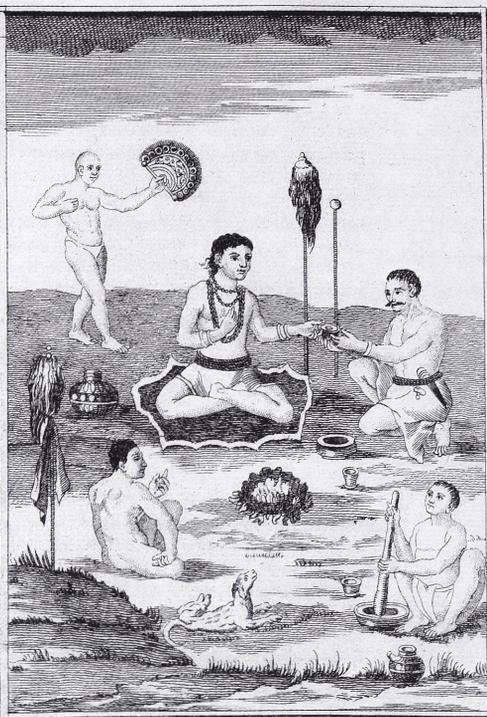
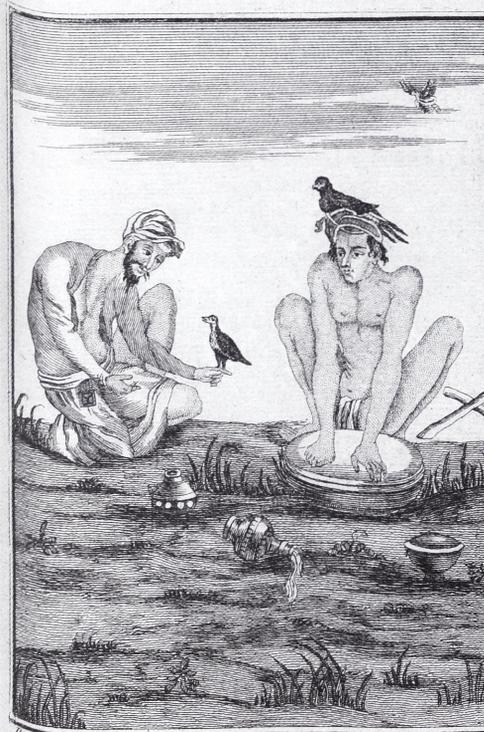


Deux autres JOGUIS qui se font des INCISIONS



RELIGIEUX PENITENS de la Secte des JOGUIS



BRAMINES qui nourrissent des OISEAUX par dévotion



JOGUI qui nourrit un PAON par dévotion.

Abb. 20

Brahmanen und Yogis nach indischen Miniaturen in einer italienischen Sammlung (Kat.Nr. I.1a, BANIER / PICART 1741, Bd. 6, Taf. nach S. 316)

‘Idolatrie‘ als Denk- und Bildform religiöser Alterität

Europas Blick auf das Fremde im Mittelalter

Katharina Ch. Schüppel

In der im Dezember des Jahres 1720 im *Journal des Sçavans* publizierten Subskriptionsankündigung der *Cérémonies et Coutumes Religieuses de tous les Peuples du Monde* (Kat.Nr. I.1a) erklärte der Herausgeber Jean Frédéric Bernard sein Vorhaben als Beschreibung der zeitgenössischen und historischen, religiösen und weltlichen Zeremonien der ganzen Welt.¹ Die historische Perspektive des Werkes wurde jedoch schon bald, vielleicht in Abgrenzung von Montfaucons *Antiquité expliquée* (Kat.Nr. I.4a)², aufgegeben: Tatsächlich widmeten sich die in den Jahren 1723 bis 1737 erschienenen Bände den Religionen der Welt in ihren zeitgenössischen Erscheinungsformen.³

Das Mittelalter als Epoche der Religionsausübung fand, dem noch geringen Interesse der Aufklärung an der Zeitspanne zwischen Spätantike und Renaissance entsprechend, in den *Cérémonies* allenfalls in Gestalt des frühen Christentums Erwähnung.⁴ Umgekehrt lässt sich fragen, ob der von Jean Frédéric Bernard und dem Illustrator Bernard Picart als Ansatz gewählte globale, interkulturelle Vergleich religiöser Bräuche und Rituale bereits Teil der mittelalterlichen Auseinandersetzung mit dem ‚Fremden‘ war.⁵

Ausgehend vom Konzept eines ‚globalen Mittelalters‘ wird deutlich, dass das vielschichtige Thema der religiösen Alterität nicht nur eine innereuropäische Perspektive besaß, die aus christlicher Sicht von der Abgrenzung gegenüber Häretikern und Religionen wie dem Judentum und dem Islam⁶ bestimmt war. Auch über die Grenzen Europas hinaus kam es zum Kontakt und zur Auseinandersetzung mit nicht-christlichen Religionen.

„...in terris daemoni colendi“. *Idolatriekritik im Mittelalter*

Der pauschale Vorwurf von christlicher Seite anderen Religionen gegenüber ist während des gesamten Mittelalters derjenige der Idolatrie. Werden tatsächliche oder vermeintliche Fälle

von Idolatrie ins Bild gesetzt, nimmt das Idol in der Regel die Gestalt einer klassischen Statue oder – das andere Extrem – die eines teuflischen Wesens an.⁷ Erst überaus spät kommt es zur Wahrnehmung fremder Religionen in ihrer Selbständigkeit und Einzigartigkeit – ein frühes Beispiel ist die Darstellung der drei hinduistischen Götter Śiva, Viṣṇu und Brahmā mit ihren Attributen und in ihrer jeweils charakteristischen Gestalt im Codex Casanatense 1889 (fol. 92), einem heute in Rom befindlichen Corpus anonymer Federzeichnungen aus Goa oder Gujarat (um 1553/46).⁸

Zum Idol oder Götzenbild wurde ein Bildwerk in erster Linie durch die ihm entgegengebrachte Verehrung. Isidor von Sevilla (um 560–ca. 636) erkannte als Ursprung der Idolatrie den antiken Brauch, die Bilder Verstorbener anzufertigen und zu verehren: „Der Gebrauch von Götzenbildern kam auf, als aus der Sehnsucht nach den Toten Bilder und Statuen aufgestellt wurden, gleich wie für in den Himmel Aufgenommene, für welche sie auf der Erde Dämonen zur Verehrung aufstellten und Betrogene und Verlorene überredeten, dass ihnen geopfert werden müsse.“⁹ Isidor erwähnt zudem die Erklärung des Begriffes ‚Idol‘ als Ableitung vom lateinischen *dolus* (Betrug, Hinterlist, Täuschung)¹⁰: Listige Dämonen täuschen die Menschen über ihre wahre Natur und versichern sich so einer unangemessenen, gottgleichen Verehrung. Der erste Verehrer eines solchen „falschen“ Gottes war Isidor zufolge der babylonische König Ninus, der nach dem Tod seines Vaters Belus eine goldene Statue nach dessen Bild anfertigen ließ, diese wie einen Gott verehrte und sein Volk ermutigte, es ihm gleichzutun.¹¹

Pagane und biblische Vergangenheit

In der mittelalterlichen Wahrnehmung existierten Fälle von Idolatrie in der paganen ebenso wie in der biblischen Vergangenheit sowie als aktu-

elles Problem. Verschiedene idolatriekritische Bildformeln entstanden, darunter als prominenteste der Sturz oder die Zerstörung des Idols durch Christus oder einen Heiligen.¹²

Entsprechend spielen die Verehrung und Zerstörung von Götzenbildern in den mittelalterlichen Weltchroniken, die eine Zeitspanne von der Erschaffung der Welt bis in die Gegenwart umfassen konnten und Heilsgeschichte, antike Mythologie und politische Geschichte miteinander verbanden, eine prominente Rolle. Wie selbstverständlich zeigt die Heidelberger Handschrift der Weltchronik des Jans Enikel (Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 336, um 1420; Kat.Nr. IV.27)¹³ die sich über zwei Seiten erstreckende Darstellung einer Szene aus dem Trojanischen Krieg, die Ermordung Achills durch Paris (fol. 105v–106r), als Szene der Idolatrie: Der beim morgendlichen Gebet im Tempel von Paris überraschte Achill kniet vor dem monumentalen Standbild eines Stiers auf einer Säule, während sich in seinem Rücken Paris mit Pfeil und Bogen nähert. Eine alttestamentliche Szene (Bl. 124r) widmet sich, in einer Synthese des biblischen Textes, der Zerstörung des von Nebukadnezar errichteten Götzenbildes durch den Propheten Daniel (Abb. 21): Vor den Augen des Königs zerschlägt Daniel mit seinem Schwert die Säule des Idols, das wieder in Form eines Stiers gehaltene Standbild stürzt herab und das bislang verborgene, wahre Wesen des Götzenbildes offenbart sich in Gestalt eines geflügelten Dämons, der dem Säulenschaft entsteigt.

Viele der Idolatrie verdächtige Gruppen wie Katharer, Juden oder Muslime lehnten Bilder tatsächlich ab.¹⁴ Dagegen erweist sich die innerhalb der christlichen Kirche geführte Diskussion um den richtigen Gebrauch der Bilder in ihrem Verlauf als ambivalent: Bilder im Kirchenraum wurden akzeptiert, solange von einer Unterscheidung zwischen Bild und Urbild auszugehen war, d.h. die Bilder nicht selbst als heilig verehrt wurden. So kritisierten die als westliche Reaktion auf den byzantinischen Bilderstreit, insbesondere die bilderfreundlichen Beschlüsse des 2. Konzils von Nicaea (787), entstandenen *Libri Carolini* nicht die Existenz von Bildern per se, sondern lediglich den Umgang mit diesen, ihre Anbetung und Verehrung als heilig.¹⁵



Abb. 21
Der Prophet Daniel zerstört das von Nebukadnezar errichtete Götzenbild (Kat.Nr. IV.27, Cod. Pal. germ. 336, Bl. 124r)

Zur Assoziation des Phänomens der Idolatrie mit einer bestimmten geographischen Region kam es im Fall Ägyptens. Aufgrund der Vielzahl seiner Götter und Kulte galt Ägypten im Alten Testament als besonders verwerflich. Auch die im apokryphen Pseudo-Matthäus-Evangelium beschriebene Szene des Götzensturzes ereignet sich in Ägypten: Nach der Flucht der Heiligen Familie betrat Maria einen Tempel in der ägyptischen Stadt Sotinen, in dem 365 Idole verehrt wurden. Beim Anblick Marias und des Christkinds auf ihrem Arm stürzten alle falschen Götter zu Boden und waren zerstört.¹⁶ Der Götzensturz ist fester Bestandteil des Themenrepertoires der mittelalterlichen Armenbibeln. Dort erscheint er in typologischer Gegenüberstellung mit zwei Szenen des Alten Testaments: Die *Biblia Pauperum* als Teil von Cod. Pal. germ. 34, ein Blockbuch des späten 15. Jahrhunderts, kombiniert den Götzensturz mit zwei alttestamentlichen Szenen, die ihrerseits die Überlegenheit des christlichen Glaubens über andere Kulte zum Thema haben



Abb. 22

Prophet Mohammed und seine Frauen (Oxford, Bodleian Library, Ms. Bodl. 968, fol. 72r)

(Kat. IV.26 mit Abb.): auf der linken Seite die Zerstörung des Goldenen Kalbes durch Moses, der anklagend die Hand zu dem goldenen Götterbild erhebt, zu seinen Füßen die im Zorn über die Gottesferne seines Volkes zerbrochenen Gesetzestafeln (Ex. 32); rechts der Sturz des Götzen Dagon (1. Samuel 5, 1–17): Die Aufstellung der Bundeslade auf dem Altar des Dagon-Tempels der Stadt Ashdod, in dem sie aufbewahrt werden soll, führt zum Sturz des Idols – die Machtlosigkeit des Götzen wird offenbar angesichts seines im Anblick der Bundeslade hilflos am Boden liegenden Bildes.

Judentum und Islam: Zeitgenössische religiöse Alterität als Idolatrie

Als Ausdrucksformel für die Wahrnehmung zeitgenössischer religiöser Alterität finden sich idolatriekritische Bilder vor allem mit Blick auf Judentum und Islam. Die aus heutiger Sicht oftmals kuriosen Bildfindungen stehen im Kontext eines von christlicher Seite wiederholt formu-

lierten, pauschalen Idolatrievorwurfs den nicht-christlichen Religionen gegenüber.

Bei der Diskreditierung der Muslime gegenüber den Christen ergänzen sich zwei Arten der mittelalterlichen Islamdarstellung: der Islam als Götzenverehrung und als von Mohammed geführte häretische Sekte.¹⁷ Paradigmatisch hierfür stehen Vorstellungen wie die des angeblich schwebenden – durch Magneten in der Luft gehaltenen – Grabes des Propheten, die das leere Grab des auferstandenen Christus parodieren und den Glauben der Muslime als Täuschung entlarven sollte¹⁸, und auch die Legende der freiwilligen Blendung der Pilger nach dem Besuch des Mohammed-Grabes. Zwei Darstellungen des *Miroir historial abregié de France* (Oxford, Bodleian Library, Ms. Bodl. 968, kurz nach 1451), ein mit 15 Miniaturen versehener Text, der den französischen König als Beschützer der Kirche inszeniert¹⁹, zeigt etwa den Propheten Mohammed und seine Frauen (fol. 72r; Abb. 22) sowie die Anbetung des schwebenden Mohammed-Grabes



Abb. 23

Fest für eine weibliche Gottheit Indiens (Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. fr. 2810, um 1410/12, fol. 80r)

durch einen sarazenischen Pilger, der sich im Anschluss blendet, um die Einzigartigkeit des visuellen Erlebnisses zu manifestieren (fol. 75r). Beabsichtigt war damit, durch die Assoziation von übertriebenem Luxus und moralischer Nachlässigkeit – beides steht für das unterstellte Verhätet-Sein des Islam im Körperlichen, Irdischen, im Gegensatz zur Betonung der Bedeutung der Seele im Christentum²⁰ – ebenso wie durch die Darstellung von Mohammed als falschem Propheten, der mit den Mitteln der Täuschung arbeitet, den Islam als Religion zu diskreditieren und im Gegenzug die Rolle der Kirche als Beschützerin der Gläubigen vor moralischem Verfall und falscher Lehre zu stärken.

Der gleiche Vorwurf der Idolatrie traf das mittelalterliche Judentum.²¹ War der vorgebliche Materialismus des Glaubens der Hauptvorwurf gegenüber den Muslimen, standen die Juden in erster Linie wegen der zentralen Rolle der Schrift – dem Alten Testament – für ihren Glauben und wegen der Nicht-Anerkennung Christi als Erlöser in der Kritik. Paradigmatisch erscheint in diesem Zusammenhang die Miniatur einer französischen Augustinus-Handschrift, die die Götterverehrung der Heiden, die Verehrung der Schrift – in Form einer Schriftrolle, die aus der Bundeslade hervorquillt – und das christliche Messopfer einander gegenüberstellt (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. fr. 22912, fol. 2v).²² Zudem wurden Szenen des Alten Testaments, wie die Verehrung des Goldenen Kalbes (Ex. 32) oder der Götzendienst im Tempel von Jerusalem (Hes. 8), in diffamatorischer Absicht als Beleg für die vermeintliche Idolatrie des Judentums herangezogen. Herbert Kessler verwies in diesem Zusammenhang auf die Szene der Tempelvision des Hiesekiel in einer Handschrift des Hiesekiel-Kommentars des Haimo von Auxerre (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 12302, fol. 1v, um 1000): Die Gläubigen im Tempel wenden sich von der anikonisch gezeigten Bundeslade ab und bringen stattdessen den Bildern von Stieren und Schlangen sowie dem unbekleideten Idol des Gottes Tammus lebhaftere Verehrung entgegen.²³ Eine besondere Schwierigkeit bedeuteten Bildfindungen für Darstellungen asiatischer Religionen. In diesem Kontext ist die Darstellung des Festes zu Ehren einer weiblichen Gottheit in der

indischen Provinz Maabar (fol. 80r, Abb. 23) im altfranzösischen *Livre des Merveilles* (Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. fr. 2810, um 1410/12) zu sehen, eine Sammelhandschrift, die sechs Texte über die Wunder Asiens vereint.²⁴ Die ohne tatsächliche Kenntnis des Gegenstandes geschaffene Miniatur zeigt sieben Frauen im Nonnengewand, die vor einer erhöht stehenden weiblichen Heiligen einen rituellen Tanz aufführen und ihr in einem Kästchen ein Opfergeschenk darbringen. Die Hautfarbe der Göttin ist dunkel. In der linken Hand trägt sie einen Palmzweig, in der rechten ein Buch. Alle Frauen sind in zisterziensische Tracht gekleidet. Wie Marie-Thérèse Gousset beobachtet, lehnt sich das Bild der Göttin bis ins Detail an das Bildnis einer christlichen Märtyrerin an. Allein der Nimbus fehlt.²⁵ In der Vergangenheit zog die Szene vor allem aufgrund der dunklen Hautfarbe der Göttin, in der sich die Fremdheit des im *Livre des Merveilles* beschriebenen Kultes artikuliert, Kritik auf sich: als Arbeit mit Stereotypen anstelle der vorurteilsfreien Wiedergabe der Welt.²⁶ Die Göttin und ihr Kult bleiben namenlos, weder im Text noch im Bild wird explizit auf den Hinduismus als Religion Bezug genommen. Wie die mittelalterlichen Mohammed-Viten²⁷ vor allem auf das Selbstbild des westlichen Christentums verwiesen, ist auch das Bild der schwarzen Göttin zuerst Spiegel des künstlerischen und gesellschaftlichen Kontexts ihres eigenen Entstehungsortes und ihrer eigenen Entstehungszeit, des Frankreich des frühen 15. Jahrhunderts.

Indische Asketen und nicht-christliche Rituale

Die bildlichen Strategien des Umgangs mit nicht-europäischer religiöser Alterität erschöpften sich jedoch – zumindest mit Blick auf die Religionen Asiens – nicht in der pauschalen Verurteilung fremder Religionen als „Idolatrie“ – wenn das Christentum auch stets die zentrale Instanz bleibt, an der alle anderen Religionen gemessen werden. Zwei Beispiele für Themen, deren Horizont über den allgemeinen Vorwurf der Idolatrie von christlicher Seite hinausweist, sind die Darstellungen von Brahmanen und Gymnosophisten sowie des nicht-christlichen Rituals der Totenverbrennung in mittelalterlichen Handschriften und Weltkarten.

Im bereits angeführten *Livre des Merveilles* (Paris, BNF, Ms. fr. 2810) findet sich sowohl eine Brahmanen- als auch eine Gymnosophistendarstellung (fol. 218r, 219r). Beide sind Teil der Beschreibung der Reise des Jean de Mandeville (ca. 1356–1366) von England ins Heilige Land und von dort aus weiter nach Indien und Tibet.²⁸ Folio 218r zeigt die bei Mandeville beschriebene Insel der Brahmanen. Dort leben „gute Menschen, die sich vor aller Bosheit und allen Sünden hüten. Sie sind nicht anmaßend, nicht geizig oder unkeusch. Soweit ich verstanden habe, halten sie die zehn Gebote Unseres Herrn wie sonst kein anderes Volk auf der Erde ein. Sie brauchen keine Gerichte, erzählen keine Lüge und nichts Schlechtes. Keiner tut dem anderen etwas an, was er nicht selbst erleben möchte“. Inmitten der Insel verläuft der Fluss Celde. Ihren Bewohnern sei es gelungen, die Eroberung durch Alexander der Großen abzuwenden, indem sie eine Briefbotschaft an den mazedonischen Herrscher verfassten, in der sie ihre einfache, gottgefällige Lebensführung beschrieben.²⁹

In der dem Text beigegebenen Miniatur gehen vier männliche Gestalten in der linken Bildhälfte unterschiedlichen Tätigkeiten nach: Eine im Vordergrund sitzende Figur liest ein Buch, zwei weitere Personen ernten Baumfrüchte. Tiefer im Inneren der Insel, deren Landschaft von schroff emporragenden Felsen und grünen Wiesen bestimmt ist, knien zwei Brahmanen im Gebet vor einer Büste Gottvaters, die sich vor dem Blau des Himmels abzeichnet. Zwei weitere Figuren im rechten Teil der Szene sind bei der Feldarbeit zu sehen. Der Maler legt den Akzent der Szene auf die asketische Lebensführung der Brahmanen, der im Text vorgegebene Höhepunkt der Erzählung, der Brief der Philosophen an Alexander, wird dagegen ausgeblendet.

Die antiken und mittelalterlichen Versionen des Alexanderromans und die Alexanderhistoriker beschreiben die Brahmanen als indische Philosophen.³⁰ In der Geschichte Indiens erscheinen sie als Asketen, Priester, geistliche und weltliche Lehrer, politische Berater, Astrologen und Heiler.³¹ Mittelalterliche christliche Autoren stellten die indischen Philosophen aufgrund ihrer asketischen Lebensführung als vorbildlich dar: Der französische Gelehrte Abaelard (1079–1142)

erkannte in dem Brahmanen Dindimus einen von vier Königen, die zwar in vorchristlicher Zeit lebten, deren Weissagungen aber bereits auf das Kommen Christi vorauswiesen.³² Der nordafrikanische Asienreisende Ibn Battuta (1304–1368/77) beschrieb die Brahmanen in seiner *Rihla* dagegen schlicht als die höchsten hinduistischen Priester.³³ Als solche waren sie vom 11. Jahrhundert an fester Bestandteil der islamischen Hinduismus-Kritik, die Glaubensinhalte wie die Frage der göttlichen Offenbarung ebenso umfasste wie die vermeintliche Idolatrie der Brahmanen.³⁴

War der Begriff der ‚Brahmanen‘ in spätantiken Texten austauschbar geworden mit dem der ‚Gymnosophisten‘ (‚nackten Philosophen‘)³⁵, so kommt es in der mittelalterlichen Alexanderdichtung zu einer Differenzierung und zur Zuweisung der Episode des Disputs Alexanders mit den Philosophen an die Gymnosophisten.³⁶ Nicht weit von der Insel der Brahmanen liegen laut Mandeville zwei Inseln, die gleichfalls von tugendhaften Menschen bewohnt werden: die Inseln Midrach und Genosoph: „Zu jenen zwei Inseln gelangte auch König Alexander. Dort sah er große Treue und Frömmigkeit und sagte zu ihnen, dass er ihnen kein Leid zufügen wolle.“³⁷ Folio 219r des *Livre des Merveilles* zeigt drei nur mit Lententüchern bekleidete männliche Figuren, die, teilweise von einem großen Felsen verdeckt, vor einem Herrscher knien, der sich zu Pferd von links nähert, gefolgt von seinen Soldaten in Rüstung. Der Gegensatz zwischen den in ihrer Nacktheit schutzlosen Philosophen und den bewaffneten Reitern ist offensichtlich. Zugleich signalisieren der grüßende Gestus des Königs, der seine Reiter zurückhält, und der halb ausgestreckte Arm des ersten Gymnosophisten in Verbindung mit der offenen Handfläche eine erste respektvolle Kontaktaufnahme.

Die Entscheidung, sowohl Brahmanen als auch Gymnosophisten mit Darstellungen zu würdigen, entspricht der hohen Wertschätzung der indischen Philosophen durch das christliche Europa, das in ihnen einen vorchristlichen Gegenentwurf zum heidnischen Eroberer Alexander erkannte, aber auch dem Anspruch des *Livre des Merveilles*, wie ihn Debra Higgs Strickland mit Blick auf Marco Polos *Divisament dou Monde*



Abb. 24
Katalanischer Weltatlas: Totenverbrennung (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Esp. 30, Bl. 6, Detail)

beschreibt: dem Versuch einer Anhebung des kulturellen Status des nicht-christlichen, östlichen Anderen auf westliches Niveau und darüber.³⁸

Auf überaus differenzierte Weise setzt sich der um 1375 entstandene katalanische Weltatlas (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Esp. 30), ein Werk der mallorquinischen Kartenmacher Abraham und Jafuda Cresques, mit dem Thema der Toten- und auch der Witwenverbrennung auseinander.³⁹ In der linken Hälfte des sechsten Doppelblatts des Atlas befindet sich die Szene einer Totenverbrennung (Abb. 24). Der Körper des Verstorbenen ruht mit angezogenen Beinen in einem prachtvollen kelchförmigen Becken. Drei Musiker in farbenprächtigen Gewändern begleiten die Szene mit den Klängen von Psalter, Fidel und Flöte. Die Szene der Totenverbrennung ist Anlass für einen ergänzenden Kommentar

zum fremden Brauch der Witwenverbrennung: „Wisst, dass man die Männer und Frauen, wenn sie gestorben sind, mit Musikinstrumenten und vergnügt zum Verbrennen trägt, obwohl die Angehörigen weinen. Und bisweilen, aber selten kommt es vor, dass die Frau eines Verstorbenen sich zu dem Gatten ins Feuer stürzt; dagegen werfen sich die Gatten niemals zu ihren Frauen ins Feuer.“⁴⁰ Aus dem Bestreben, die Zeremonie den europäischen Lesern der Karte zu erklären, ergibt sich eine aus heutiger Sicht geschlechterkritische Perspektive: „dagegen werfen sich die Gatten niemals zu ihren Frauen ins Feuer.“ Innerhalb der Karte ist die Szene, wie in der zeitgenössischen Reiseliteratur auch,⁴¹ einer Region nordöstlich des indischen Subkontinents zugeordnet. Eine Ausnahme in dieser Hinsicht bildet wiederum Ibn Battuta, der detailliert schildert, wie er im Nordwesten Indiens Zeuge zweier Witwenverbrennungen wurde.⁴²

Mit Blick auf die unterschiedlichen Formen des Umgangs mit Gottesbildern und Götterbildern im Mittelalter wird deutlich, dass die Verehrung von Götterbildern, die unterschiedliche Religionsgemeinschaften einander wechselseitig vorwerfen, nicht nur eine religiöse Dimension besitzt, sondern im Sinne der Inklusion oder Exklusion in einen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Rahmen instrumentalisiert wird. Nicht-christliche Götterbilder treten in der paganen und biblischen Vergangenheit auf, aber auch in der globalen Gegenwart. Die ersten Darstellungen der Religionen Asiens erfordern neue Bildfindungen, die mit den europäischen Expansionsbestrebungen konform gehen: So mag das Ausbleiben von Idolatriekritik in einzelnen Darstellungen des *Livre des Merveilles*, wie den Inseln der Brahmanen und Gymnosophisten, und das frühe ethnographische Interesse der Schöpfer der Katalanischen Weltkarte an den religiösen Bräuchen fremder Weltregionen mit der Wahrnehmung dieser Regionen aus europäischer Perspektive zusammenhängen: Aus europäischer Sicht waren Südasiens und China im späten Mittelalter nicht das bedrohliche ‚Andere‘, dessen Nähe aggressive Abgrenzung erforderte, sondern das ‚Fremde‘, dessen Sinn noch zu erschließen war.⁴³

Der hier geschilderte Blick Europas auf das Fremde im Mittelalter – am Beispiel nicht-christlicher Religionen – bleibt notwendigerweise fragmentarisch: Bereits im Mittelalter bildeten Asien und Europa kein binäres Oppositionspaar, sondern fanden in Afrika ein gemeinsames Gegenüber, das aufgrund seiner kulturellen Vielfalt besondere Beachtung verdient und weitaus mehr ist als der Ort, an dessen Ostküste sich in den Beschreibungen der Ökumene die Fabelvölker und fantastischen Tiere des Erdkreises versammeln.⁴⁴ Im ausgehenden 15. Jahrhundert sollte Europa mit der Entdeckung Amerikas ein neues ‚Andere‘ finden, die Kenntnis der mittel- und südamerikanischen Religionen völlig neue Perspektiven eröffnen und der Buchdruck die Medienlandschaft, innerhalb derer Religionen diskutiert und miteinander verglichen wurden, grundlegend verändern.

¹ WYSS-GIACOSA 2006, S. 33–34.

² Vgl. Elena VAIANI: L’“Antiquité expliquée” di Bernard de Montfaucon. Metodi e strumenti dell’antiquaria settecentesca, in: VAIANI 2001, S. 155–176.

³ WYSS-GIACOSA 2006, S. 43.

⁴ Auch in der Kunstgeschichtsschreibung rückt die ‚zweite Epoche‘ erst mit Séroux d’Agincourts *Histoire de l’Art par les Monuments* (1810–1823) und noch dazu in Form einer Dekadenztheorie ins Blickfeld. Vgl. MONDINI 2005, S. 155–159.

⁵ Zum Problem der Alterität vgl. Tzvetan TODOROV: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt a.M. 1985, bes. S. 221.

⁶ Alessia TRIVELLONE: L’Hérétique imaginé. Hétérodoxie et iconographie dans l’Occident médiéval de l’époque carolingienne à l’Inquisition, Turnhout 2010; AKBARI 2009, bes. Kap. 3, The Place of the Jews, und 4, The Saracen Body); Debra HIGGS STRICKLAND: Saracens, Demons and Jews. Making Monsters in Medieval Art, Princeton 2003.

⁷ CAMILLE 1989, S. 67. Zum Diskurs über die Legitimität der Bilderverehrung innerhalb des Christentums: David FREEDBERG: The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response, Chicago/London 1989; Hans BELTING: Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990.

⁸ WYSS-GIACOSA 2006, S. 208. Zum Codex Casanatense 1889 vgl. Fernand BRAUDEL u.a.: Oltremare. Codice casanatense 1889 con il Libro dell’Oriente di Duarte Barbosa, Mailand 1984.

⁹ Etymologiae VIII.XI.5. Die deutsche Übersetzung nach: Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Lenelotte Möller, Wiesbaden 2008, S. 308.

¹⁰ Etymologiae VIII.XI.14. Die deutsche Übersetzung nach der zitierten Ausgabe von Möller 2008, S. 309. Vgl. auch CAMILLE 1989, S. 57.

¹¹ Ebenda, S. 50.

¹² Ebenda, S. 9, 14, 128.

¹³ Zur Weltchronik des Jans Enikel vgl. Graeme DUNPHY: Jans [der] Enikel (Jans the Grandson), in: Graeme Dunphy (Hrsg.): Encyclopedia of the Medieval Chronicle, Bd. 2, Leiden 2010, S. 905, und Ursula LIEBERTZ-GRÜN: Das andere Mittelalter. Erzählte Geschichte und Geschichtserkenntnis um 1300, München 1984, S. 71–100. Zu Cod. Pal. germ. 336: MILLER / ZIMMERMANN 2007, S. 120–121.

¹⁴ CAMILLE 1989, S. 13.

¹⁵ Helmut FELD: Der Ikonoklasmus des Westens, Leiden 1990, S. 16–17.

¹⁶ CAMILLE 1989, S. 2.

¹⁷ AKBARI 2009, S. 203–235.

- ¹⁸ Ebenda, S. 231f.
- ¹⁹ Kathleen DALY: Picturing Past Politics. French Kingship and History in the “*Miroir historial abrégé de France*”, in: *Gesta* 44/2, 2005, S. 103–124.
- ²⁰ Vgl. AKBARI 2009, S. 4–5.
- ²¹ Ebenda.
- ²² Die Miniatur wird ausführlich diskutiert bei CAMILLE 1989, S. 191–193.
- ²³ Herbert L. KESSLER: Shaded with Dust. Jewish Eyes on Christian Art, in: Herbert L. Kessler / David Nirenberg (Hrsg.): *Judaism and Christian Art. Aesthetic Anxieties from the Catacombs to Colonialism*, Philadelphia / Oxford 2011, S. 100–102.
- ²⁴ Francois AVRIL: Das Buch der Wunder. Handschrift Français 2810 der Bibliothèque nationale de France, Paris, in: *Marco Polo: Das Buch der Wunder. Handschrift Français 2810 der Bibliothèque nationale de France, Paris, Kommentarband*, Luzern 1996, S. 19–54; Jean RICHARD: Die mittelalterlichen Entdecker und der Ferne Osten, in: ebenda, S. 11–18.
- ²⁵ Marie-Thérèse GOUSSET: Die Miniaturen des Buchs von Marco Polo, in: ebenda, S. 221–236, bes. S. 233.
- ²⁶ MITTER 1992 [1977], S. 3. Zur Hautfarbe als moralische Kategorie im Mittelalter vgl. u.a. Ladislav BUGNER (Hrsg.): *The Image of the Black in Western Art*. Bd. 2.1: *From the Demonic Threat to the Incarnation of Sainthood*, Cambridge, Mass. 2010.
- ²⁷ Suzanne Conklin AKBARI: The Rhetoric of Antichrist in Western Lives of Muhammad, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 8/3, 1997, S. 297–307.
- ²⁸ Zu Mandeville vgl. Mary B. CAMPBELL: *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing, 400–1500*, Ithaca 1988; Christiane DELUZ: *Le Livre de Jehan de Mandeville. Une Géographie au XIV siècle*, Louvain-la-Neuve 1988; Suzanne M. YEAGER: *The World Translated. Marco Polo's *Le Divisement dou Monde*, The Book of Sir John Mandeville, and Their Medieval Audiences*, in: Suzanne CONKLIN AKBARI / Amilcare IANNUCCI (Hrsg.): *Marco Polo and the Encounter of East and West*, Toronto u.a. 2008, S. 156–181.
- ²⁹ GRÜMMER 1986, S. 210–211.
- ³⁰ STONEMAN 1995, S. 99; CAREY 1956, bes. S. 91–95 und 148.
- ³¹ Hermann KULKE: *Indische Geschichte bis 1750*, München 2005, S. 34; Axel MICHAELS: *Der Hinduismus*, München 2006, S. 208–214.
- ³² CAREY 1956, S. 93.
- ³³ Charles François DEFRÉMERY u.a.: (Hrsg.): *The Travels of Ibn Battuta. A.D. 1325–1354. Translated with Revisions and Notes from the Arabic Text*, Bd. 3, New Delhi 1993, S. 614.
- ³⁴ Finnbar B. FLOOD: *Objects of Translation. Material Culture and Medieval “Hindu-Muslim” Encounter*, Princeton u.a. 2009, S. 27.
- ³⁵ STONEMAN 1995, S. 102–103.
- ³⁶ CAREY 1956, S. 148.
- ³⁷ GRÜMMER 1986, S. 212.
- ³⁸ Debra HIGGS STRICKLAND: Artists, Audience, and Ambivalence in Marco Polo's *Divisement dou Monde*, in: *Viator* 36, 2005, S. 494.
- ³⁹ Zum Katalanischen Weltatlas vgl. Hans-Christian FREIESLEBEN (Hrsg.): *Der Katalanische Weltatlas vom Jahre 1375*, Stuttgart 1977.
- ⁴⁰ Ebenda, S. 32.
- ⁴¹ Ingrid BAUMGÄRTNER: Biblical, Mythical, and Foreign Women in the Texts and Pictures on Medieval World Maps, in: Paul D.A. Harvey (Hrsg.): *The Hereford World Map*, London 2006, S. 325–326.
- ⁴² *The Travels of Ibn Battuta* 1993, S. 614–617 (siehe Anm. 33).
- ⁴³ Vgl. Andrea POLASCHEGG: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Berlin/New York 2005, S. 43.
- ⁴⁴ Vgl. u.a. Michael HERKENHOFF: *Der dunkle Kontinent. Das Afrikabild im Mittelalter bis zum 12. Jahrhundert*, Pfaffenweiler 1990. Zum afrikanischen Kontinent im Werk Picarts vgl. PREGARDIEN 1985, S. 183–190.