurden und Mongolen nur einen Teilaspekt neben Aussehen, Kleidung, Essgewohnheiten, Kampftechniken und Umgangsweisen dargestellt hat, werden hier die theologischen Grundsätze des Islam zum Ausgangspunkt für die moralische Beurteilung der Einwohner Bagdads. Die Muslime können noch so fromm und tugendhaft leben, ihre ketzerischen Lehren enttarnen ihr Tun als Frevel und ihre Kultur erscheint als Verkehrung christlicher Werte.⁶²

Auch die Briefsammlung, die Riccold eigenen Aussagen zufolge bereits unmittelbar nach dem Fall von Akkon in Bagdad verfasst hatte und in Florenz noch einmal überarbeitete, thematisiert die persönliche Sicht, das subjektive Erleben des Missionars. Hier jedoch geht es nicht um die von ihm wahrgenommene Fremdheit des Orients und die Andersartigkeit seiner Bewohner, sondern um die unerwartete Wendung, die sein Aufenthalt 1291 genommen hatte. Diese Differenzerfahrung war von ganz anderer Qualität, denn anders als die Begegnungen mit den verschiedenen Völkern des Orients, die dem Reisenden in erster Linie seine eigene kulturelle und religiöse Zugehörigkeit bewusst gemacht und eigene Überzeugungen im Kontakt mit dem Fremden bzw. Anderen gestärkt hatten, führte die Nachricht vom Ende der lateinischen Kreuzfahrerstaaten zu einem tiefen Gefühl der Verunsicherung. Die neuen Vorzeichen, unter denen der Gang des Weltgeschehens nun stand, waren für Riccold zunächst nicht lesbar. Sie passten

59 Riccoldo da Monte di Croce, Liber, 38–76.

60 Riccoldo da Monte di Croce, Liber, 76–120.

61 Riccoldo da Monte di Croce, Liber, 122–154.

62 Riccoldo da Monte di Croce, Liber, 154–200.

nicht zu seinem Bild vom Gott der Christen und vom Fortgang der Geschichte. In dieser Not, so berichtet Riccold, schrieb er zunächst vier Briefe: einen an Gott persönlich, einen anderen an die hl. Mutter Maria, einen dritten an die Heiligen und Kirchenväter und einen letzten an den Patriarchen Nikolaus von Akkon und die Predigerbrüder des dortigen Konvents, die allesamt dem mamlükischen Eroberungszug zum Opfer gefallen waren. Die Differenzerfahrung von 1291 wird in diesen Briefen in der kontrastierenden Darstellung fassbar: War der Gott der Bibel früher als mächtiger Gott aufgetreten, der den anderen Religionen und Kulturen Respekt abverlangte, so wird seine scheinbare Machtlosigkeit jetzt unter Muslimen, Juden und Mongolen zum Anlass für Spott und Schadenfreude. War dem ägyptischen Pharao und seinem Volk einst das Rote Meer zum Verhängnis geworden, so färbt derzeit das Blut der Christen das Meer vor Tripolis und Akkon rot. Hatte Gott früher das sündhafte Sodom wegen zehn Gerechter verschont, so rechnet er nun mit Akkon ab, obwohl sich dort so viele Predigerbrüder um das Seelenheil der Menschen bemüht haben. Hatten sich früher kriegerische Heidenvölker in Scharen freiwillig zum Christentum bekehrt, so laufen jetzt umgekehrt die Christen reihenweise zum Islam über.⁶³ In den ersten vier Briefen stellt Riccold die Frage nach dem Warum und fordert von den Adressaten seiner Briefe eine Erklärung für das, was geschehen ist. Erst der letzte, der fünfte Brief liefert eine Antwort: Der Kommentar Gregors des Großen zum Buch Hiob (Hi 33,13f.) in dessen ‚Moralia‘ habe dem verzweifelten Missionar schließlich gezeigt, dass nichts geschehen könne, was nicht von Ewigkeit her von Gott gewollt und vorherbestimmt sei, und dass in der Hl. Schrift alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige geschrieben stehe.⁶⁴

Es ist, als habe sich Riccold diese Botschaft in der weiteren Auseinandersetzung mit dem Erlebten zum Grundsatz gemacht: In den zwei darauf folgenden Schriften, dem theologischen Traktat ‚Contra legem Saracenorum‘ und dem Missionshandbuch ‚Libellus ad nationes orientales‘, tritt Riccold als erlebendes Subjekt stark zurück. Der Blick des reisenden Missionars weicht der theologischen Reflexion; die Antwort auf ungelöste Fragen und Überraschungsmomente des Augenzeugen wird jetzt in den überlieferten Schriften gesucht.⁶⁵

Die Streitschrift ‚Contra legem Saracenorum‘ knüpft dabei inhaltlich und formal an den letzten Teil des ‚Liber Peregrinationis‘ an. Die im Reisebericht angestellten Reflexionen über die Glaubenslehre Muhammads und seiner Anhänger werden wieder aufgenommen und zum Gegenstand einer systematischen Abhandlung gemacht. Der Fokus der Differenzwahrnehmung hat sich nun vollständig auf die theologische Auseinandersetzung mit den Inhalten des Islam verlagert. Riccolds Erstaunen über den vorbildlichen Lebenswan-

63 Vgl. Erster Brief (Ricoldi de Monte Crucis, Epistolae, 265f.; 269f.).

64 Ricoldi de Monte Crucis, Epistolae, 294–296.

65 Während im Traktat noch explizit auf die eigene Erfahrung verwiesen wird (Ricoldus de Montecrucis, Contra legem Saracenorum, Prolog; 16,1), heißt es im Handbuch nur noch allgemein *experientia teste* (Libellus fratris Ricoldi ad nationes orientales, 163).

del und die Frömmigkeit der Muslime, das im ‚Liber Peregrinationis‘ noch Ausgangspunkt der Betrachtungen gewesen war, hat hier keinen Platz mehr. Die explizit auf persönlicher Erfahrung basierende Darstellung weicht einer geschlossenen Deutung der Glaubenslehre auf der Grundlage überlieferter Schriften. Dabei wird in streng scholastischer Weise verfahren. Nach einer Auflistung aller Irrtümer des Koran und deren historischer und theologischer Einordnung⁶⁶ folgt das Credo der dominikanischen Mission, welches die Bekehrung in drei Schritten vorsieht: Zunächst müsse die Lehre des Andersgläubigen unter Zuhilfenahme des menschlichen Verstandes widerlegt werden, anschließend könne der Kern der christlichen Botschaft erläutert werden, und erst danach, in der Kombination von Verstand und Glaube, werde die Anerkennung der Autorität des Evangeliums und die menschliche Gottesschau möglich.⁶⁷ Diesem Schema folgend, bemüht sich die daran anschließende Abhandlung um eine rationale Argumentation. Vom Allgemeinen zum Speziellen, von formalen zu inhaltlichen Kriterien fortschreitend, sollen die muslimischen Glaubensinhalte nach den Regeln der scholastischen Logik der Lügenhaftigkeit überführt werden.⁶⁸ Abgeschlossen wird die Abhandlung – nach einer kurzen Erzählung zur Entstehung des Islam und einem inszenierten Kreuzverhör (‚Sechs allgemeine Fragen an den Koran‘)⁶⁹ – durch Erläuterungen zur herausragenden Bedeutung des Evangeliums.⁷⁰ Dabei erscheint die christliche Lehre als ein auf Vernunft gegründeter Glaube. Der Islam und sein Prophet Muhammad sind dem Evangelium argumentativ und intellektuell weit unterlegen.⁷¹ Die kontrastierende Darstellung der friedlichen und universellen Botschaft des Neuen Testaments mit der Gewaltlehre des Islam schafft die Grundlage für das, was dann folgen soll und was Riccold nicht mehr in Worte kleidet: der Glaube, das gläubige Verstehen, die Gottesschau.⁷²

66 Ricoldus de Montecrucis, *Contra legem Saracenorum* 1. Dabei bilden die hier aufgeführten Punkte gewissermaßen das Sample der für die nachfolgende Beweisführung verfügbaren Argumente. Vgl. hierzu auch *Hagemann, Kur'an* (1976), 56–67; *Bobzin, Koran* (1995).

67 Ricoldus de Montecrucis, *Contra legem Saracenorum* 2. Vgl. hierzu auch die Ausführungen zu Erkenntnis und Gottesschau in Abschnitt II.2.1 (‚Wahrnehmung und Differenz in den Schriften des Thomas von Aquin und des Bonaventura‘) von Margit Mersch und Juliane Schiel.

68 Zunächst wird in drei Kapiteln grundsätzlich erläutert, weshalb der Koran nicht das dritte Buch der Offenbarung sein kann (fehlende Verweise im Alten und Neuen Testament auf den Koran, fehlende sprachliche, stilistische und inhaltliche Übereinstimmungen mit den Büchern der Bibel). In sieben weiteren Kapiteln werden dann Teilaspekte diskutiert, die den Irrlehrencharakter des Koran offenlegen sollen (offensichtliche Widersprüche, fehlende Wundertätigkeit, unvernünftig, lügenhaft, Gewalt verherrlichend, chaotisch im Aufbau, von schlechtem Charakter). (Ricoldus de Montecrucis, *Contra legem Saracenorum* 3–12).

69 Ricoldus de Montecrucis, *Contra legem Saracenorum* 13–15.

70 Ricoldus de Montecrucis, *Contra legem Saracenorum* 16.

71 Zum intellektuellen Überlegenheitsgefühl Riccolds vgl. insb. Ricoldus de Montecrucis, *Contra legem Saracenorum* 6,19; 7,15; 8,24; 9,13; 17.

72 An dieser Stelle weist sich Riccold eindeutig als Schüler seines Ordenslehrers Thomas von Aquin aus. Was Thomas in abstrakt-theoretischer Weise formuliert hatte, übersetzt Riccold in

Das Missionshandbuch schließlich, die letzte textliche Verarbeitung der Orienteindrücke des Riccold von Monte Croce, öffnet den Blick wieder und versucht eine Systematisierung und Hierarchisierung der im ‚Liber Peregrinationis‘ beschriebenen Religionsgruppen des Orients. In gewisser Weise liest sich der ‚Libellus ad nationes orientales‘ als Ergänzung zum Traktat. Auf die bereits ausführlich dargelegten Argumentationsstrategien zur Missionierung der Muslime wird nur verwiesen. Stattdessen erfolgt die Einordnung des Islam in die Vielfalt der Glaubenslehren. Dabei schickt Riccold seinen praktischen Ratschlägen eine persönliche Erfahrung voraus: *nam, experientia teste, tartari facilius convertuntur quam sarraceni, et sarraceni quam iudei et iudei quam christiani.*⁷³ Die Mission unter den Mongolen sei am einfachsten und werde, je näher die jeweilige Glaubensrichtung ihren Inhalten nach der römischen Lehre stehe, zunehmend schwieriger. Der Islam ist demnach letztlich nur eine Glaubenslehre unter vielen; die Mission der Mendikanten aber muss allen Völkern der Erde gelten. In voneinander getrennten Abschnitten fasst Riccold seine Erfahrungen mit Nestorianern, Jakobiten, Juden, Sarazenen und Mongolen jeweils zu kurzen Strategieanweisungen für ausziehende Missionare zusammen⁷⁴ und schließt seine Bemerkungen mit fünf allgemeinen Grundregeln ab: Erstens sei die Kenntnis der jeweiligen Landessprache für eine erfolgreiche Mission unerlässlich. Zweitens gehörten umfassende Bibelkenntnisse und drittens eine gewisse Vertrautheit mit den Argumenten der Gegner zu den Grundvoraussetzungen. Viertens stelle der Dialog mit den Eliten des jeweiligen Landes, das heißt die Ausrichtung der interreligiösen Auseinandersetzung auf Disputationen mit den Weisen und Ältesten, mit den Herrschern und Geistlichen, die Erfolg versprechendste Missionsstrategie dar. Und fünftens schließlich müsse der Missionar mit gewissen persönlichen Qualitäten wie geistlicher Prägung, Standhaftigkeit, Gottesliebe und Seeleneifer ausgestattet sein, um den Versuchungen und Bedrängnissen in der Fremde standhalten zu können.⁷⁵

Während im ‚Liber Peregrinationis‘ also zunächst die einzelnen Stationen, Begegnungen und Reiseerlebnisse chronologisch nacherzählt werden und während die Briefsammlung Riccolds persönlichem Entsetzen über den Fall von Akkon Ausdruck verleiht, wird in den zwei darauf folgenden Schriften, dem theologischen Traktat ‚Contra

die Missionspraxis. Denn der Aquinat hatte zu Beginn seiner ‚Summa contra gentiles‘ geschrieben: *quia quidam eorum, ut Mahumetistae et pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra haereticos per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est.* (Thomas von Aquin, Summa contra gentiles I.2). Dabei sei stets von Offenkundigem zu weniger Offenkundigem fortzuschreiten, um den Menschen damit schrittweise von irdischen Bedürfnissen zu lösen und auf das Göttliche auszurichten. Vgl. hierzu auch Quinn, St. Thomas (2000), 270.

73 Libellus fratris Ricoldi ad nationes orientales, 163.

74 Libellus fratris Ricoldi ad nationes orientales, 163–168.

75 Libellus fratris Ricoldi ad nationes orientales, 168–170.

legem Saracenorum‘ und dem Missionshandbuch ‚*Libellus ad nationes orientales*‘, eine zunehmende Theoretisierung der Erfahrungen vorgenommen. Sukzessive gelangt Riccold von der Deskription zur Interpretation, von der Narration zur Normierung, von der praktischen Anschauung zur eigenen Theoriebildung. Die Wahrnehmung des Augenzeugen tritt immer stärker hinter der Deutung eines theologisch versierten Dominikaners zurück.

Die vergleichende Betrachtung dieser vier Schriftstücke kann nun zweierlei zeigen. Zum einen macht sie deutlich, dass Wahrnehmung als kontinuierlicher (Verarbeitungs-) Prozess begriffen werden muss. Die kulturelle Vorprägung des Reisenden und dessen Vorwissen über das Fremde gehen im Aufeinandertreffen mit der unmittelbaren und der erinnerten Erfahrung immer wieder neue Verbindungen ein. Wahrnehmung ist für das erlebende Subjekt ebenso wie für die nachgeborene Historikerin immer nur indirekt in ihrer reflektierten und gedeuteten Form fassbar und konstituiert sich in der Erinnerung ständig neu.

Zum anderen aber führt der Vergleich der verschiedenen Zeugnisse die Abhängigkeit der dargestellten Wahrnehmung von der jeweiligen Textart vor Augen. Dass Riccold im ‚*Liber Peregrinationis*‘ und in der Briefsammlung stärker als erlebendes Subjekt in Erscheinung tritt und seiner Leserschaft scheinbar direktere Einblicke in seine persönliche Wahrnehmungsweise von Differenz und sein subjektives Fremderleben ermöglicht, wird nicht zuletzt durch die gewählte Textform motiviert. Die Kontrastierung der verschiedenen Erinnerungsstücke jedoch zeigt, wie viel Vorsicht geboten ist, wenn das Subjekt der Texte mit dem historischen Autor in Beziehung gesetzt werden soll. Der ‚*Liber Peregrinationis*‘ stellt unter diesem Gesichtspunkt einen besonders interessanten Fall dar, denn die oben erwähnte inhaltliche Vierteilung des Textes korreliert mit einem vierfachen Wechsel der Textsorte. So folgt die Beschreibung der hl. Stätten dem klassischen Pilgerbericht,⁷⁶ während sich die Ausführungen zu den Türken, Persern, Kurden und Mongolen an der Form des spätmittelalterlichen Reiseberichts orientieren, wie er in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts mit der ‚Entdeckung‘ Asiens und dem Aufschwung des Fernhandels und des Diplomatiewesens in Mode gekommen war.⁷⁷ Die Wiedergabe der Begegnungen mit den Christen des Orients wiederum erinnert an die hochmittelalterlichen Religionsdialoge,⁷⁸ während sich die Darstellung des Islam den theologischen Traktat zum Vorbild nimmt, wie er sich in der Scholastik ausgebildet hatte. Entsprechend variiert bereits innerhalb des ‚*Liber Peregrinationis*‘ die Darstellung der Differenzwahrnehmung in Ab-

76 Zum mittelalterlichen Pilgerbericht allgemein vgl. *Ganz-Blättler*, *Andacht* (1990); *Nolte*, *Erlebnis* (1997); *Carls*, *Pilgerfahrten* (1999).

77 Zum spätmittelalterlichen Reisebericht als Textgattung vgl. *Wunderli*, *Reisen* (1993) sowie *Schmieder*, *Europa* (1994), 44–48.

78 Zum Religionsdialog im Mittelalter vgl. u. a. *Lutz-Bachmann/Fidora*, *Juden* (2004); *Friedlein*, *Dialog* (2004).

hängigkeit zur gewählten Textform. Am klassischen Pilgerbericht ausgerichtet, bilden im ersten Teil Repetition, Zitation und Nachahmung die wesentlichen Merkmale, konstituierte sich die Glaubwürdigkeit des Pilgers doch über die Wiedererkennungsmomente des biblisch bewanderten Publikums und nicht über die unerwarteten Überraschungen eines Augenzeugen. Statt der Darstellung von Differenzerleben findet sich hier demnach eine Aneinanderreihung biblischer Erzählungen, die jeweils von rituellen Handlungen begleitet waren.⁷⁹ Der zweite Teil hingegen lebt von der Verwunderung des Augenzeugen. Die Autopsie tritt im spätmittelalterlichen Reisebericht in Dialog mit den überkommenen Traditionen und bereichert diese.⁸⁰ Dabei stellen die assoziative Wiedergabe merkwürdiger oder bemerkenswerter Details und die Verwendung von Superlativen, von Tiermetaphern und anderen Fremdheitstopoi wesentliche Charakteristika dieser Textform dar.⁸¹ Im dritten Abschnitt wiederum, der an die hochmittelalterlichen Religionsdialoge erinnert, finden sich erstmals längere Passagen in direkter und indirekter Rede. Die Begegnung mit den orientalischen Christen erscheint dabei weder als punktuell (wie im erwähnten zweiten Teil), noch als statisch (wie später im Kontakt mit dem Islam). Ihre Darstellung ist, der Form des Religionsdialogs entsprechend, dynamisch angelegt und unterliegt einer Entwicklung. Der letzte, traktatartige Abschnitt schließlich verlagert – ebenso wie die spätere Streitschrift ‚Contra legem Saracenorum‘ – den Dialog nach innen. Der Traktat ist keine interreligiöse Dialogform, sondern eine innerchristliche Auseinandersetzung mit anderen Glaubenslehren. Der konkrete Austausch mit den Muslimen Bagdads findet keine Erwähnung, obwohl Riccold immerhin zehn Jahre in dieser Stadt verbrachte und das Arabische eigenen Angaben zufolge beherrschte. Stattdessen wird das Pro und Contra in der Betrachtung des Islam nach scholastischer Manier theoretisch abgehandelt. Die von Riccold entwickelten Argumente zeugen weniger von einer tatsächlichen Auseinandersetzung mit den Muslimen von Bagdad, sondern

79 Zu Kana beispielsweise formuliert der Pilger Riccold nach der Wiedergabe des ersten Jesuswunders die Bitte, Gott möge – so wie er damals aus Wasser Wein gemacht hatte – seine fehlende Frömmigkeit und seinen Unverstand für die Arbeit in der Fremde in Reue und feurigen Eifer verwandeln (Riccoldo da Monte di Croce, Liber, 38). Und am See Genezareth wird der Berufung der ersten Jünger gedacht, um anschließend für die eigene Berufung zum Menschenfischer zu beten (ebd., 40).

80 Zum nicht-dualistischen Verhältnis von Tradition und Erfahrung im Mittelalter vgl. Münkler, Erfahrung (2000), 266–281.

81 So beschreibt Riccold die Türken als *homines quasi bestiales*, die wie Maulwürfe unter der Erde hausen und wie Ratten ausschwärmen, um andere Völker zu bedrohen (Riccoldo da Monte di Croce, Liber, 76). Die Mongolen sind eine *horribil[is] et monstruos[a] gen[s]*, die ihrem Instinkt und den Gezeiten folgend wie Bestien oder Vögel umherzieht und mit ihren großen Köpfen und kleinen Augen an Affen erinnert (ebd., 87–81). Und die Kurden schließlich sind eine *monstruos[a] et rabios[a] gen[s]*, die in Härte und Grausamkeit alle anderen Völker übertrifft und wie die wilden Ziegen in den Bergen lebt (ebd., 118f.).

richten sich vielmehr direkt an eine christlich-lateinische Leserschaft in Florenz und anderswo.

Auch in Riccolds Briefsammlung steht nicht die Darstellung der Fremde an sich im Vordergrund, sondern die (wenn auch literarisch stilisierte) Innenschau, die Sicht auf das Seelenleben eines Missionars.

Das Missionshandbuch als Textsorte schließlich bedarf, ähnlich wie der theologische Traktat, der persönlichen Erfahrung nicht zwingend. Es kann ebenso gut von dem weit gereisten Missionar Riccold wie von dem theologisch versierten Gelehrten Thomas von Aquin verfasst sein, der mit seiner ‚Summa contra gentiles‘ ein ‚Lehrbuch‘ bereitstellte, das weit größere Verbreitung unter den mendikantischen Missionaren fand als Riccolds ‚Libellus ad nationes orientales‘.⁸² Wesentlich ist hier die systematische Aufbereitung des verfügbaren Wissens für die praktische Missionsarbeit.

Was aber lässt sich dann überhaupt über die Differenzwahrnehmung des Riccold von Monte Croce als historischer Person aussagen? Ist die jeweilige Darstellung seiner Wahrnehmung und Deutung des Orients und der dortigen Geschehnisse für uns nur noch als Produkt genreabhängiger Topoi lesbar?

Tatsächlich ist die im ‚Liber Peregrinationis‘ dargestellte Wahrnehmung des Orients und seiner Bewohner nicht glaubwürdiger oder authentischer als das Islam- und Orientbild, das der theologische Traktat und das Missionshandbuch transportieren, nur weil der Reisebericht dem Leser das Gefühl suggeriert, die Fremdeindrücke seien relativ ungefiltert niedergeschrieben worden und spiegelten Riccolds Wahrnehmung in vergleichsweise reiner Form wider. Jedes Textzeugnis enthält vielmehr immer nur die Aussagen, die es aufgrund seiner strukturellen Beschaffenheit zulässt. Während der traditionelle Pilgerbericht auf die eigene Herkunft und Identität, auf die überlieferten Schriften und Verheißungen zurückverweist, ist der Reisebericht als Textgattung des 13. Jahrhunderts Ausdruck der neuen Verfügbarkeit an Erfahrung und Augenzeugenschaft. Und während der Religionsdialog konkrete Gesprächssituationen simuliert, liefern der Traktat und das Missionshandbuch theoretische Grundlagen und praktische Anweisungen für die scholastische Disputation im interkulturellen Kontakt.

So betrachtet versetzt die Tatsache, dass von Riccolds Orientaufenthalt vier ganz unterschiedliche Schriftzeugnisse überliefert sind, die Historikerin in die seltene Lage, aus der Zusammenschau der Texte ungewöhnlich klare Aussagen machen zu können. Denn selbstverständlich steht vor der Rückwirkung der Textgattung auf die Art und Weise der Darstellung die Entscheidung des Autors für die jeweils passende Form. Die Wahl der jeweiligen Textsorte lässt also Schlüsse auf die Wahrnehmungsweise bzw. auf die Inszenierungsformen der Wahrnehmung durch Riccold zu.

82 Zum Handbuchcharakter der ‚Summa contra gentiles‘ vgl. *Wörner*, Nachwort (2001).

Dementsprechend kann aufgrund der Tatsache, dass der Dominikaner für seinen chronologischen Reisebericht keine einheitliche Erzählstruktur wählte, sondern sich je nach Region und Bevölkerungsgruppe eine andere Textform zum Vorbild nahm, zunächst darauf geschlossen werden, dass er nach fünfzehn Jahren in der Fremde ein stark ausdifferenziertes Bild vom Orient und seinen Bewohnern hatte. Zwischen heidnischen Nomadenvölkern, arabischen Muslimen und orientalischen Christen war für ihn streng zu unterscheiden. Ursprünglich ausgezogen, um Muslime und Mongolen zu missionieren, hat sich der Fokus seiner Auseinandersetzung zudem vor Ort aufgrund der aktuellen Ereignisse offensichtlich vollkommen auf die muslimische Religion und Kultur verlagert. Die Erwähnung der Mongolen bleibt in seinen Schriften randständig.⁸³ Die Konfrontation mit dem Islam hingegen dominiert in drei von vier Texten. Dabei ist seine Wahrnehmung trotz aller Polemik differenziert. Riccold setzt sich sowohl mit den Menschen (*‚Liber Peregrinationis‘*) und ihrem politischen und militärischen Wirken (*‚Epistulae‘*) als auch mit den Lehren (*‚Liber Peregrinationis‘* und *‚Contra legem Saracenorum‘*) ausführlich auseinander und beleuchtet die Religion in den verschiedenen Texten aus unterschiedlicher Perspektive. Da Riccold jedoch für zwei von drei islamkritischen Schriften die Traktatform wählt, muss vermutet werden, dass die Ausübung seiner Missionstätigkeit unter Muslimen faktisch unmöglich gewesen ist. Die Auseinandersetzung bleibt trotz seiner Arabischkenntnisse und seines Koranstudiums im Moment der Verschriftlichung dem innerlateinischen Diskurs verhaftet. Die Muslime Bagdads werden aus der Position eines außenstehenden, unbeteiligten Beobachters beschrieben. Dabei scheinen die Ereignisse von 1291 auch für Riccolds Blick auf den Orient insgesamt einen Wendepunkt bedeutet zu haben, zumindest werden sie von ihm als ein solcher inszeniert. Nicht nur, dass Riccold dem Fall von Akkon einen eigenen Text widmet und dass er dafür die persönliche Briefform wählt, auch der chronologische Reisebericht erfährt genau dann seine entscheidende Veränderung, als der Missionar – eben in Bagdad eingetroffen – von den Ereignissen Kunde erhält. Ohne auf die Vorgänge explizit Bezug zu nehmen, bricht die chronologische Darstellung des Itinerars an dieser Stelle zugunsten eines ersten Deutungsversuchs ab. Schließlich aber legt die Zusammenschau aller vier Texte Riccolds persönlichen Verarbeitungsprozess im Umgang mit dem Islam offen: auf zwei narrative Texte folgen zwei normative – das Erklärungsbedürftige wird sukzessive eingeordnet. Während der Reisebericht der Verwunderung über den vorbildlichen Lebenswandel der Muslime von Bagdad Ausdruck verleiht und während die Briefe nach Gründen für die militärische Potenz des Islam fragen, werden in den darauf folgenden Schriften nur noch Argumente geliefert und

83 Am ausführlichsten finden die Mongolen im *‚Liber Peregrinationis‘* Erwähnung, obwohl Riccold ihnen wohl nie persönlich begegnet ist (Riccoldo da Monte di Croce, *Liber*, 78–117). Im Traktat finden sich nur zwei Randbemerkungen (Ricoldus de Montecrucis, *Contra legem Saracenorum* 9,9; 10,10). Und im Missionshandbuch werden die Mongolen als eine Zielgruppe der Mission neben anderen abgehandelt (*Libellus fratris Ricoldi ad nationes orientales*, 167f.).

Antworten gegeben. Dabei ist die Wende von der Verwunderung zur Verarbeitung durch den fünften Brief vorgezeichnet. Gregors Kommentar zum Hiob-Zitat zeigt Riccold, dass allem scheinbar Unerwarteten und Erklärungsbedürftigen durch die erneute Lektüre der Heiligen Schrift immer wieder ein Platz in Gottes ewiger Weltordnung zugewiesen werden kann. Überlieferung und Erfahrung müssen zusammen gelesen werden. In diesem Sinne sind die zwei späteren Schriften als gelehrte Einordnungen zu begreifen. Der Traktat ‚Contra legem Saracenorum‘ setzt die Lehren des Koran theologisch ins Verhältnis zu christlichen und häretischen Glaubensinhalten, und der ‚Libellus ad nationes orientales‘ weist dem Islam im Kosmos der Glaubenslehren seinen Platz an. Das Verfassen eines allgemein anwendbaren Missionshandbuchs verdeutlicht somit wohl am besten den Abschluss eines persönlichen Verarbeitungsprozesses.

Juliane Schiel

II.2.3 Differenzwahrnehmung in Architektur und Malerei der Franziskanerkirche S. Caterina in Galatina (Apulien)

Zur Untersuchung der Wahrnehmung von Differenz in der mendikantischen Kunst des Mittelalters bietet sich ein Beispiel aus einem plurikulturellen, von gesellschaftlichen, sprachlichen und religiösen Differenzen geprägten Kontext an. Dieser ist in besonderer Weise in Apulien gegeben, dessen exponierte geografische Lage bereits in der Antike ein Zusammentreffen unterschiedlichster Kulturen nach sich zog. Die mehrfache Kolonisation durch Griechen, die Jahrhunderte lange Besetzung durch die Byzantiner, durch Normannen und im späten Mittelalter durch französische Fürsten, der intensive Handel mit dem Orient und der Kontakt mit arabischen Eroberern hatten das Gebiet vielfältigen Einflüssen ausgesetzt. Resultat war ein buntes Gemisch aus unterschiedlichen Sprach- und Kulturgruppen unter der Herrschaft verschiedener, aus anderen Regionen stammender Dynastien.⁸⁴ Unterschiede zeigten sich ebenfalls in der religiösen Zugehörigkeit. Mitglieder der Ostkirchen lebten neben Angehörigen der Römischen Kirche, Juden, vereinzelt Muslimen und Vertretern schismatischer Glaubensrichtungen. Differenz ist auch das Stichwort für das Verhältnis zwischen der Bevölkerung und den Mendikanten selbst, die als Fremde nach Apulien kamen oder geholt wurden⁸⁵ und als Boten der Römischen Kirche gerade im griechisch geprägten Süden Italiens über lange Zeit in der Diaspora lebten. Jedoch war die Situation nicht nur durch Abgrenzung, sondern zugleich durch Assimilierungstendenzen auch im religiösen Bereich geprägt. So unterschied sich bereits vor dem Eintreffen der Bettelorden das klösterliche Leben der

84 Neben Griechisch und Latein waren verschiedene griechische wie romanische Dialekte und der jeweilige liturgische Sprachgebrauch vertreten. *Elia*, Vicende (1996), 14f.

85 Im Gegensatz dazu wurden die benediktinischen Klostergründungen mit Mönchen aus der Region besetzt.

Benediktiner nur wenig von demjenigen der Basilianermönche.⁸⁶ Annäherungen kennzeichnen auch das lateinische und griechische Gemeindeleben im 14. und 15. Jahrhundert.⁸⁷ Ihren sichtbaren Ausdruck fand diese Entwicklung in der gemeinsamen Nutzung von Kirchengebäuden, dem gleichzeitigen Besitz von griechischen und lateinischen Codices sowie der Doppelfunktion von Klerikern als Archipresbyter und Protopapa, wodurch eine Person sowohl dem lateinischen wie dem griechischen Ritus vorstand.⁸⁸ Gemeinsam war den christlichen Gläubigen Apuliens ebenfalls die Verehrung gerade des hl. Franziskus, auch wenn dessen Kult offiziell nur von der Römischen Kirche propagiert wurde.⁸⁹

Die anhaltende Konfrontation mit dem Fremden bzw. Anderen, die Bedingungen und Verlaufsformen einer allmählichen Aneignung unterschiedlicher kultureller Einflüsse sowie die Rolle der Mendikanten in diesen das spätmittelalterliche Apulien prägenden Prozessen sind schon seit Längerem auch Interessensfelder der kunsthistorischen Forschung. Dabei haben sich vage Zuordnungen und unpräzise Begrifflichkeiten eingebürgert, die kaum hinterfragt oder nicht definiert worden sind. Die Mendikantenkirchen Apuliens werden größtenteils als Vertreter einer neuen ‚westlich-lateinischen‘ Kunst in einer traditionell ‚östlich-byzantinisch‘ geprägten Region charakterisiert. Die Bettelordenskunst wird als Ausdruck einer allgemein westlichen Identität qualifiziert und in dieser Funktion als gezieltes Medium für eine Latinisierung Apuliens gewertet. In Kooperation mit den Mendikanten und dem Feudaladel soll die Römische Kirche eine religiöse wie kulturelle Vereinnahmung mithilfe ‚westlicher‘ Baukunst und Bilddekoration vorangetrieben haben – der importierte Stil sollte den östlich geprägten Lokalstil als Zeichen einer ‚orientalischen‘ Kultur verdrängen.⁹⁰ Generell wird demnach eine östlich-byzantinische von einer westlich-lateinischen Kunstrichtung unterschieden und die jeweilige Gestaltung der Bauten oder der Malerei nach östlichem bzw. westlichem Muster als aggressive, religiös-politische Aussage verstanden – Kunstwerke werden als Zeichen eines Kulturkonflikts angesehen.

86 Vgl. dazu *Heißenbüttel*, Malerei (2000), 55.

87 Die griechischen Gemeinden Apuliens standen im 14. und 15. Jahrhundert zwar in der Regel unter der Aufsicht eines von Rom eingesetzten Bischofs, konnten sich aber dennoch durch die Ablehnung des *filioque*, die Verwendung gesäuerten Brotes sowie die Priesterehe von der Römischen Kirche absetzen. *Herde*, Papato (1973); *Tsirpanlis*, Comunità (1973).

88 *Danieli*, Rito (2005), 24f.

89 *Danieli*, Rito (2005), 99–101. Vor diesem Hintergrund erklären sich die zahlreichen Darstellungen des hl. Franziskus in den apulischen Höhlenkirchen. Zur Propagierung des Heiligen und seines Ordens mithilfe der Bildkunst vgl. *Blume*, Wandmalerei (1983); *Krüger*, Bildkult (1992).

90 Vgl. z. B. *Salmi*, Appunti (1919), 153; *Giorgi*, Provincia (1975), 414f.; *Cucciniello*, Decorazione (2000/2001), 2; 6.

Gerade vor dem Hintergrund der Frage nach Integration und Desintegration sind diese verkrusteten Zuschreibungen aufzubrechen. Die dichotomische Bewertung der äußerst komplexen politischen, kulturellen und künstlerischen Verhältnisse im spätmittelalterlichen Apulien soll im Folgenden am Beispiel der im Herzen der griechischsprachigen Region der Grecia Salentina gelegenen Franziskanerkirche S. Caterina in Galatina überprüft und relativiert werden, die als Ausgangspunkt für die Missionierung des Balkan eine grundlegende Bedeutung für den Umgang der Mendikanten mit dem Fremden hatte.⁹¹ S. Caterina – bestehend aus Kirche, Kloster und Hospital – wurde in den 1380er Jahren von Raimondo del Balzo Orsini, dem Grafen von Lecce und späteren Fürsten von Tarent, gegründet.⁹² Spätestens im Jahre 1391 scheint die Kirche vollendet gewesen zu sein.⁹³ Zu diesem Zeitpunkt wurde das Kloster auf Bitten des Stifters hin den franziskanischen Observanten der *Vicaria di Bosnia* übergeben, deren Aufgabe in der Verbreitung des römisch-katholischen Glaubens auf dem Balkan bestand.⁹⁴ Laut zweier päpstlicher Bullen erfolgte die Gründung vor allem deshalb, weil die *latini christiani* von Galatina die dort üblicherweise auf Griechisch gehaltene Messfeier nicht verstünden. Aus dem Wortlaut der Bullen ist ein gemeinsames Ziel der am Kirchenprojekt beteiligten Parteien – des adeligen Stifters, des Franziskanerordens und der Römischen Kirche – abgeleitet worden, nämlich die Verbreitung des römischen Ritus und damit einhergehend eine generelle ‚Verwestlichung‘ des Salento, die im Kirchengebäude und seiner Dekoration ihren konkreten Ausdruck finden soll.⁹⁵ Gefragt werden muss im Rahmen der vorliegenden Studie, inwieweit S. Caterina tatsächlich als Zeichen und

91 Eine Problematisierung der verbreiteten Gegenüberstellung von griechischer und lateinischer Kultur und Kunst forderte zuletzt auch Mario Cazzato (*Cazzato*, Imprese [2006], 325).

92 Zur Gründung vgl. *Poso*, Fondazione (2006). Zur Familie der Del Balzo Orsini vgl. *Panarelli*, Del Balzo Orsini (2006). Zum Hospital vgl. *Panarelli*, Fondazione (2006).

93 Dieses Datum nennt eine Inschrift auf dem linken Kirchenportal.

94 Zu den bosnischen Observanten vgl. *Corsi*, Francescani (2006).

95 In zwei Bullen vom 25. März 1385 bestätigte Papst Urban VI. Gründung und Bau der Franziskanerkirche S. Caterina in Galatina. Diese sei von dem lokalen Feudalherren Raimondo del Balzo Orsini errichtet worden, da *in qua quidem terra homines graeci et latini christiani cohabitant, divina officia dumtaxat in graeca lingua, quam latini minime intelligunt, celebrantur*, weil also in dieser Gegend griechische und lateinische Christen zusammenlebten, die Liturgie jedoch in Griechisch gefeiert werde, welches die lateinischen Christen nicht verstünden (*Montinari*, Galatina [1988], Dok. 9, IVf.). Den griechischsprachigen Einwohnern wird in den Urkunden die des Griechischen nicht mächtige Bevölkerungsgruppe der *latini* gegenübergestellt. Dabei werden in der Forschung die angegebenen Sprachen auch als Kennzeichen für eine entsprechende östliche bzw. westliche kulturelle Prägung und für den jeweiligen Kirchenritus verstanden. Die päpstlichen Bullen unterscheiden dieser Interpretation zufolge nicht nur zwischen einer östlichen und einer westlichen Kultur, sondern implizieren auch die Kontrastierung des byzantinischen Kirchenritus mit dem lateinischen Ritus und somit der Ostkirchen mit der Römischen Kirche. Vgl. *Elia*, Vicende (1996), 14–18; *Poso*, Fondazione (2006), 195–203.

Instrument eines integrativen bzw. desintegrativen Anliegens zu werten ist und welche Erkenntnisse die Medien Architektur und Bildkunst zur Wahrnehmung von Differenz im spätmittelalterlichen Apulien bereitstellen.

Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld

Zur Wahrnehmung von Differenz in der Architektur von S. Caterina

Die Franziskanerkirche S. Caterina⁹⁶ ist in ihrer Bauform und ihrem Dekor ein Sonderfall innerhalb der Baukunst der Region und des Ordens. Sie nimmt unterschiedliche Stile und Formenelemente auf und setzt sich zugleich von der zeitgenössischen regionalen Sakralarchitektur ab. Mit ihrem Eklektizismus, der den Zeitgenossen des 14. und 15. Jahrhunderts zugleich gewohnte und ungewohnte Anblicke bot, stellt sie im Hinblick auf die Wahrnehmung von Architektur ein Konglomerat von Differenzerscheinungen dar und spiegelt in ihrer hybriden Form das vielgestaltige Nebeneinander ‚westlicher‘ und ‚östlicher‘ Einflüsse und Lebensformen in der Region wider.

In Apulien und den angrenzenden Gebieten der Basilikata wie auch in Kalabrien finden sich unter den mittelalterlichen Mendikantenkirchen fast ausschließlich einschiffige, flach gedeckte Saalbauten mit einem zumeist gewölbten rechteckigen oder polygonalen Chorhaus ohne Seitenkapellen.⁹⁷ Dieser Typus wurde ebenso auf kleine Bauten wie auf Kirchen mit beachtlichen Raummaßen angewendet und konnte je nach Dekor und Ausmalung schlicht oder aufwendig wirken. Er hatte durchaus innovative Aspekte, z. B. durch die Kontrastierung von flach gedecktem Langhaus und gewölbtem Chorbereich im Innenraum. Doch passte er sich vor allem im äußeren Erscheinungsbild deutlich den älteren, ortstypischen kleinen und schlichten Pfarrkirchen der lateinischen wie griechischen Gemeinden an und kann insofern nicht generell für eine aggressive Baupolitik der Gotisierung und Verwestlichung in Anspruch genommen werden.

96 Eine ausführlichere Studie der Kirche S. Caterina und ihres historischen Hintergrunds ist in Vorbereitung; vgl. demnächst *Mersch/Ritzerfeld*, Kunstpraxis (In Vorbereitung).

97 Vgl. *Pellegrini*, Quadro (1984); *Paolino*, Architetture (2002); *Tocci*, Architetture (1978).



Abb. 1a



Abb. 1b



Abb. 1c



Abb. 1d

Abb. 1a d: Mendikantenkirchen in Apulien und der Basilikata: Lucera (S. Francesco), Brindisi (Chiesa del Christo), Manfredonia (S. Domenico), Irsina (S. Francesco)



Abb. 2a



Abb. 2b

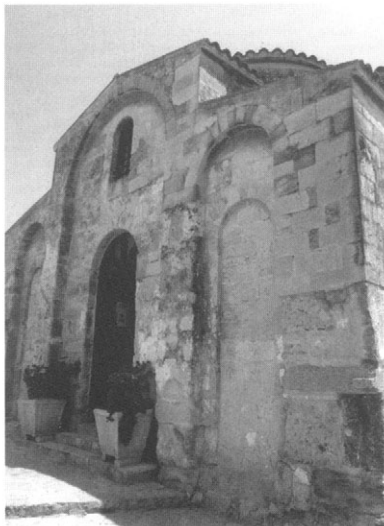


Abb. 2c



Abb. 2d

Abb. 2a–d: Griechische Kirchen in Apulien: Muro Leccese (S. Marina), Soletto (S. Stefano), Otranto (S. Pietro), Squinzano (S. Maria di Cerrate).

Die sogenannte byzantinische Kirchenarchitektur Süditaliens bestand aus kleinen einschiffigen Sälen mit Apside wie z. B. S. Marina in Muro Leccese (10./11. Jh.) oder S. Stefano in Soletto (Mitte 14. Jh.), kleinen Zentralkuppelbauten wie S. Pietro in Otranto (10. Jh.) und dreischiffigen Basiliken mit dreiapsidalem Chorschluss wie S. Maria di Cerrate (12. Jh.) bei Squinzano. Insbesondere die weit verbreiteten einschiffigen Saalbauten stellen eine deutliche Schnittmenge lateinischer und byzantinischer Architektur dar, die auch in den Mendikantenkirchen wiederbegegnet.

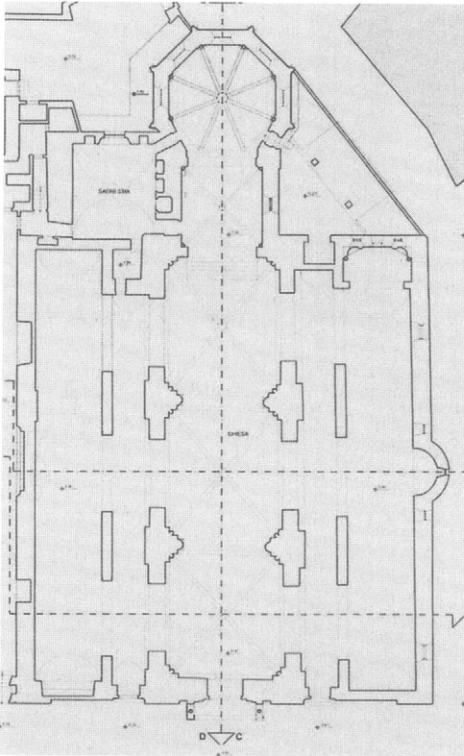


Abb. 3a



Abb. 3b

Abb. 3a/b: Galatina, Franziskanerkirche S. Caterina, Grundriss und Querschnitt

S. Caterina in Galatina hingegen ist eine fünfschiffige Basilika auf annähernd quadratischem Grundriss mit rechteckigem Chorhaus. Dabei sind im Unterschied zu anderen spätmittelalterlichen fünfschiffigen Basiliken Italiens, deren Fünfschiffigkeit entweder auf frühchristliche Vorgängerbauten oder die Anfügung von Lateralkapellen an eine dreischiffige Basilika zurückgeht, die inneren Seitenschiffe schmäler und niedriger als die äußeren und wirken auch durch ihre Portalzugänge wie Korridore. Das Mittelschiff und das Sanktuarium werden von Kreuzrippengewölben überfangen, die vier Seitenschiffe aber von – für die Bauzeit anachronistisch wirkenden – Spitztonnenge-

wölben. Das rechte äußere Seitenschiff besitzt zudem an ungewöhnlicher Stelle, nämlich in der Mitte der Längsmauer, eine Apside. Die Kirche scheint gleichwohl ein in dieser spezifischen Form geplanter kompletter Neubau ohne Verwendung älterer Bausubstanz und ohne größere Bauzäsuren zu sein – abgesehen von der oktogonalen Chorthauptkapelle, die erst Mitte des 15. Jahrhunderts angebaut wurde.⁹⁸ Grundriss, Anzahl und Proportionen der Schiffe sind erklärungsbedürftig, da in dieser Form beispiellos und dementsprechend nur schwer von anderen Kirchenbauten abzuleiten. Quadratische Grundrisse finden sich nur bei Kreuzkuppelbauten der spätbyzantinischen Zeit oder bei dem Zentralbau von S. Maria di Siponto (11. Jh. und Ende 13. Jh.) bei Manfredonia.

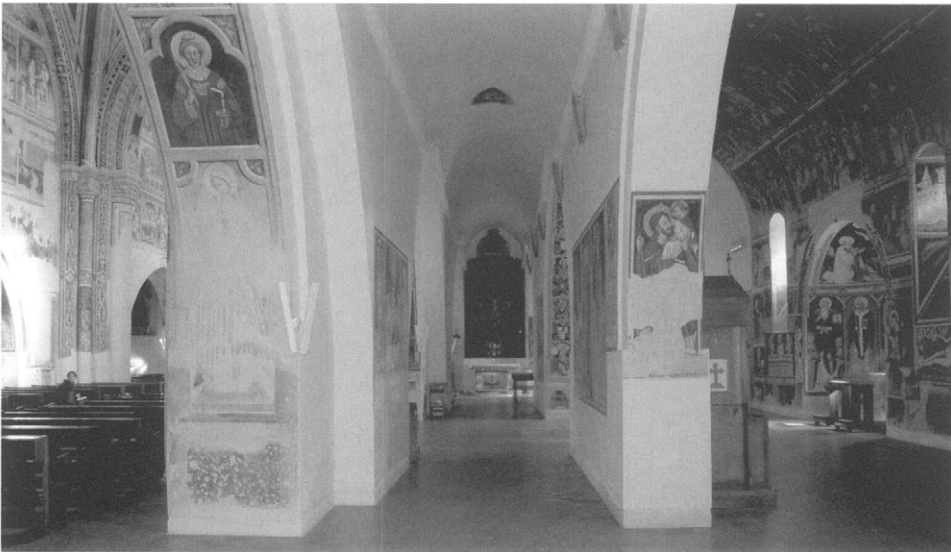


Abb. 4: Galatina, S. Caterina, Hauptschiff (links) und südliche Seitenschiffe

Das lang gestreckte kreuzgewölbte Mittelschiff dürfte die Zeitgenossen an die Oberkirche von S. Francesco in Assisi erinnert haben und brachte damit den Anspruch des Baus als bedeutende Franziskanerkirche zum Ausdruck. Auf jeden Fall ähnelt es in seiner durchgängigen Wölbung und Ausmalung nicht den anderen Mendikantenkirchen

98 Zur Baugeschichte von S. Caterina vgl. *Blasi*, Galatina (1934), 57; *Krönig*, Hallenkirchen (1938), 58f.; *Putignani*, Tempio (1968), 9–32; 123–127; *Presta*, Basilica (1984), 17–42; *Zimdars*, Ausmalung (1988), 93f.; *Kemper*, SS. Niccolò e Cataldo (1994), 187–190; *Russo*, Storia (2005), 13; 20f.; *Russo*, Basilica (2005), 23; 35. Eine Einordnung des Baus in die zeitgleiche regionale Architektur nimmt *Cazzato*, Imprese (2006), vor. Trotz zweier umfangreicher Restaurierungskampagnen 1974/1975 und 2002/2003 fehlt noch immer eine wissenschaftlich dokumentierte historische Bauforschung. Die hier geäußerten Einschätzungen zur Baugeschichte basieren auf kritischer Auseinandersetzung mit der Literatur und einer Autopsie am jetzigen Baubestand.

der süditalienischen Region und musste im regionalen Zusammenhang als neuartig beeindruckend. Gleichwohl wurde mit dem gedrungeneren und schwerfälligeren Stützensystem in Galatina weder das umbrische Vorbild kopiert noch eine um 1400 überregional, etwa in Neapel, aktuelle Spätgotik importiert. Und anders als in Franziskanerkirchen des späten 13. und 14. Jahrhunderts allgemein üblich, wurden die zahlreichen Seitenaltäre und Seitenkapellen laikaler Stifter nicht in den Hauptraum der Kirche integriert oder gut sichtbar an seinen Flanken aufgereiht, sondern in die durch Zwischenschiffe und -gänge vom Hauptschiff abgetrennten äußeren Seitenschiffe verbannt. Diese sind vom Hauptschiff aus nicht unmittelbar einsehbar; sie sind dunkler und niedriger und mit Tonnengewölben ausgestattet, sodass sich hier ein völlig anderer Raumeindruck ergibt. Solche lang gestreckten tonnengewölbten Räume waren in griechischen Kirchen (etwa S. Maria della Croce bei Casarano, ursprünglich einschiffig) und normannischen Bauten (wie SS. Niccolò e Cataldo) im Salento präsent.



Abb. 5: Galatina, S. Caterina, Fassade

Auch die auffällig breit gelagerte Fassade des Kirchenbaus transportiert für den Betrachter sichtbar unterschiedliche Formen und Funktionen. Sie besteht aus einem leicht vorspringenden Hauptschiff, das mit seiner Kombination aus Portal und Rosettenfenster ganz wie eine charakteristische mendikantische Kirchenfassade Süditaliens wirkt. Links

und rechts schließen jedoch ganz eigenständige Seitenschiffe an, die nicht die für Basiliken üblichen, am Hauptschiff ansetzenden Abdächer, sondern eigene Spitzgiebel zeigen. Auch hier am Außenbau wird also ein Hauptschiff erkennbar mendikantischen Bautyps von andersartigen eigenständigen Baukörpern flankiert. Analog zur Aufteilung des Innenraums in unterschiedlich durchgeformte und deutlich voneinander geschiedene Schiffe weckt die Aneinanderreihung von Einzelgiebeln an der Fassade die Assoziation, dass hier mehrere ‚Häuser‘ in einem Gebäude vereint sind. Tatsächlich erfüllte S. Caterina ja zugleich die Funktionen der lateinischen Seelsorge, der Mission bzw. Häresiebekämpfung, der Missionarsausbildung, der Klosterkirche, der Hospitalkirche und des Adelsmemorialbaus. Die Kirche ist damit eine Anhäufung von Differenzen, eine Synthese diverser Bautypen, Stile, Formen und Traditionen aus unterschiedlichen Epochen, Kulturen und Regionen. Diese demonstrative Mischung ist weder zufällig entstanden noch rein funktional bedingt, sondern mit symbolischem Bedeutungsgehalt unterfüttert.

Besondere Aufmerksamkeit verdient in dieser Hinsicht der Dekor der drei Fassadenportale, der in qualitativ hochwertiger Weise den Portaldekor sowohl der rund zweihundert Jahre älteren, von dem letzten Normannenkönig Tankred von Lecce erbauten Benediktinerkirche SS. Niccolò e Cataldo in Lecce als auch der ebenso alten griechischen Klosterkirche der Basilianer S. Maria di Cerrate bei Squinzano aufnimmt und teilweise sogar kopiert. Er ist damit eine Referenz an die griechisch-lateinische Kultur des normannischen Apulien und zugleich ein Hinweis auf den Herrschaftsanspruch des Stifters Raimondo del Balzo Orsini, der durch Heirat mit der normannischen Dynastie Tankreds von Lecce verwandt war und somit den Anspruch auf die Königskrone von Neapel erbt.⁹⁹ Die Darstellung ‚Christus mit seinen Aposteln‘ auf dem Architrav des Hauptportals weist den Betrachter auf den apostolischen Auftrag der Franziskaner zur lateinischen Mission hin; die stilistische Gestaltung mit der strengen frontalen Ausrichtung der Figuren hingegen lässt byzantinische Vorbilder anklingen. Zusammen mit der Reihe vollplastisch skulptierter Köpfe des Portalgiebels erinnert sie an die spätnormannische Köpfchenreihe am Architrav des Hauptportals von SS. Niccolò e Cataldo in Lecce und ähnliche spätmittelalterliche süditalienische Drollerien wie die zu kleinen Köpfen mutierten Fruchtknollen in Matera (S. Domenico, 13. Jh.), Miglionico (S. Maria Maggiore, Anfang 14. Jh.) und Taranto (S. Domenico, 13. Jh.),¹⁰⁰ aber auch an Konstantinopler Reliefs aus dem frühen 14. Jahrhundert, etwa aus dem Chora-Kloster, aus der Pammakristos-Kirche und aus dem Kloster des Konstantin Lips.¹⁰¹ Auch die rahmenden Skulpturbänder der Portale von S. Caterina in Form von aneinandergereihten Akanthusblättern mit zahlreichen Bohrlöchern, plastischen Blattüberfällen und Frucht-

99 *Vetere*, Introduzione (2006), XI.

100 *Kemper*, SS. Niccolò e Cataldo (1994), 196f.

101 Vgl. *Belting*, Skulptur (1972), 67–79; *Englert*, Apostelkopf (1993).

knollen oder Zapfen zeigen in Stil und Schnittweise einen sehr ähnlichen Duktus wie die zeitnahen Parallelbeispiele im entfernten Konstantinopel.

Abb. 6c

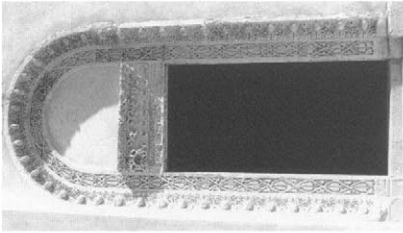


Abb. 6f

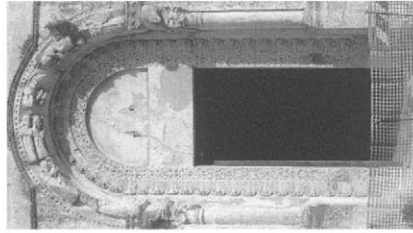


Abb. 6b

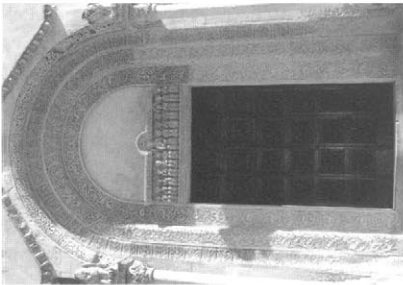


Abb. 6e

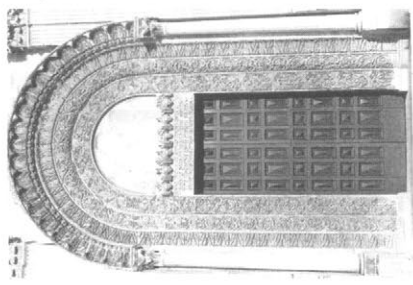


Abb. 6a

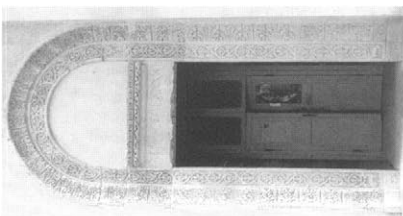


Abb. 6d

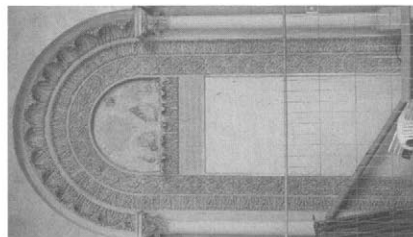


Abb. 6a–f: Portale von S. Caterina (a–c), SS. Niccolò e Cataldo (d/e) und S. Maria di Cerrate (f)



Abb. 7: Galatina, S. Caterina, Inschrift über dem südlichen Portal

Über dem rechten Seitenportal richtet sich eine griechische Inschrift direkt an die byzantinisch-ostkirchliche Bevölkerung Galatinas: +*ΕΝΤΑΥΘΑ ΕΣΤΙΝ Η ΚΑΙΤ[Ι]Ε]Α[ΑΑ]* [---], „hier ist die Kirche ...“, wahrscheinlich gefolgt vom Patronat „S. Caterina“.¹⁰² Über dem linken Seitenportal hingegen gibt eine Inschrift in lateinischen Buchstaben das mutmaßliche Datum der Fertigstellung des Baus (*A D MCCCLXXXI*) an.

Im Gegensatz zum Wortlaut der päpstlichen Gründungsbestätigungen, der den Zweck der Kirche auf die lateinische Seelsorge einschränkt, bezieht die Portalinschrift die griechischen Christen mit ein.¹⁰³ Eine aggressive Latinisierung des Salento scheint nicht im Interesse der Stifterfamilie gelegen zu haben. Als junge ortsfremde Herrscherdynastie¹⁰⁴ mussten die Del Balzo die Unterstützung der Bevölkerung und natürlich auch des großen griechischen Bevölkerungsanteils gewinnen und eine eigene Identität aufbauen. So pflegten sie zwar im Interesse ihrer Herrschaftssicherung eine enge Verbindung zum Päpstlichen Stuhl und zu den Franziskanern, förderten aber gleichzeitig auch die griechische Kirche vor Ort und entwickelten einen eigenen autochthonen, neogriechischen Humanismus, der in engem Zusammenhang mit den geistigen Ent-

102 Wir danken Prof. Günter Prinzing, Mainz, und Prof. Linda Safran, Toronto, für ihre freundlichen Hinweise und die wertvolle Unterstützung bei der Entzifferung der stark erodierten Inschrift. Linda Safran entziffert insgesamt: +*ΕΝΤΑΥΘΑΕCΤΙΝΗΚΑΙΤ[Ι].]Α[.]ΑΤ[Ι].]Ε[.]Α / ΚΑΤ[Ι].]ΕΑΧΑΙ[Ι].]ΡΕ[---]Α[---]* und schlägt folgende Lesung vor: *Ἐνταυθάς ἐστὶν ἡ καπέλλα [. . .] α[γίας] [.] Κατ[ερίνας]* (Korrespondenz vom Oktober 2006). Prof. André Jacob, Chieti, schlägt vor: +*Ἐνταυθα ἐστὶν ἡ καπέλλα [. . .]* mit dem vermutlich folgenden Titel der Kirche. Wir danken Prof. Vera von Falkenhausen für ihre Vermittlung.

103 Die Art der Einbeziehung griechischer Christen als einer ‚Nutzergruppe‘ von S. Caterina bleibt aufgrund fehlender schriftlicher Nachrichten leider unklar.

104 Die ursprünglich aus Frankreich stammenden Del Balzo hatten die Grafschaft Soletto erst Mitte des 14. Jahrhunderts übernommen und befanden sich noch lange in Auseinandersetzungen mit den neapolitanischen Anjou um die Vorherrschaft in Apulien. *Alaggio*, Ruolo (2006).

wicklungen in den byzantinischen Kernlanden stand.¹⁰⁵ Die Del Balzo waren somit bereits in aktiver Annäherung und Anpassung an die plurikulturellen Verhältnisse der Region begriffen.



Abb. 8a

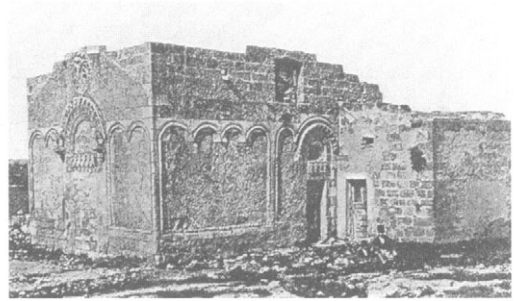


Abb. 8b

Abb. 8a/b: Soletto, Guglia (a), S. Lucia (b)

Bedenkt man die Orientierung des Portaldekors von S. Caterina an der spätnormannischen Plastik von SS. Niccolò e Cataldo, so liegt die Vermutung nahe, dass Raimondo del Balzo in seinem Bemühen um eine integrative Politik in seinem jungen Herrschaftsgebiet an die große normannische Vergangenheit Apuliens anzuknüpfen versuchte, als unter einer starken Dynastie griechische, arabische und lateinische Kultur

105 Vgl. *Canali/Galati*, Umanesimo (1997), 10f.; *Kemper*, SS. Niccolò e Cataldo (1994), 72. Auf die regionalen Unterschiede in der Latinisierungspolitik im spätmittelalterlichen Süditalien und Sizilien weist *Hofmann*, Papsttum (1994), 184–192, hin: Während die Latinisierung in Sizilien als schrittweise Assimilierung griechischer Christen betrieben wurde, verlief sie in Kalabrien besonders konfliktreich, wo die lateinischen Bischöfe mit Unterstützung der von den Franziskanern durchgeführten Inquisition gegen die Griechen voringen. Im Tarentino und in der Terra d'Otranto konzentrierten sich die Ortsbischöfe in Zusammenarbeit mit den Benediktinern auf eine verstärkte Kontrolle über die griechischen Klöster. Im übrigen Apulien übten erst ab Ende des 14. Jahrhunderts die Päpste politischen Druck gegen die griechischen Gemeinden aus.

florierten. In Soletto, einer Nachbarstadt Galatinas, ließ Raimondo die griechische Pfarrkirche S. Lucia errichten, die sich ebenso wie S. Caterina in Galatina an spätnormannischer Architektur orientierte, in diesem Fall an der Basilianerklosterkirche S. Maria di Cerrate aus dem Ende des 12. Jahrhunderts. Daneben aber entstand auf Raimondos Geheiß ebenfalls in Soletto die in aufwendigen spätgotischen Formen gestaltete sogenannte Guglia („Fiale“), ein Kirch- oder ehemaliger Wehrturm.¹⁰⁶ Diese gleichzeitige, je nach Zweck und Umfeld des jeweiligen Bauprojekts gewählte Verwendung romanischer und gotischer, griechischer und lateinischer, also angeblich ‚westlich‘ wie ‚östlich‘ konnotierter Bauformen und Stilelemente lässt darauf schließen, dass sie als kulturelle Kennzeichen und Versatzstücke wahrgenommen und in dieser Funktion bewusst eingesetzt wurden.

In der Architektur von S. Caterina wird die Vermischung der unterschiedlichen Funktionen, Traditionen und Einflüsse, und nicht etwa eine Konfrontation zwischen Ost und West, sinnfällig.¹⁰⁷ Der auffällige Eklektizismus zeugt nicht nur von einer geglückten Synthese der Ansprüche von Stifter und Orden, sondern auch von dem Bemühen der am Kirchenprojekt beteiligten Fraktionen um die Ansprache der griechischen und lateinischen Bevölkerungsgruppen, deren Wahrnehmungsgewohnheiten sakraler Architektur in bestimmten Raumtypen und Formelementen von S. Caterina einen vertrauten Anker finden konnten, während die außerordentliche Gesamtgestaltung, Größe und Ausstattung der Kirche eine neuartige und beeindruckende Erfahrung für die Gläubigen dargestellt haben dürfte.¹⁰⁸ Die Ähnlichkeit der Hauptschiffsfassade mit regional typischen Mendikantenkirchen, die ihrerseits an die regionale Pfarrkirchenarchitektur anknüpften, lässt vermuten, dass dieser Abschnitt des Außenbaus als gewohnt wahrgenommen wurde. Wölbung und Bildausstattung des Hauptschiffs im Innern waren zumindest im regionalen Vergleichsrahmen ungewohnt und neuartig. Die Seitenschiffe hingegen mussten von außen mangels jeglicher Parallelbeispiele fremd wirken. Im Innern konnte man sich aber an ältere griechische wie lateinische Kirchen der Region erinnert fühlen. Der Portaldekor wiederum,

106 Der heute als Glockenturm der Pfarrkirche von Soletto dienende Bau entstand 1397 entweder mit genau dieser Intention oder als Wehrturm. Vgl. Pace, *Kunstdenkmäler* (1994), 462, der von „modernste[n] spätgotische[n] Lösungen“ und möglicherweise über Neapel vermittelten frühzeitigen Kenntnissen „der ausgeprägteren Dekoraspekte der gleichzeitigen katalanischen Architektur“ spricht. Zur Funktion vgl. Manni, *Guglia* (1997), 14; Cassiano, *Arte* (2006), 299.

107 Die These von einer gezielten Durchsetzung der Gotik in der Grecia Salentina mittels der Architektur von S. Caterina wird schon dadurch *ad absurdum* geführt, dass der Bau fast ausschließlich apulisch-romanische und sogenannte ‚byzantinisierende‘ Formen aufweist und allein die Rippengewölbe des Hauptschiffs als gotische Formensprache (allerdings in scheinbar altertümlicherer Ausgestaltung als die damals ‚modernen‘ spätgotischen Gewölbegliederungen in Mittel- und Norditalien) gelten können.

108 Eine aussagekräftige historische Rezeptionsforschung lässt sich für S. Caterina aufgrund der schlechten Überlieferungsverhältnisse nicht durchführen. Der Verlust des mittelalterlichen Klosterarchivs durch einen Brand ist dabei ein zentrales Manko.